



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ANTROPOLOGÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

NICHIMAL K'OP. ETNOGRAFÍA DEL DISCURSO RITUAL EN LARRÁINZAR

TESIS

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA

LUCAS RUIZ RUIZ

DR. JOSÉ ALEJOS GARCÍA (TUTOR)
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM
DR. JORGE RAMÓN GONZÁLEZ PONCIANO (MIEMBRO DEL COMITÉ TUTOR)
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
DRA. ELIANA ACOSTA MÁRQUEZ (MIEMBRO DEL COMITÉ TUTOR)
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

MÉXICO, D.F., AGOSTO DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

Introducción

Capítulo 1

Contexto histórico y cultural del discurso ritual

| | |
|---|----|
| 1.1 Breve historia colonial de los cargos | 17 |
| 1.2 Los cargos como esfera de práctica | 24 |
| 1.3 Larráinzar en los estudios etnográficos | 28 |

Capítulo 2

Teoría y método

| | |
|--------------------------------------|----|
| 2.1 Teoría del discurso ritual | 33 |
| 2.2 Etnografía del discurso | 39 |

Capítulo 3

Discursos de identidad

| | |
|--|----|
| 3.1 <i>Nichiml k'op</i> | 49 |
| 3.2 La identidad <i>jchi'iltik</i> en los discursos de la alteridad <i>jkaxlan</i> | 52 |
| 3.3 <i>Bats'i k'op-bats'i vinik</i> : La identidad desde la <i>mismidad</i> | 62 |
| 3.4 <i>Jchi'iltik/jkaxlan</i> : Dos discursos de identidad | 70 |

Capítulo 4

Análisis conceptual del discurso

| | |
|--|-----|
| 4.1 El <i>ch'ulel</i> en su dimensión semántica y conceptual | 78 |
| 4.2 Elementos constitutivos de <i>stalel kuxlejal</i> | 85 |
| 4.2.1 <i>Stalel kuxlejal</i> : Definición semántica y conceptual | 85 |
| 4.2.2 <i>Smelol y mantal</i> | 89 |
| 4.2.3 El maíz y el concepto de hombre | 98 |
| 4.2.4 El fuego y el concepto de mujer | 106 |
| 4.3 <i>Lekilal kuxlejal</i> y los valores éticos | 109 |
| 4.4 Lo sagrado y lo profano: Dos campos semánticos | 115 |
| 4.4.1 La concepción de <i>ch'ul</i> y su campo semántico | 116 |
| 4.4.2 La concepción de lo profano | 123 |

| | |
|--|-----|
| 4.5 Parentesco y ritual protocolario | 126 |
| 4.5.1 <i>Kuts' kalal</i> o parentesco por consanguinidad | 127 |
| 4.5.2 <i>Xcha' kuts' kalal</i> o parentesco por afinidad | 129 |
| 4.5.3 Títulos honoríficos | 130 |
| 4.5.4 Lenguajes protocolarios | 132 |
| 4.5.5 Los lenguajes generacionales en una ceremonia de la bebida de <i>pox</i> | 133 |

Capítulo 5

***Nichimal k'op*: Análisis del discurso ritual**

| | |
|--|-----|
| 5.1 Significados de los discursos rituales | 136 |
| 5.2 Discurso ritual del matrimonio | 146 |
| 5.3 El discurso ritual en la salud y en la enfermedad | 163 |
| 5.3.1 <i>J-ilvanej</i> : El médico tradicional | 166 |
| 5.3.2 <i>Chamel/ipajel/lajel</i> : El concepto de enfermedad | 169 |

Capítulo 6

***J-a'mtel jpatan*: Los cargos tradicionales**

| | |
|---|-----|
| 6.1 El cargo como pago de tributo para el pueblo | 190 |
| 6.1.1 El significado de <i>j-a'mtel jpatan</i> | 194 |
| 6.1.2 <i>Ch'ulel</i> , cargo y edad | 209 |
| 6.1.3 <i>Tsakol</i> | 211 |
| 6.2 <i>Jnakanvanej</i> : El especialista ritual y sus saberes ancestrales | 215 |
| 6.2.1 Sueños y revelaciones | 218 |
| 6.2.2 Reciprocidad y fidelidad | 227 |

Conclusiones

Bibliografía

Glosario de términos en *tsotsil*

Anexos

Agradecimientos

Mucho he de agradecer a todos aquellos que tuvieron la gran gentileza de compartir sus profundos conocimientos en el terreno —muy escabroso para mí— del ritual. Escabroso en el sentido de que en todo género discursivo se ocultan los misterios de los lenguajes mesoamericanos. Incluso, los mismos especialistas han apuntado que estas riquezas discursivas sólo encuentran significado en el terreno de la práctica. Para expresar mis agradecimientos al respecto, considero tres escenarios. En Larráinzar, Chiapas, a Bartolo Ruiz Hernández (†), Manuel Núñez Pérez, a mi tocayo Lucas Díaz Díaz, Andrés Gómez López (†), Manuel Díaz Pérez, entre los principales. De igual manera, no puedo pasar por alto a las mujeres conocedoras de los eventos discursivos y su contribución activa. Estas reflexiones fueron tan valiosas que no tengo con qué pagarles. A Andrea Núñez Núñez (esposa de Bartolo Ruiz Hernández), Marta Hernández Pérez (esposa de Andrés Gómez López), y a Manuela Gómez González (esposa de Manuel Díaz Pérez). Además quiero expresar mi agradecimiento a Miguel Ruiz Hernández, Pascuala Ruiz Ruiz, Manuel Ruiz Ruiz, Lucas Ruiz Hernández y Estela López López. Esta última, muchacha joven, me compartió opiniones acerca de la nueva forma de enamoramiento de los jóvenes de hoy. Sus aportes fueron de igual manera muy significativos al complementar este trabajo.

En la ciudad de México, José Alejos García —amigo e intelectual— fungió como tutor principal de la tesis doctoral que aquí presento. Sus atinadas observaciones y sugerencias académicas en todos los aspectos durante cuatro años fueron clave fundamental para que este trabajo llegara a su feliz término. José Alejos, investigador del Centro de Estudios Mayas de la Universidad Nacional Autónoma de México, es conocedor de los discursos agraristas construidos en el siglo XX en la región chol de Chiapas, además de estudioso apasionado de la teoría de Bajtín. Asimismo, Jorge Ramón González Ponciano, también investigador de la UNAM, supo orientarme como miembro del Comité tutor. Aunque la mayor parte de nuestros encuentros fueron vía correo electrónico y Skype, esto no impidió integrar sus observaciones. De él recibí sugerencias teóricas, metodológicas y bibliográficas que enriquecieron mis investigaciones etnográficas. A Eliana Acosta Márquez, investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH-D.F.), quien participó inteligentemente como también miembro del Comité tutor. Sus conocimientos profundos sobre el concepto de persona y de los rituales de la región náhuatl del centro de México permitieron orientar mi trabajo en los aspectos metodológico, conceptual y teórico.

A Andrés Medina Hernández, investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, por dedicar su tiempo tan valioso y compartir sus conocimientos sobre conceptos

antropológicos desde una visión de la cosmovisión mesoamericana. Sus observaciones y aportes detallados mejoraron, tanto en su aspecto formal y conceptual, el contenido de este trabajo de investigación. Asimismo, a Ana Bella Pérez Castro, también investigadora del IIA-UNAM, por sus sugerencias oportunas. A pesar de sus múltiples ocupaciones académicas le dedicó un tiempo especial a la lectura de este trabajo. Sus aportes conceptuales están reflejados en esta tesis doctoral.

No podía pasar por alto los conocimientos históricos y coloniales recibidos de la Dra. Gudrun Lenkersdorf, especialista en formas de gobierno indígenas en el Chiapas colonial, su aporte se ve reflejado en el primer capítulo de este trabajo. En los encuentros que tuve en su cubículo en el Centro de Estudios Mayas nunca tuvo inconveniente para compartirme sus eruditos conocimientos. De igual forma tomo en cuenta a la Dra. María del Carmen Valverde Valdés, coordinadora del Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos, por su capacidad académica, administrativa, y talento para atender a todos los alumnos del posgrado. Cada vez que requería hacer algunos trámites administrativos siempre estuvo dispuesta a apoyarme. A Myriam Fragoso, Secretaria académica del posgrado, y a Elvia Castorena, administrativa, mis agradecimientos por la rapidez y eficiencia de sus atenciones.

Tampoco podía quedar al margen la contribución en materia de cosmovisión indígena del Dr. Alfredo López Austin. Tuve la oportunidad de participar en dos seminarios suyos; durante este lapso entendí muchos aspectos sobre la cosmovisión que aquí presento. A mis compañeros del seminario del Dr. José Alejos, también les debo mucho por compartir e intercambiar diversos análisis teóricos sobre tradición oral mesoamericana. A Pablo Salmerón, por sus comentarios y sugerencias oportunos. Nuestras charlas y conversaciones siempre resultaron amenas. Finalmente a Alejandro Veliz Ruiz, amigo de avatares. En las charlas de café que tuvimos en Ciudad Universitaria comentábamos nuestros éxitos y fracasos académicos. Creo que hablamos más sobre nuestros éxitos. A él también le debo sugerencias y comentarios constructivos. Mil disculpas si obvió algunos nombres que, por el momento, no me vienen a la mente.

De las instituciones, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por financiar mis estudios durante ocho semestres consecutivos. Aquí se refleja su interés como institución preocupada por promover e impulsar la investigación en todas las disciplinas científicas y tecnológicas. Espero no haberla defraudado. Asimismo, agradezco a la Subsecretaría de Educación Federalizada (SEF) de Chiapas por una beca comisión que me otorgó con igual número de semestres. Sin este apoyo no hubiera sido posible llevar a cabo mis estudios de doctorado. A la Universidad Nacional Autónoma de México, mi *alma mater*, quien me cobijó durante cuatro años

bajo su techo académico. De ella recibí apoyos financieros del Programa de Apoyo a Estudiantes de Posgrado (PAEP) para llevar a cabo el trabajo de campo, así como por facilitar mi participación en el 55 Congreso Internacional de Americanistas (ICA, por sus siglas en inglés) en la ciudad de San Salvador, El Salvador, C. A., en julio de 2015.

Introducción

La etnografía como método por excelencia de la antropología social me fue de gran utilidad en el estudio y descripción de los eventos discursivos de lo que aquí llamo *nichimal k'op*. Enunciado que evoca lo nuevo y lo antiguo cuyo escenario temporal se encuentra en aquel *Gran tiempo* literario de Bajtín (1999). *Nichimal k'op* “discurso florido” se mueve en el sentido diacrónico y sincrónico. La permanencia de *nichimal k'op* en el tiempo antiguo y actual coincide con el planteamiento de Bajtín. Parafraseando a este filósofo entendemos que hay obras que rompen los límites de su tiempo, viven durante siglos, o sea en el *Gran tiempo*, pero cobran intensidad y plenitud en la actualidad (1999: 349). Tal vez sea la justificación de que los diversos discursos rituales están cargados de sobreentendidos legados de ese *Gran tiempo*.

En este trabajo se intenta hacer una descripción, desde la perspectiva etnográfica, de diversos discursivos rituales sintetizados en *nichimal k'op* que han marcado los procesos identitarios de los habitantes de habla *bats'i k'op*, o sea, el tsotsil, en el municipio de estudio enclavado en la región serrana de Los Altos de Chiapas. A partir del método de la etnografía del discurso trato de entender la complejidad conceptual y semántica de cada género discursivo que pronuncian los especialistas en esta materia, a saber: los *jnakanvanejetik* “especialistas rituales”, los *j-ilvanejetik* “médicos tradicionales” y otros especialistas de gran renombre ritual. No es posible entender los significados rituales de las festividades que se llevan a cabo en los diferentes tiempos del calendario gregoriano sin la intervención directa de los *jnakanvanejetik*¹. Pongo especial énfasis en la participación directa de mis principales colaboradores en el proceso etnográfico, y a mí mismo como etnógrafo nativo.

Este documento académico es la respuesta de las preguntas que me planteé en mi protocolo de investigación. En el proceso etnográfico fueron encontrando respuestas que, finalmente, aterrizaron en el terreno del discurso ritual. Mis problemas de investigación eran obscuras y tenues; sin embargo, se vieron esclarecidos en los diversos seminarios cursados en el doctorado: Seminario de tradición oral mesoamericana y Seminario de cosmovisión mesoamericana. Desde esta explicación metodológica puedo decir que este trabajo será un acervo documental para el municipio de Larráinzar. Podrá ser consultado por todos aquellos interesados en conocer una faceta de esta cultura. Los jóvenes estudiantes de aquel municipio que, de alguna manera, tienen poco conocimiento del tema aquí abordado tendrán la posibilidad de enriquecer su formación. Evidentemente, será un buen aporte a la antropología de Los Altos de Chiapas.

¹ Sobre los significados de los vocablos en tsotsil, véase glosario de términos.

El trabajo etnográfico se sustenta desde una orientación teórica fincada en la propuesta dialógica y de los géneros discursivos de Mijaíl Bajtín (1999). Asimismo, se apoya de las propuestas etnográficas de Bronislaw Malinowski (1975) y de Clifford Geertz (1989), entre otros. Estas propuestas se concatenan en la construcción misma del trabajo de investigación que aquí se presenta. Desde dichas miradas, los géneros discursivos en estudio no se ubican en una época temporal y espacial específica, pues han tenido presencia en diferentes épocas de aquella gran civilización mesoamericana. Aquí encuentran sentido y justificación teórica los cortes diacrónico y sincrónico. Como veremos en los capítulos del trabajo los mensajes de los diversos discursos evocan un tiempo lejano que se pierde en el pasado imaginario; no obstante, también evocan mensajes tan recientes que se pueden interpretar como elementos que construyen estos procesos identitarios complejos de los actuales habitantes de este poblado de Larráinzar; lugar bastante mencionado en el actual contexto político nacional e internacional y del pasado reciente.

No me atrevo a decir que fui a hacer trabajo etnográfico a Larráinzar porque siempre he estado *allí*, a propósito de Geertz. Más bien aquellos elementos discursivos rituales han sido parte de mis conocimientos culturales que ahora estudio desde una perspectiva antropológica. Cada vez que íbamos a dejar tostadas o totopos y leña con mis progenitores a la casa de un alférez solía escuchar aquellos discursos rituales con entonaciones elocuentes que cautivaban mis sentidos auditivos debido a sus altos significados rituales. Ahora que tengo esta oportunidad de estudiarlos y darlos a conocer aprovecho a decir que son elementos *sui generis* que han marcado el destino cultural de los llamados *bats'i viniketik-bats'i antsetik* “hombres y mujeres diestros, verdaderos o auténticos”, cuyo principal gran escenario de enunciación es el actual *jteklum* o cabecera municipal. Puedo compartir con certeza que estos discursivos rituales abarcan un universo de análisis conceptual y semántico que nos conlleva a un estudio etnolingüístico particular.

El sentido ritual de los diversos elementos etimológicos, conceptuales y semánticos de los géneros discursivos se sustenta en el postulado de una buena posesión del *ch'ulel*, *alter ego* que ha venido desempeñando un papel fundamental en la vida y existencia de todos los *bats'i viniketik* y *bats'i antsetik* desde tiempos remotos. Sin embargo, una buena posesión completa y genuina de esta entidad anímica recae en pocas personas, como son los especialistas en materia discursiva, así como en otros consejeros de gran renombre. Es así como en mis labores etnográficas pude constatar que los que poseen cargos de alto rango, los que fungen como *jnakanvanej*, *j-ilvanej* y los otros especialistas, inician su labor ritual desde edades que van de 40 años hasta llegar a ancianos. No obstante, como principiantes ya poseen un *ch'ulel* que se va perfeccionando en ese largo caminar.

En otro sentido también podemos encontrar a muchas personas de ambos sexos ya ancianas que poco o nunca han desempeñado cargos civiles y religiosos de algún rango. Como se verá en el contenido de este trabajo, el *ch'ulel* no es un elemento complementario en la persona, sino por el contrario es el estado anímico por excelencia de ésta, porque se coloca como punto nodal en la adquisición de *smelol* y de *mantal* “razón y consejo”.

Para establecer una congruencia metodológica de la función que desempeña el *ch'ulel*, los discursos rituales tienen como primer escenario de aprendizaje los cargos denominados *j-a'mtel jpatan* “autoridades”. En este espacio cobran sentido aquellos géneros discursivos llamados *k'op* que pronuncian los *jnakavanejetik*. Es un espacio por excelencia donde reviven y cobra importancia aquella herencia mesoamericana definida en ese *Gran tiempo*. Se da por sentado, entonces, que los cargos civiles y religiosos son los que determinan este proceso gradual de la adquisición del conocimiento y dominio discursivos. Según el testimonio de Lucas Ruiz Hernández, quien ha desempeñado cargos civiles y religiosos de diversos rangos, “Para desempeñar el cargo de síndico es necesario ocupar primero el cargo de capitán durante seis años, porque en este cargo se aprende a pronunciar los diversos discursos rituales”. Encontramos que tanto el síndico como los alcaldes mayor y menor son los que encabezan todo acto protocolario para dialogar con los *jnakavanejetik*.

De esta manera se da por hecho que la iglesia católica, el cabildo y la casa de la autoridad en funciones, forman un triángulo ritual permanente. Evidentemente, esta metáfora de un triángulo sólo encuentra lógica cuando los tan mencionados especialistas cumplen su función de organizar y coordinar los eventos festivos conforme al calendario gregoriano en concordancia con el calendario maya tsotsil mesoamericano. Para los discursos pronunciados, por aquellos que tienen el don de hacerlo, el apóstol San Andrés ocupa el primer espacio dentro del panteón local. Tanto el calendario gregoriano como el maya tsotsil se concatenan en el momento en que las civilizaciones antiguas, como la maya, el sol alcanzó su máximo esplendor por ser el protector ancestral por definición.

Para sustentar lo anterior, cuando el sol se asoma por las mañanas se dice *tixil*. Es un atributo sagrado porque el campesino solicita su protección durante la jornada laboral en la milpa. Empero, cuando la cultura llegada de ultramar tomó control en el territorio mesoamericano, los santos católicos fueron ocupando de forma gradual el escenario que ocupaba este astro rey. En Larráinzar es el apóstol San Andrés quien ocupó el espacio ritual. Ahora es la alteridad de este santo a quien se le atribuye la fundación y quien funge como *yajval lum* “dueño del pueblo”. En el análisis de los discursos que se hace en los capítulos del trabajo se puede corroborar que el vocablo *tixil* se atribuye a este santo católico. Sin embargo, no podemos señalar de manera categórica que este santo haya

sustituido al sol, sino más bien sólo ocupó su lugar ritual porque dicho atributo se sigue usando cuando se le observa salir. En cada acto ritual no se tiene en mente a un santo extranjero porque el binomio *vinik/jkaxlan* es una muestra de aquella dualidad mesoamericana. Es una evidencia de la relación *yo/otro*. La frase ritual *sba ch'ul vinik, sba ch'ul jkaxlan* “primer hombre sagrado, primer *jkaxlan* sagrado”, así lo demuestra.

Voces y testimonios ajenos

La naturaleza misma de los discursos rituales y no rituales de la cultura tsotsil ha transitado en un ambiente de hostilidades donde las diversas voces de la alteridad *jkaxlan* se contrapusieron en la época colonial; es así como en este trabajo de investigación se rescatan aquellas voces ajenas que han marcado los procesos identitarios de los propios protagonistas de la cultura local. Estas voces de la alteridad se consignan en el capítulo tercero. Las opiniones de los llamados ladinos, en este contexto chiapaneco, suenan peyorativas frente a las prácticas culturales propias de estos pueblos originarios. Existe una relación polarizada, pues la opinión de los ladinos acerca de su propia cultura es moderna y civilizada, en cambio, los elementos culturales originarios son arcaicos y obsoletos. Varias voces ladinas “coletas” mencionan que sería mejor amurallar la ciudad de San Cristóbal de Las Casas para evitar que sigan entrando los “indios”; resultado de esta relación que llamo “intercultural forzada” es el miedo latente en los ladinos. Para sustentar el argumento anterior podemos leer uno de los subtítulos de la tesis doctoral de Gutiérrez Narváez (2013), “Malditos indios, los odio”, justifica todo lo anterior. No es la opinión de la tesista sino más bien es una de las múltiples voces de los “coletos” rescatada por ella. Cabe señalar que esta frase despectiva es sólo un fragmento de un corpus bastante amplio del trabajo etnográfico de Gutiérrez Narváez, que se sustenta en diversas entrevistas realizadas a gente pudiente de la ciudad citada.

Lo anterior ha provocado que prevalezca una lucha permanente de ideas contrarias. Una relación de dos o más logoi contrarios sirve para entender que compartir un contexto concomitante no significa armonía y entendimiento. Está claro que la propuesta dialógica sucede en un ambiente conflictivo como se da en Los Altos de Chiapas. Es una relación tensa y conflictiva entre dos logoi. Así que cuando los miembros de una cultura originaria mesoamericana se incursionan en el contexto académico les son inevitables la adopción de muchos elementos culturales de tipo “europeo o *jkaxlan*”. Como investigador nativo del pueblo empleo un discurso académico de esta orientación, hacerlo en *bats'i k'op* implica un doble esfuerzo —aunque no imposible—, por lo mismo que los asesores no hablan esta lengua. De esta manera un investigador originario del contexto de

investigación se enfrenta a dos retos inevitables: poseer un dominio pleno de su propio idioma nativo, y del español como segunda lengua; incluso, de este último debe tener un dominio sistemático debido a que la academia es rigurosa.

Larráinzar en Los Altos de Chiapas

Mi intención no es hacer una amplia monografía de este municipio, pues suficiente información la encontramos en trabajos realizados desde los años cincuenta hasta tiempos recientes en el campo de la antropología social escritos por antropólogos mexicanos y por extranjeros. Larráinzar es un municipio que cuenta con sus propios rasgos culturales que le hace diferente a los otros municipios de Los Altos de Chiapas. Después del 1° de enero de 1994 es conocido en el contexto nacional e internacional al convertirse sede de los Diálogos de Paz entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y por la posterior firma de los ya muy conocidos Acuerdos de San Andrés el 16 de febrero de 1996. Por ser bastión principal del EZLN, a unos 15 kilómetros de la cabecera municipal se ubica Oventik, sede del Caracol II y de la Junta de Buen Gobierno (9 de agosto de 2003). Como todos los municipios que conforman Los Altos de Chiapas, Larráinzar se ubica en una zona geográfica bastante accidentada y escarpada con una altitud media de 2,100 metros sobre el nivel del mar y de superficie territorial 171.24 km². Tiene un clima promedio de 15 °C. Colinda con los municipios El Bosque, Chamula, Bochil, Ixtapa, Santiago El Pinar, Aldama y Chenalhó. Es uno de los 18 municipios que conforma la región, así como se incluye entre los 122 que componen Chiapas.

La lengua que se habla es el *bats'i k'op* o tsotsil, lengua franca por ser el principal medio de comunicación cotidiana, ya que se ha venido transmitiendo de generación en generación. Después de liberarse de la dominación *jkaxlan* en 1974, la cabecera municipal llamada *jteklum* ha servido de escenario permanente de convivencia entre los propios habitantes. No obstante, las condiciones sociales, económicas, políticas y los medios de comunicación han cambiado radicalmente. Ahora se puede llegar en tan sólo 35 minutos desde San Cristóbal de Las Casas. Asimismo, tiene una fácil comunicación con los municipios vecinos. En lo que respecta a la educación, cuenta con los niveles de preescolar, primaria, secundaria y preparatoria. Por la cercanía a San Cristóbal muchos jóvenes han tenido la oportunidad de formarse profesionalmente. Paradójicamente, estas oportunidades profesionales han causado desarraigo cultural, considerado mal necesario, teniendo en cuenta los desafíos complejos del actual contexto social y político a nivel nacional e internacional.

En una investigación etnográfica con rigor académico no puede pasar desapercibida la tradición oral. Los testimonios de los eruditos en materia oral deberían ocupar el primer escenario etnográfico. Es así como en este trabajo de investigación llevado a cabo en el municipio de Larráinzar se privilegian las voces y testimonios de los especialistas en el terreno discursivo ritual y social. A continuación se describe de manera sucinta la participación de algunos de los especialistas que intervinieron directamente en las diferentes etapas de la investigación etnográfica. Por ejemplo, los testimonios de Bartolo Ruiz Hernández ya póstumo, pues la entrevista se llevó a cabo en el mes de enero de 2002 y la persona falleció en febrero de 2009; era un connotado *j-ilvanej* o médico tradicional no solamente de Larráinzar, sino que también abarcó otros municipios de Chiapas. Puedo señalar con toda convicción que sus testimonios rituales médicos ocupan uno de los principales ejes metodológicos de este trabajo. Andrés Gómez López, quien era erudito en los discursos rituales y un ilustre *jnakavanej*, falleció el 6 de octubre de 2014, cuando apenas habíamos terminado el trabajo de recopilación oral. Su legado y sus aportes rituales permanecerán en este trabajo de investigación.

La participación de Manuel Díaz Pérez como destacado *jnakavanej* fue determinante en la elaboración de este trabajo. Nuestros encuentros se dieron en diferentes tiempos, considerando sus múltiples compromisos; los míos como etnógrafo se ajustaron a su agenda ritual. En concatenación con los testimonios rituales de Manuel se encuentra la colaboración de Lucas Díaz Díaz, quien es un especialista en la pronunciación de los discursos en diferentes espacios. Su aprendizaje fue gracias a los diversos cargos que ha venido desempeñando desde muy joven. Finalmente, la colaboración de Manuel Núñez Pérez, complementa el trabajo de investigación. Manuel es considerado un líder social y uno de los principales protagonistas de los eventos sociales iniciados en 1974 hasta el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994.

Los capítulos

Este trabajo inicia con el *Contexto histórico y cultural del discurso ritual* consignado en el primer capítulo, donde se hace un análisis sucinto de la historia colonial de los cargos tradicionales por tratarse de que el cabildo fue resultado de la imposición del sistema colonial. Desde el inicio del dominio español en el siglo XVI los sistemas de cargos mesoamericanos fueron tomando nuevas prácticas. En la actualidad los cargos que se desempeñan sirven como un medio de aprendizaje de los géneros discursivos con rasgos coloniales y mesoamericanos. Considerando el orden diacrónico de este primer capítulo de la investigación también se hace una crónica breve de los trabajos

etnográficos realizados en el pueblo desde la década de los cincuenta hasta la actualidad (por cierto, son muy pocos).

Para entender los significados rituales de cada género discursivo es imprescindible ubicarlos en el contexto mesoamericano, en el colonial, así como en el actual. Esta premisa se sostiene en los trabajos realizados por la historiadora Gudrun Lenkersdorf, quien ha realizado un amplio estudio de los cabildos indígenas del Chiapas colonial del siglo XVI. Asimismo, en la parte superior de la primera página del primer capítulo aparece como epígrafe una profecía del *Chilam Balam de Chumayel* con año de publicación en 1998, dicha profecía se remonta a la época mesoamericana, articulándose tanto en su temporalidad como en la espacialidad de este capítulo.

En todo trabajo de corte antropológico se hace necesario considerar una orientación teórica y metodológica. En el segundo capítulo, *Teoría y método*, se describe —como ya se dijo *grosso modo* en líneas anteriores— la teoría dialógica y del *Análisis del discurso* de Mijaíl Bajtín, que se encaja perfectamente en el contexto de investigación. En una de sus propuestas teóricas se señala que “En un encuentro dialógico, las dos culturas no se funden ni se mezclan, cada una conserva su unidad y su totalidad *abierta*, pero ambas se enriquecen mutuamente” (1999: 352), sin perder de vista la presencia de conflictos y comprensión de ideas y logos. Asimismo, este filósofo sostiene que la lengua se construye mediante enunciados. Es una categoría que permite analizar los géneros discursivos rituales en esta tesis de doctorado. Por otra parte, también se consigna el enfoque metodológico empleado, cobrando especial importancia el método etnográfico, típico de la antropología.

En el tercer capítulo se comparte un estudio y análisis conceptual, semántico y etimológico de varias palabras, elementos clave en la construcción de las identidades y de la relación *yo/otro*. Como el título del capítulo indica, *Discursos de identidad*, a lo largo de la historia de dominación *jkaxlan* en la región de Los Altos de Chiapas, pero particularmente en Larráinzar, se han construido vocablos del *bats'i k'op* que sirven para nombrarse a sí mismos. Por otra parte, para nombrar al *jkaxlan* hay una connotación semántica propia. Desde la perspectiva filosófica, los tsotsiles se autonombran *bats'i viniketik-bats'i antsetik*; y a su lengua, *bats'i k'op*. A los ladinos o mestizos en general se les dice *jkaxlan*, y a todo lo que se relaciona con su cultura.

Hay una secuencia metodológica con el cuarto capítulo intitulado *Análisis conceptual del discurso*. Aquí se examinan, de manera exhaustiva, varios elementos conceptuales que han servido de punto nodal en la construcción del hombre y la mujer. Como se constata, esta construcción sigue un largo proceso donde el *ch'ulel* es determinante. Después será complementada con el *smelol* y

mantal, pues practicando y poseyendo estos dos grandes atributos se puede alcanzar el tan anhelado *lekilal kuxlejal* “bienestar o buen vivir”. A todo lo que se consigna en este capítulo —conectado con los discursos rituales—, así como en los capítulos subsecuentes, se le llama *stalel kuxlejal* “cultura”. Se puede decir que los conceptos que aparecen en estos dos capítulos se sustentan en la premisa de que son construcciones ancestrales que han marcado la vida y existencia. En cada diálogo serio y bien elaborado, los vocablos aludidos fungen como ejes transversales para la construcción del hombre y de la mujer.

Se encuentra sustento teórico y etnográfico de este trabajo de investigación en los capítulos quinto y sexto. El quinto capítulo nombrado *Nichimal k'op. Análisis del discurso ritual* constituye la parte central del trabajo. Aquí se analizan profundamente varios discursos o rezos denominados *k'op*, así también los contextos de enunciación de cada género discursivo. Se hallan discursos que se pronuncian en tres escenarios básicos: el cabildo, la casa ritual y la iglesia católica. Estos discursos son los que pronuncian los llamados *jnakanvanejetik* y otros especialistas que han desempeñado cargos de alto rango. Estos discursos o rezos se llaman *ak' riox* y *krasia*; hay otros rezos para la solicitud de bienestar. Asimismo, en los trabajos etnográficos pude rescatar los discursos de matrimonio, que antaño alcanzaron alto significado en la pedida de la mujer. Cuando el hombre y la mujer jóvenes se unían en matrimonio era sinónimo de *snup-xchi'il* “pareja-compañera”. Es decir, se puede entender como *bats'i vinik* y *bats'i ants* “hombre y mujer diestros, verdaderos o auténticos”, cuando encuentran pareja.

Para que sea considerado *lekilal kuxlejal* es imprescindible gozar de buena salud, tanto en lo físico como en lo espiritual. En la parte final de este capítulo se incluye la función trascendental de los *j-ilvanejetik* o médicos tradicionales. También su estudio etimológico, conceptual y semántico de cada uno de los vocablos que se enuncian en cada rezo curativo. El concepto de enfermedad y muerte, como una condición natural de todo ser humano, se yuxtapone con la función de los médicos tradicionales porque son ellos los que intervienen para tratar las enfermedades del cuerpo y del *ch'ulel*. De ellos depende la buena salud física y espiritual de sus pacientes. Al poner en práctica estos conocimientos se cumplen cabalmente las ordenanzas reveladas en sueños.

Finalmente, el sexto capítulo, *J-a'mtel jpatan: Los cargos tradicionales*, tiene como escenario el cabildo. Desde aquí se construyen y se forman a los que habrán de desempeñar diversos cargos y jerarquías. Se puede interpretar como la gran universidad de formación ritual. Aquí egresan los grandes eruditos de los géneros discursivos. Desde temprana edad inician el primer cargo —ya sea civil o religioso— hasta llegar al último cargo, a saber: alcalde mayor o mayordomo mayor. En este

orden de cosas la nomenclatura *j-a'mtel jpatan* se traduce de manera literal como “trabajador tributo”, empero, en términos rituales, se traduce como autoridad.

En los sistemas de cargos merece particular importancia la función de los *jnakanvanejetik*. No será posible cumplir de manera precisa y cabal dichos cargos sin la intervención directa de estos personajes. El cargo de alférez, que se cumple en diversas fechas conforme al calendario gregoriano y mesoamericano, complementa el *j-a'mtel jpatan*. Forman un trinomio ritual conceptual de los géneros discursivos: *jnakanvanej-j-a'mtel jpatan*-alférez. Sin embargo, tampoco se puede entender si no se considera esta segunda trilogía: *ch'u'lel*-cargo-edad. Esta triada no es una invención azarosa sino que representa la formación gradual de los que habrán de ser representantes y guías del pueblo.

El etnógrafo nativo: experiencia personal y académica

Soy oriundo del municipio de Larráinzar, enclavado en la región serrana de Los Altos de Chiapas. En aquel municipio se fomentan y se recrean diversas prácticas culturales heredadas de los primeros *totil me'iletik* “padres y madres” que habitaron aquellas tierras altas desde la época mesoamericana precolonial. Como todos los pueblos originarios de México, Larráinzar tiene una cultura particular que ha marcado su propia identidad como grupo. Es una identidad compleja y dinámica debido a los cambios continuos que suceden desde el actual contexto político nacional. La presencia de la cultura ajena es inevitable. Desde mi niñez aprendí a hablar el *bats'i k'op*, y en este idioma aprendí a nombrar las cosas que me rodeaban. Cuando apenas tenía 10 años de edad ya participaba en las diferentes fiestas del pueblo. Así comencé a escuchar los discursos rituales que pronunciaban los especialistas. Todo quedaba en la mera audición. No había un aprendizaje sistemático. Los significados conceptuales y semánticos de estos discursos quedaban fuera de mi repertorio intelectual.

La estigmatización negativa hacia los miembros de los pueblos originarios ha sido un obstáculo para trazar su propia meta. Frases coloquiales como: “qué dirán”, resonaban en mi mente. Esta frase coloniza mentalmente. Como consecuencia de esta colonización mental muchos jóvenes optan por no seguir preparándose profesionalmente. No se atreven a desafiar a la cultura de la alteridad *jkaxlan* por temor a ser discriminados. Paradójicamente, la reproducción inconsciente de los elementos culturales ajenos “es el pan de cada día”. En los intercambios comunicativos cotidianos en *bats'i k'op* la interferencia del español es notoria. No obstante, cuando se entabla una comunicación en español la interferencia del *bats'i k'op* es nula. Como dijera la nana de Rosario Castellanos, en su *Balun Canan*, “El español es privilegio nuestro. Y lo usamos hablando de usted a

los superiores; de tú a los iguales; de vos a los indios” (1961:39. Con esta premisa entendemos que las interferencias del español en las conversaciones en *bats’i k’op*, se acepta que es una lengua de privilegio y de prestigio, en cambio, el *bats’i k’op*, no.

Siendo miembro del grupo en estudio me era difícil distinguir entre lo propio y lo ajeno; pues ambos me eran familiares. Desde que tuve uso de razón el panorama cultural de Larráinzar era diferente. Los discursos rituales pronunciados por los especialistas elegidos *ex profeso* tenían más arraigo en la población, pues, en cada festividad todos participaban con mayor entereza. Ahora sólo queda reservada a un reducido grupo de hombres y mujeres que tienen mayor participación en el pueblo. Nunca cruzó por mi mente que en el futuro iba a convertirme en un etnógrafo de mi propio pueblo. “De haberlo sabido hubiera reunido toda la información para una investigación etnográfica posterior”. Esta experiencia me dotó de dos herramientas fundamentales: hablar el *bats’i k’op* y mi cercanía con mis principales colaboradores en el trabajo etnográfico. De esta manera puedo asegurar que la información contenida en esta tesis de doctorado es de primera mano; no hubo mediador alguno. Sin embargo, para llegar a la academia, tuve que romper ciertos prejuicios culturales para poder afrontar a la alteridad universitaria. Para lograrlo tuve que abandonar mi terruño para hacer un viaje *exotópico*. Sólo así pude investigar lo propio mirando con los ojos ajenos. En mi caso particular, “soy sujeto investigador y sujeto investigado”. La relación *yo/otro* encuentra lógica en este proceso etnográfico.

Mi formación pedagógica y antropológica, así como mi propio interés influyó en el aprendizaje de las cuatro habilidades de mi lengua: hablar, escuchar, leer y escribir; y, sin ser lingüista, conozco el alfabeto y la gramática del *bats’i k’op*. Esta tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos reafirma mis propios conocimientos etnolingüísticos y culturales. Es una tesis que muestra los resultados de mis trabajos etnográficos llevados a cabo en el municipio de Larráinzar. En las conversaciones directas con los especialistas en la materia —mis propios coterráneos— pude apreciar aquellas riquezas rituales construidas desde tiempos ancestrales, pero que siguen vigentes en la actualidad. Por este material documentado, puedo afirmar que esta faceta de la cultura de Larráinzar permanecerá por bastante tiempo.

Capítulo 1

Contexto histórico y cultural del discurso ritual

“Medido estaba el tiempo en que alabarán la magnificiencia de Los Tres
Medido estaba el tiempo en que pudieran encontrar el bien del Sol
Medido estaba el tiempo en que mirarán sobre ellos la reja de las estrellas
(...) No había ya buenos sacerdotes que nos enseñaran,
Ese es el origen de la Silla del segundo tiempo
Del reinado del segundo tiempo”.

El libro de Chilam Balam de Chumayel, 1998, p. 58.

1.1 Breve historia colonial de los cargos

Han pasado más de 500 años de aquel encuentro de dos mundos diferentes, o como le han llamado de manera equivocada, “El descubrimiento de América”. De hecho, poco tiempo después de este encuentro el panorama se volvió dramático para todos los pobladores mayas mesoamericanos de ese entonces. Cambió de manera radical su sistema de vida. La conquista se dio tanto por la vía militar como por la espiritual. Lo dramático encuentra su explicación porque en la actualidad las secuelas son manifiestas. Se puede decir que “aquella cultura venida de ultramar llegó para quedarse”. Para bien o para mal, dos de estas prácticas coloniales —El cabildo indígena y la Iglesia— se adecuaron a los procesos identitarios de los primeros pueblos mesoamericanos. En aquel momento de mayor efervescencia sus valores identitarios estaban en riesgo. Sin embargo, la intervención oportuna de los hombres inteligentes y sabios; quienes eran expertos en los discursos que se pronunciaban en esa época, sirvieron de baluarte para la supervivencia de la identidad.

En los capítulos subsecuentes se apuntará con mayor detalle que en los Altos de Chiapas, los *jnakavanejetik*, los *j-ilvanejetik* y otros especialistas —de lo religioso y lo político— supieron ensamblar adecuadamente sus propias prácticas rituales ancestrales. Tal adecuación recae en dos instituciones coloniales que marcaron el destino de estos pueblos: el cabildo indígena y la Iglesia. En estas dos instituciones se fomentan de manera cotidiana y con mayor ahínco diversos géneros discursivos rituales y sociales. En dichos discursos se emplean lenguajes rituales mesoamericanos pero con una clara manifestación de los católicos.

En el actual contexto sociopolítico regional y estatal, el Cabildo indígena tradicional, es catalogado como el espacio donde se fomentan aquellos discursos mesoamericanos; el Estado le

llama usos y costumbres; que, dicho sea de paso, ha sido tema de interés por la Antropología de Los Altos de Chiapas. La mayoría de los elegidos a ocupar un cargo optan por aceptar sin mayor resistencia —en contraste con lo antaño— por lo mismo que saben que reciben una remuneración. En cambio, en el Cabildo o Ayuntamiento constitucional, los interesados a ocupar el cargo de presidente municipal constitucional buscan beneficios personales. El enunciado: “Quiero ser presidente municipal para ayudar a mi pueblo” se ha vuelto un eslogan y una “frase célebre” a nivel local y regional.

A partir de lo anterior y con la adopción del nuevo sistema político y religioso los cargos ancestrales comenzaron a practicarse con rasgos católicos, pero sin abandonar lo propio. Se conoce que después de 1545 —año en que llegó a Chiapas el grupo de dominicos encabezado por Fray Bartolomé de Las Casas— esta religión ancestral ya no se practicaba públicamente por temor a castigos severos. Se practicaba en la clandestinidad. De manera gradual, aquella creencia dual del Sol y la Luna, la creencia de un sólo Dios cobró mayor importancia, posteriormente de el santo católico, ahora, el santo patrono local; sin menoscabo de las otras deidades de menor importancia, como los dueños de los espacios encantados. Además de la importancia que tiene este patrono católico coexisten otros santos de menor importancia pero que tienen sus propios atributos. Asimismo, no puede pasar desapercibida la creencia de los antepasados que habitaron esas tierras desde tiempos lejanos, así como de otras entidades sobrenaturales mesoamericanas. Aquí se justifica que en los discursos rituales que pronuncian los especialistas todavía se hallan presentes terminologías originales, como Tierra, medio ambiente, semillas-sembradíos, entre otras.

Se puede decir que los actuales santos patronos de cada pueblo ocuparon el lugar de aquella pareja “protectora y creadora” por antonomasia: el Sol y la Luna para continuar existiendo. Tal vez sea la razón de que en los actos rituales no se tiene en mente de un santo católico. Particularmente en Larráinzar, es apóstol San Andrés (Véase anexo 2. Fotografía 1), y otras imágenes, tanto masculinas como femeninas, quienes ocuparon este espacio ritual. Como ejemplo se tiene a San Juan, San Pablo, San Martín, Santa Rosa, la Virgen de Natividad, entre otras. A pesar de tal suplantación podemos distinguir en los discursos rituales muchos sobreentendidos que hacen alusión de aquella dualidad creadora llamada en *bats'i k'op: snup-xchi'il* “su pareja-su compañera”. Esta dualidad ancestral constituye uno de los puntos nodales de todos los géneros discursivos rituales, es una muestra fehaciente de que todas las culturas mesoamericanas se encuentran cargadas de sobreentendidos, por ejemplo la expresión “siempre ha sido así”. En este sentido, *j-a'mtel jpatan* es

un concepto que puede traducirse como autoridades y se refiere a Cabildo, y, es parte total de los procesos identitarios actuales.

Parafraseando a Gudrun Lenkersdorf (2010) la labor de evangelización hacia los pueblos indígenas de Chiapas, fue posible por la puesta en marcha de la denominada “Política de reducción de pueblos”. La Corona española no fue de su agrado, pues el oidor Tomás López, quien visitó la provincia a finales de 1550, criticó las reubicaciones (2010: 159). Con esta reducción o agrupación de pueblos, la orden religiosa dominica facilitó la labor de conversión en católicos de todos los primeros habitantes de estos pueblos. Sin embargo, había dos posturas antagónicas. Por un lado, los frailes dominicos tenían la idea de conservar el antiguo sistema social: “conservar el liderazgo de los caciques o los ancianos”. En cambio, las autoridades españolas intentaban la formación de un nuevo sistema: “Los gobiernos municipales”. Con este antecedente colonial entendemos que los antiguos pobladores mesoamericanos vivían dispersos en sus propios territorios, organizados en pequeñas comunidades o parajes, como se les denomina actualmente.

En cada espacio donde se reunían los pobladores de aquellas provincias mesoamericanas pronunciaban sus discursos rituales expresados en cánticos, mismos que servían de canales de comunicación con aquella pareja protectora y creadora: el Sol y la Luna, como lo relata el fraile Francisco Ximénez (1965). Esta mirada sucinta nos invita a conocer aún más dicho abanico histórico colonial. Gudrun Lenkersdorf (2010), quien se especializó en formas de gobierno indígenas en el Chiapas colonial, confirma nuestro argumento. En su libro *Repúblicas de indios* nos ofrece una crónica sobre tales sucesos acaecidos en el siglo XVI. Muchas de las fuentes principales utilizadas por la autora son rescatadas de los archivos históricos, tanto nacionales como internacionales; por ejemplo, las del Archivo General de Indias de Sevilla (AGI) y en el de Guatemala, sólo por mencionar algunos. Entremos ahora en el contexto histórico colonial de este trabajo, que toma en cuenta el *discurso ritual*, cuyo contexto es el escenario de Larráinzar.

La duda que les asaltó a los primeros españoles llegados a tierras mesoamericanas, y sobre todo a las tierras mayas, fue que si los “indios tenían alma”. Una duda disipada casi 25 años después. Desde ese entonces efectivamente llegaron a la conclusión de que sí eran personas como ellos: con alma. Tenían sentimientos de dolor y de culpa; un lenguaje propio de comunicación, entre otras evidencias. Con la llegada de los dominicos, las prácticas rituales adquirieron nuevas dinámicas. En aquella magna región llamada Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala comenzaría, entonces, una ardua labor evangelizadora para convertir en católicos a todos sus

habitantes. El mismo Ximénez relata que sustituyeron aquellas antiguas prácticas, consideradas “idolátricas”, por las imágenes católicas.

Como se ha señalado *grosso modo* en párrafos anteriores, la intervención de los hombres inteligentes y sabios ancianos fue oportuna. Pudieron adecuarlo cabalmente a sus propias tradiciones ancestrales. Sólo por mencionar un ejemplo, y como se verá en otros capítulos de este trabajo, en todo género discursivo ritual es repetitiva la palabra *tixil*. Vocablo que hacía alusión al Sol, y ahora al apóstol San Andrés. Como apunta Gossen “El sol “Nuestro Padre”, es un símbolo primigenio e irreductible del pensamiento y simbolismo chamula. El concepto del sol abarca, a la vez, a la mayoría de las unidades del tiempo lineal, cíclico y generacional, así como también los límites y subdivisiones espaciales del universo, verticales y horizontales” (Gossen: 1979: 52). Así, la idea de Gossen alude que las imágenes católicas sólo ocuparon el lugar de este protector pero que en el pensamiento ritual actual sigue vigente.

Con este breve preámbulo, entendemos que en toda la Provincia de San Vicente de Chiapa y de Guatemala fue a partir de 1555² cuando los españoles idearon una nueva forma de organización social y política: la conformación del cabildo indígena³. Con este nuevo sistema los españoles darían el golpe definitivo y tomarían el control de cada uno de los pueblos originarios. De esta manera, como menciona un fragmento de una carta de los misioneros dirigida al rey de España, citado en Gudrun Lenkersdorf, los indios “sufrieron más que en los tiempos pasados cuando fueron conquistados”. La misma historiadora confirma este aserto: “(...) se debió sobre todo al método violento empleado en la reubicación de los pueblos” (*op. cit.*, p. 90).

Con la instauración de los cabildos indígenas comenzaría la conformación de autoridades locales que ahora conocemos como autoridades tradicionales y constitucionales. Como se verá en el último capítulo, los *j-a'mtel jpatan* o “autoridades” se fundamentan en la premisa colonial. Incluso a los vocablos españoles solamente se les dio pronunciación en *bats'i k'op*. Para nombrar la sede del ayuntamiento se le dice *kavilto*, o sea, cabildo (Véase anexo 2. Fotografía 2). La misma expresión *kavilto* o Cabildo es sinónimo de *j-a'mtel jpatan*. A los cargos de diversos rangos de igual manera reciben nombres españoles. Para citar un ejemplo, a los regidores, *rejroletik*. A los alcaldes, *alkalteetik*. A los síndicos, *sintikoetik*. Con estos vocablos del castellano —como lo plantea Bajtín— se convirtieron en enunciados que, con el paso del tiempo, se construyeron diversos géneros discursivos rituales. Como no les quedaba otra alternativa, los mismos especialistas en rituales pudieron adecuar a sus antiguas creencias y prácticas organizativas.

² Véase *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI* de Gudrun Lenkersdorf (2010).

³ Véase *Formas de gobierno indígena* de Gonzalo Aguirre Beltrán (1991).

Cabe señalar que los primeros gobiernos indígenas conformados en cabildos tuvieron su origen en la Audiencia de los Confines en Guatemala. Es claro que la jurisdicción de esta audiencia ocupaba todo lo que hoy es Chiapas, que más tarde se concretiza en este territorio Chiapaneco colonial. Parafraseando a Gudrun Lenkersdorf, en la provincia de Chiapa estos cabildos indígenas comenzaron a funcionar en la década de 1560. Como nos podemos dar cuenta hubo una demora en contraste con la Nueva España. Según dos factores principales: algunos miembros de la Audiencia de los Confines lo consideraban no funcional porque decían que los indígenas eran incapaces de practicarlas. El otro, la Orden de Santo Domingo se oponía a gobiernos indígenas por juzgar que la obra de evangelización requería un poder local centralizado en una sola persona” (*ibidem*, p. 127). De esta breve descripción contextual histórica podemos deducir que dichas políticas reduccionistas no siempre se implantaron de forma armónica, por lo mismo que tanto los españoles seculares como los frailes dominicos perseguían cada quien sus propios intereses.

Podemos conjeturar que debido a las condiciones geográficas y topográficas de la región de Los Altos de Chiapas las prácticas de las formas de gobierno ancestrales no fueron exterminadas en su totalidad, en contraste con otras regiones de Chiapas. La antropología aplicada de la primera mitad del siglo XX nos ofrece una información fehaciente sobre este particular. Es el Instituto Nacional Indigenista (INI) quien funda en 1952 el primer Centro Coordinador Indigenista Tzeltal Tzotzil en San Cristóbal de Las Casas. A partir de entonces se construyeron las primeras brechas y carreteras que conectarían San Cristóbal de Las Casas con los pueblos aledaños. Como aseguran los especialistas en los discursos rituales, antaño se acudía a las cuevas y cerros para solicitar alguna petición. Ahora —dicen ellos— se acude a la iglesia a solicitar todo tipo de petición al apóstol San Andrés.

El cambio del escenario discursivo no significó la desaparición de aquellas prácticas porque se conservan muchos rasgos mesoamericanos. Esta conservación se evidencia que cuando se construye una casa se le pide permiso al dueño de la tierra para que los habitantes de esta nueva casa vivan en paz. Es así como en las postrimerías de la conquista las prácticas rituales de los pueblos originarios estaban en su apogeo y seguían vinculándose con estos espacios geográficos. Una prueba de ello es el antiguo *Sakil Ch'en* o *Sakam Ch'en* de los Pobres (Véase anexo 2. Fotografía 3). En ese antiguo poblado ya se celebraban fiestas rituales con apego al culto del Sol y la Luna.

No es casual que en todos los sistemas de cargos tradicionales y constitucionales de la región tsotsil y tseltal de Los Altos de Chiapas se siga conservando un gobierno teocrático. Este sistema de gobierno se mueve en un escenario de práctica espacial y temporal. La figura del apóstol San

Andrés, como patrón de Larráinzar, es axiomática. La iglesia católica ha servido de escenario por excelencia para recibir o entregar los cargos. No obstante, antaño los pueblos mayas en general disponían diversas formas de gobierno que no eran uniformes. Incluso, como nos narra de nuevo Gudrun Lenkersdorf, “Los mayas no tenían una forma de gobierno propia, invariable a lo largo de los tiempos y espacios. (...) aunque los principios básicos de su concepción del mundo subsistieron durante milenios” (*ibídem*, p. 129). Este argumento tiene relación con el testimonio de Nicolás Hernández López⁴ cuando afirma que “(...) anteriormente nuestros compañeros fueron objetos fáciles de dominación por lo mismo que no tenían una organización sólida. Cada quien andaba de forma separada”.

Se puede decir que la agrupación de pueblos y el sistema de gobierno coloniales se pueden calificar como “positivo”. Una justificación de esta inclinación positiva es que ahora mantienen una unidad sólida y permanente. Como dicen los refranes populares: “no hay mal que por bien no venga” y “no hay mal que dure cien años, ni cuerpo que lo aguante”. Si se realiza una adaptación a las actuales transformaciones sociales y políticas podemos entender que después de 1974 —año en que los *jkaxlanetik* o ladinos abandonaron Larráinzar— aquel centro ceremonial llamado *jteklum* fue ocupado de manera definitiva por sus primeros habitantes: fruto de la unidad entre sus habitantes.

Con el transcurso de los tiempos este sistema colonial fue ocupando su propio escenario de práctica. Sin embargo, los diversos nombres coloniales de estos sistemas de cargos se adecuaron a sus propios procesos identitarios. Para estos mismos nombres coloniales, Craveri dice que “(...) hay que superar los obstáculos semánticos, ya que la traducción no significa sólo la transcripción de un código lingüístico a otro, sino también la comunicación de una visión del mundo (...)” (2013: XIV). A manera de ejemplo, podemos encontrar que *apoxtol*, *martoma*, *alperes*, entre otros, son préstamos del español, a saber: apóstol, mayordomo, alférez, respectivamente. Estos vocablos ya son sobreentendidos o entimemas, a propósito de Voloshinov (1997). Son nomenclaturas que han pasado a ser categorías propias del *bats’i k’op*, legado de aquel *Gran tiempo* mesoamericano maya.

A manera de contextualizar el argumento anterior vemos que las condiciones geográficas escarpadas que caracterizan el asentamiento de los pueblos de la región de Los Altos de Chiapas no es resultado de los azares del destino, mucho menos de un error de elección. Por algo Aguirre Beltrán (1967) los catalogó de *regiones de refugio*. Antes de la conquista colonial, las toponimias en *bats’i k’op* y náhuatl de cada pueblo hablan por sí solas e indican esa relación intrínseca con los altos cerros o montañas. Pese a que este argumento, de las *regiones de refugio*, fue aprovechado por

⁴ Personaje clave del éxodo de los *jkaxlanetik*. Presidente municipal en el trienio 1974-1976. Entrevistado el 28 de agosto de 2002. En ese entonces tenía 64 años de edad.

el poder colonial para ejercer su dominio porque no son tierras fértiles para el cultivo. En estos espacios enigmáticos aún se guarda un gran número de creencias o mitos cosmogónicos⁵ que se asocian con los diversos discursos rituales médicos. A decir de los tseltales de Cancuc, estudiado por Pitarch (1996), los cerros o montañas que flanquean a los pueblos en cuestión son nombrados *ch'iibal* o *ch'iebal* en *bats'i k'op*, que, traducido al español, quiere decir “lugar de crecimiento”.

Las fuentes históricas coloniales relatan que al final del posclásico tardío chiapaneco las sociedades de habla *bats'i k'op* o tsotsiles, como se denominan ahora, se mantenían mediante una interdependencia socioeconómica de autosuficiencia y con una diversidad de formas organizativas sin llegar a un poder centralizado. Con estas formas ancestrales de gobierno los rituales eran manifiestos en los diversos géneros discursivos elaborados para la comunicación con aquella pareja creadora: el Sol y la Luna. Los llamados dueños de los espacios —aunque de menor importancia— también había una comunicación con ellos. Los discursos rituales que se pronuncian en los diversos espacios de enunciación son una clara muestra de aquella fusión entre la religión mesoamericana y católica. ¡Vaya que sí supieron fusionarlas muy bien! Según la historiadora Gudrun Lenkersdorf “los pequeños poblados de antaño constituían naciones sin estado centralista”; lo que ahora se practica es el resultado de aquella política colonial: “la reducción de pueblos” encabezados por los “cabildos indígenas”. Con esto concluimos con Gudrun Lenkersdorf, “En este patrón espacial de la ocupación territorial de cada nación autóctona se reflejan los principios organizativos de los mayas serranos del posclásico tardío: interdependencia y diversidad complementaria en vez de estructuras centralizadas en una sola cabeza y jerarquizadas según principios de subordinación” (*op. cit.*, p. 134).

En concordancia con lo anterior —a través de fuentes documentales y testimoniales—, desde la fundación de la actual cabecera municipal llamada *jteklum*, a finales del siglo XVI, hasta la actualidad, sus habitantes han enfrentado diferentes cataclismos. Por un lado, la larga dominación colonial y, por otro, la cruenta dominación *jkaxlan* o ladino local iniciada después de la segunda mitad del siglo XIX. Con todas estas adversidades se descubre algo importante: la permanencia de los discursos rituales. ¿Será que es el legado de este *núcleo duro* planteado por López Austin en 2001? Si los vendavales de la cultura de la alteridad *jkaxlan* no han podido desaparecerlos, entonces podemos vaticinar que los que generan dichos discursos rituales continuarán recibiendo su don en sueños extáticos.

⁵ Véase *Ideas y creencias de San Andrés Larráinzar* de Miguel Hernández Díaz (1997) y *Peregrinación de nuestros antepasados* de Juan López González (2003).

Estos discursos no se pueden escribir en papeles porque su principal medio para recibir o adquirir dicho don sigue siendo la revelación en sueños para luego quedar guardado en el contexto de la tradición oral. Después se perfeccionan en la práctica. Así se transmite de generación en generación. ¿Será esto también una analogía de la frase pronunciada por el subcomandante insurgente Marcos (ahora subcomandante insurgente Galeano), *La flor de la palabra nunca muere, aunque en sombras caminen nuestros pasos*? Es posible que —el susodicho subcomandante— por su conocimiento y contacto permanente con las culturas originarias se haya apropiado de esta importante faceta de los procesos identitarios ancestrales.

1.2 Los cargos como esfera de práctica

Una frase que funciona como unidad introductoria en todos los discursos rituales es *Sba ch'ul vinik, sba ch'ul jkaxlan, xchibal ch'ul vinik, xchibal ch'ul jkaxlan* “Primer hombre sagrado, primer *jkaxlan* sagrado, segundo hombre sagrado, segundo *jkaxlan* sagrado”. Son distintos nombres rituales que le dan al apóstol San Andrés, patrono del pueblo. Como se verá en todos los discursos que se analizan en este trabajo, la forma es reiterativa, sin embargo, se hace la aclaración que no es el resultado de un error tautológico o cacofónico sino que constituye un rasgo distintivo de estos géneros en particular. Esta reiteración de frases —como la anterior— en forma de paralelismos ofrece mayor elocuencia y mayor encanto discursivo; a partir de esta repetición adquiere un sentido didáctico y pedagógico ritual. Como se puede deducir, apóstol San Andrés es una herencia colonial que quedó acuñada en las mentes por mucho tiempo. Es más, ocupa el primer escenario en el panteón actual de Larráinzar.

Apóstol San Andrés es considerado el fundador de la cabecera municipal de Larráinzar llamado *jteklum* (Véase anexo 2. Fotografía 4). Ahora se le conoce con el nombre *yajval lum* “dueño del pueblo”. Esta idea de un primero y de un segundo es porque en la nave del templo católico se hallan dos imágenes de este mismo. Cada una de las dos imágenes tiene su propio alferez: alferez grande mayor y alferez grande menor. De igual manera sucede con las otras imágenes dentro de la nave, a saber: San Pablo, San Juan, San Antonio, entre otras. Aquí se dejan ver los vestigios míticos de aquella dualidad que caracteriza la gran civilización mesoamericana, en particular la maya. Sin duda es el legado de aquel *Gran tiempo* que permanece en el presente.

Las cabeceras municipales o centros ceremoniales, como los ha catalogado la antropología de Los Altos de Chiapas, se han convertido en espacios por excelencia para los encuentros festivos. Como se ha dicho *grosso modo* en el apartado anterior, religión y política forman un binomio ritual.

De esta relación intrínseca encontramos más datos en la obra antropológica de Ochiai (1985). Este antropólogo japonés ofrece sus investigaciones en su libro *Cuando los santos vienen marchando*. En la plancha de la plaza central del *jteklum* de Larráinzar se deja ver que entre la iglesia católica y la antigua sede del Ayuntamiento tradicional y constitucional, o sea el Cabildo, sólo hay aproximadamente 100 metros de distancia. Sin embargo, en el terreno discursivo ritual es uno sólo. Con la instauración del sistema de cargos, como institución local se cristalizaron los lenguajes discursivos con el fin de preservar la continuidad de los valores identitarios propios. Ahora, la actual sede del Ayuntamiento tradicional es el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena (Véase anexo 2. Fotografía 5).

Para entender mejor este complejo sistema de cargos ya Ochiai (1985) y Gorza (2006) han establecido una nomenclatura. Los cargos de diversas jerarquías sirven como medio de práctica permanente. Dicen los expertos que antes de ocupar un cargo o un don “el elegido sueña”. Podría decirse que el “sueño” funciona como sustento de todo discurso ritual. Los resultados de los diversos estudios que se han hecho sobre estos tópicos en particular no son una invención de etnógrafos y antropólogos. Por los tipos de lenguajes que se usan en estos discursos hacen que sea imposible de aprender o hacer réplicas. Son una manifestación externa y metafórica de aquellas palabras que brotan desde lo más profundo del alma y del corazón.

El mismo vocablo rezo o *k'op* se ubica en dos tiempos: diacrónico y sincrónico, donde cada discurso o rezo se pierde en el tiempo imaginario. Lo antiguo y lo nuevo hacen una intersección; sin embargo, en cada enunciación el especialista se traslada en tiempos primigenios e imaginarios en el que transitaron los primeros habitantes de aquel *Gran tiempo*. Los cargos civiles o religiosos son el lugar perfecto para externar todo lo que no se puede decir en la vida ordinaria común y corriente. Como han expresado con insistencia los especialistas, si el cargo es revelado en sueños, entonces, el elegido llegará a la cúspide de su carrera ritual: a Alcalde mayor. Por el contrario, si un cargo no se recibe en sueños, la persona puede fracasar en el intento. Incluso no recibirá el reconocimiento de sus coterráneos.

Lo que se consigna aquí es sólo una anticipación de lo que se va a hablar en el último capítulo. La ocupación gradual de los cargos va en concordancia con el aprendizaje de los discursos. De acuerdo con esta máxima: “Nadie nace sabiendo, pero se nace para ocupar cargos”, los elegidos inician ocupando el primer cargo desde temprana edad. Los cargos, que llamo *iniciáticos*, tienen dos escenarios de práctica: el cabildo y la iglesia. El *mayol* o policía, como primer cargo, lo ejerce en el cabildo. La esfera de práctica de un mayordomo es la iglesia. Se puede decir que son cargos que se

hacen por *ensayo y error*, y es donde el iniciado pasa la “prueba de fuego”. Sin embargo, estos primeros cargos no tienen que ser necesariamente una regla de oro porque hay excepciones. Aquí tiene que aparecer la posesión de un *ch’ulel* genuino. Dice el *jnakanvanej* Manuel Díaz Pérez: “El que tiene *ch’ulel* comienza a desempeñar el cargo de mayordomo o *mayol*”. El que atiende a este llamado en sueños cumple paulatinamente la voluntad y obediencia del apóstol San Andrés y del pueblo. Se puede dilucidar que estos cargos constituyen el primer ofrecimiento del pago de tributo a *balumil* “Tierra”, y al pueblo mismo. Aquí comienza a encontrar significado el sistema de cargos denominado *j-a’mtel jpatan*. Estos dos últimos vocablos tienen mayor explicación semántica en el sexto capítulo.

La mayordomía, como creación colonial, ha encontrado significado ritual en todas las áreas discursivas locales. Ahora forma parte de la identidad colectiva representada por este gran género discursivo: *j-a’mtel jpatan*. Como veremos en el capítulo sexto, los préstamos del español se conservan. Ahora en cada uno de los nombres coloniales se ha elaborado un amplio campo semántico eminentemente ritual. Asimismo, en cada uno de los discursos se pronuncia un conjunto de vocablos con significados rituales propios. La siguiente representación muestra la larga trayectoria que recorre una autoridad tradicional elegida por el pueblo y para el pueblo.

Mayol >Escribano >Regidor >Síndico >Gobernador >Alcalde

Como se aprecia, el cargo de Juez no está dentro de esta línea; es un cargo que se ocupa por elección muy particular y es trienal. No obstante, resulta de alta jerarquía dentro de este sistema. Como detallaremos en el último capítulo, el Juez Propietario encabeza el Ayuntamiento tradicional, llamado *j-a’mtel jpatan*. En este sistema político civil/religioso, lo colonial y lo mesoamericano se ensamblan a la perfección. Se acota que el que inicia su trayectoria no forzosamente tiene que comenzar con el cargo de *mayol* (cargo civil), pues puede iniciar con el de mayordomo (cargo religioso).

En el lado rigurosamente religioso los cargos también son jerárquicos. El primer cargo que se llega a ocupar es el de mayordomo de menor rango, y culmina con el de mayordomo grande. Es decir, el primero se ocupa en honor de alguna imagen de menor importancia ritual, por ejemplo, hay mayordomos de San Juan, San Pablo, San Martín, entre otros. En cambio, los dos mayordomos Grande mayor y menor son en honor al apóstol San Andrés, y pueden alternarse con los cargos civiles. Aquí presentamos su esquema lineal:

Mayordomo >Alférez >Capitán >Mayordomo Grande >Fiscal

Esta presentación no siempre sucede de forma lineal. Una persona que ha sido elegida en sueños (Véase apartado 6.1.2 del capítulo 6) puede alternar lo civil con lo religioso. Los que han recibido la facultad de poseer un *ch'ulel* genuino —de donde mana la inteligencia y la sabiduría— vemos que pueden llegar a ocupar el cargo de *mayol*/mayordomo/alférez, regidor/capitán, síndico/capitán, alcalde/mayordomo grande. Empero, el cargo de fiscal puede ser invariable y relativo con respecto a este sistema. Asimismo, la idea de presentar en el esquema el cargo de alférez es porque forma parte de los cargos religiosos; sin embargo, esto es relativo. Se puede ser alférez en el momento en que los regidores y el síndico así lo determinen; incluso si el que tiene el gusto de servir en este cargo, lo solicita. Habrá personas que se quedan solamente con este único cargo.

Con lo anterior, vemos que el testimonio del *jnakanvanej* Manuel Díaz Pérez —que se detalla en los capítulos cinco y seis—, acerca del riesgo que representa la desaparición de la función que él desempeña, esta representación lo confirma. Es decir, no está en riesgo de desaparecer; tal vez puede sufrir algunas adecuaciones de acuerdo con los actuales cambios en el contexto social y político. La idea de hacer una separación esquemática de estas dos trayectorias se da sólo por cuestiones metodológicas. En realidad ambos se mueven en una misma esfera de práctica discursiva ritual diacrónico y sincrónico.

Cada enunciación de los diversos discursos rituales sirve para establecer un diálogo con aquella *otredad* del santo católico, tanto en su forma tangible como en lo intangible. Es un *otro* que permea en todo círculo discursivo donde las entidades sagradas se mueven en ese tiempo antiguo y actual. Por un lado el hombre mortal se comunica con aquel *otro* configurado por esencias invisibles cuya manifestación adquiere sentidos metafóricos y muy polisémicos. Cuando se pronuncian los cantos rituales, el espacio se vuelve enigmático al cautivar los sentidos corporales. Son palabras que corresponden al mundo del *otro* para comunicarse con el hombre mortal.

En cada discurso ritual sucede una especie de encuentro dialógico con el *yo/otro*. Esta perspectiva dialógica —como apunta Craveri— “(...) constituye la respuesta a la búsqueda de la identidad cultural de los mayas (...). Su espiritualidad es el resultado de una continuidad temporal en un ambiente percibido como sagrado y humanizado por la intervención de los ancestros” (2012: 177 y 178). Estos ancestros pueden ser los *totil me'iletik* semisacralizados que ocuparon un espacio en el *Gran tiempo* mesoamericano maya. Con el anterior argumento, el tiempo se vuelve cíclico.

Los actuales *jnakanvanejetik* han ocupado el lugar de aquellos antiguos “padres y madres”. Incluso, ellos mismos desempeñan la función de *totil me’iletik* actuales. En este pensamiento subyace una cosmología del mundo etéreo donde cada lenguaje ritual se vuelve un *sobreentendido* que ha sido dado desde tiempos primigenios y que seguramente continuará existiendo en el futuro promisorio.

Es así como todo círculo discursivo tiene un punto de intersección. El cargo de capitán, o *kapitan karera*, es un periodo donde se concretiza el aprendizaje de estos discursos. Es un cargo que dura seis años. Podemos decir que es *sui generis* porque no tiene ninguna relación con el grado de capitán de un barco o el grado que se obtiene en el ejército. El candidato a ocupar este cargo es entrenado durante un año. Se entrena para ser un buen jinete, un buen *kapitan karera*. Si al término de un año aprende a montar bien a caballo indica que estará preparado para ocupar dicho cargo. Esta delicada encomienda la ocupa un grupo de seis elementos. Son seis años de práctica discursiva. Se aprende a escuchar y a pronunciar los lenguajes rituales. Así, cada discurso adquiere matices pedagógicos y didácticos por lo mismo que cada aprendizaje se torna significativo y repetitivo. Para tener una idea de este aprendizaje, un capitán puede pronunciar un discurso, en forma de diálogo, con un *jnakanvanej* —sin interrupción— por más de dos horas. Después recibe respuesta de su interlocutor con otro tiempo igual. En suma, un diálogo completo se puede prolongar más de cuatro horas. Es una forma de diálogo discursivo llamado *natil ak’ riox* “discurso prolongado”. El único recurso con que cuenta cada discursante es la mnemotecnia o memoria.

1.3 Larráinzar en los estudios etnográficos

Uno de los precursores de la etnografía, como descripción de la cultura mexicana, fue fray Bernardino de Sahagún. Con la ayuda de sus informantes, Sahagún registró los elementos más relevantes de la cultura de los antiguos mexicanos del centro de México. Leerle en su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1999) nos invita a descubrir diversos géneros discursivos cultivados por aquel enigmático pueblo guerrero por antonomasia⁶. Un libro de singular importancia escrito en el siglo XVI por este fraile franciscano para regalo de las culturas del mundo. A Sahagún se le deben a los primeros registros etnográficos de la cultura de los pueblos originarios del centro de Mesoamérica.

En la obra de Sahagún se encuentran registrados una gran gama de géneros discursivos rituales ampliamente estudiados por el historiador Miguel León Portilla, resumidos, creo yo, en el

⁶ Véase el capítulo I “Que habla del principal dios que adoraban y a quien sacrificaban los mexicanos llamado Huitzilopochtli”, en: *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Fr. Bernardino de Sahagún (1999).

huehuetlahtolli o la “antigua palabra”. Aquí encontramos analogías de significados discursivos en *bats’i k’op: nichimal k’op* “Discurso florido”. Aquellas antiguas palabras registradas por Sahagún se siguen recreando en cada esfera de las culturas mesoamericanas. Como bien lo señala León Portilla, al que forjaba discursos y con ellos enseñaba y persuadía se le llamaba *tlahtolmatini* “el que sabe acerca de la palabra” (2004: 27); semejante función desempeñan los especialistas en los discursos rituales y sociales de Larráinzar, denominados *jnakanvanejetik*. Con esta singular obra, a Sahagún se le considera pionero de la etnografía como disciplina descriptiva.

En el siglo XV, *Sakil Ch’en* o *Iztacostoc*, ahora Larráinzar, ya había adquirido un alto significado por tratarse de un centro ceremonial enigmático para sus propios habitantes. No es fortuito que la etimología de este vocablo se derive del nombre de un cerro o cueva. A manera de contextualización lingüística, *Iztacostoc* proviene del náhuatl *Istak-ostotl*, cueva o caverna blanca; *istak*, blanco; y *ostotl*, cueva. Con ello hacemos referencia a la cueva que se ubica en el primer asentamiento ancestral del actual poblado de Larráinzar. Desde la fundación del actual *jteklum*, a finales del siglo XVI, ha sido un espacio por excelencia para el encuentro de mis propios coterráneos. Después del asedio español, los *jnakanvanejetik*, los *j-ilvanejetik* (en los capítulos 5 y 6 se hace un análisis exhaustivo sobre estos dos vocablos en particular) y los otros poseedores de aquella singularidad inteligencia y sabidurías para pronunciar aquellos discursos rituales floridos o la *palabra fragante*, como la denomina Pitarch (2013), han adquirido mayor autonomía discursiva porque ellos mismos saben que su don solamente encuentra sentido en tanto sirven de interlocutor y mediador de su propio pueblo.

Los costos que se han tenido que pagar para que los discursos rituales continuaran cultivándose han sido elevados. Leer a Ximénez nos permite descubrir el concepto que tuvo de los habitantes de los pueblos de habla *bats’i k’op*. Los catalogó de “bestias con figuras de hombres con una actitud de bajeza y bestialidad, con colas y orejas de asno”. Este relato despectivo estaba estrechamente relacionado con los ritos y sacrificios que le hacían al Sol y a la Luna⁷, así como a los espacios rituales. Adoraban a los altos cerros ofreciéndoles incienso (1965: 707, 708 y 716). Evidentemente, este fraile carecía de todo conocimiento léxico, gramatical y semántico de los discursos rituales que se pronunciaban en cada acto solemne. Con ello indica que la estrecha relación que tienen estos discursos con los espacios naturales demuestra el origen ontológico de estas “antiguas palabras”, apuntado por León Portilla. No se puede definir una temporalidad de esta

⁷ Para los *bats’i viniketik-bats’i antsetik* el Sol es *jch’ultotik* y la Luna *jch’ul me’tik*. El primero “nuestro padre” y la segunda “nuestra madre”. No obstante, para este fraile eran simples astros que servían y sirven de lumbrera en el día y en la noche.

“antigua palabra”, sin embargo, su origen hasta la antropología del siglo XX en Los Altos de Chiapas hay una separación temporal muy distante. De este breve recorrido histórico vemos que el Proyecto Chiapas de la Universidad de Harvard aglutinó un buen equipo de antropólogos —en su mayoría extranjeros— que llegaron a la región de Los Altos de Chiapas a finales de la década de 1950.

De los interesantes estudios antropológicos que llevó a cabo este equipo de Harvard ninguno se interesó en enfocar su investigación en Larráinzar sobre el discurso ritual. Varios llevaron a cabo su investigación etnográfica en los poblados de Chamula, Zinacantán y Chenalhó. Otros, en los municipios tseltales de la misma región Altos. Algunos para investigar y conocer de cerca las labores indigenistas del recién creado Instituto Nacional Indigenista. Es así como en el municipio de Larráinzar, como contexto de práctica permanente de los discursos rituales, no se conoce una investigación antropológica con el enfoque que propongo: *El análisis del discurso ritual*. Los escasos estudios antropológicos que se han llevado a cabo en este contexto geográfico y cultural se enfocan al análisis de los conflictos interétnicos, que estuvieron en boga en todo el siglo XX; y que seguramente han marcado la historia del mismo municipio y de toda la región de Los Altos de Chiapas. Sin embargo, años posteriores al Proyecto Harvard, Ochiai y Gorza, rescataron algunos de los rituales aquí analizados pero sin entrar a su análisis conceptual y semántico.

Proponer una investigación antropológica en un contexto donde perviven los géneros discursivos rituales puede contribuir a comprender que la sociedad de habla *bats'i k'op* aún sigue con su propia dinámica ritual, como antaño, en concordancia con los actuales cambios sociales y políticos. Es, en este espacio, donde crean y recrean sus ancestrales estilos discursivos con una clara adecuación de elementos mesoamericanos y católicos. En lo que se refiere a las primeras investigaciones en Larráinzar, el antropólogo norteamericano William R. Holland resultó pionero. Sus primeras exploraciones en la región de Los Altos de Chiapas se dieron en 1956. Según narra en su nota de agradecimiento, “(...) la singularidad y la diversidad de su cultura me sedujeron y me infundieron el deseo de regresar para realizar un trabajo de campo”. Con este mismo interés, en el siguiente año, 1957, Holland comenzó su primera estancia en Larráinzar por un periodo de dos meses. Para cumplir un compromiso contraído, como alumno de doctorado de la Universidad de Arizona, cumplió una estancia en 1959 y 1960. Él mismo comenta que su estancia fue patrocinada por el National Institute of Mental Health of the United State[s] Public Health Service.

Como producto del trabajo etnográfico, Holland presentó su tesis doctoral en 1961 con el título *Highland Maya Native Medicine: A Study of Culture Change*; que se publicó en 1963 ya en

español bajo el nombre de *Medicina Maya en Los Altos de Chiapas: Un estudio del cambio socio-cultural*. Este estudio recopila —pero sin analizarlos— diversos géneros discursivos en el campo de la medicina. Son discursos para el tratamiento de diversas enfermedades del cuerpo y del *ch'ulel*. En esta oportunidad académica hago uso de algunos de estos discursos para enriquecer mi análisis conceptual y semántico de cada vocablo contenido en cada género discursivo ritual que se presenta en los capítulos consecuentes, cuyos escenarios son diversos: los curativos, la iglesia, la casa de autoridades, la pedida de la mujer, entre otros.

Desde otro enfoque antropológico, Kasuyazu Ochiai, de nacionalidad japonesa, comenzó su primera estancia en la cabecera municipal de Larráinzar el 3 de marzo de 1978. Entonces plantea un trabajo de campo para su tesis de doctorado en antropología por la Universidad del Estado de Nueva York en Albany. Ochiai llevó a cabo treinta meses de trabajo etnográfico, espacio temporal que le permitió escuchar de cerca diferentes discursos rituales intercomunitarios. Como producto de su estudio, finalmente presentó su tesis doctoral en 1983 intitulada *When the saints come marching in: inter-community public rituals among the Tzotzil Indians of southeastern Mexico*. En 1985, el Centro de Estudios Indígenas (CEI) de la Universidad Autónoma de Chiapas (Unach) la publica como libro bajo el título *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*. A mi parecer el trabajo de este antropólogo japonés tiene mucha relación con mi objeto de estudio, debido a que se basa en los discursos —sin analizar— que pronuncian los *jnakanvanejetik* y las autoridades de alto rango en los espacios y tiempos determinados *ex profeso*.

Asimismo, el italiano Piero Gorza llevó a cabo una investigación etnográfica con la misma importancia que las anteriores. Su viaje a Larráinzar en 1980 no tenía fines antropológicos, sino llegaba en calidad de turista extranjero. Como él mismo dice, “por mera curiosidad”, y por su paisaje “(...) llena de neblinas de la montaña, la lluvia de la tarde, el sonido duro de las palabras en tzotzil, el ‘cantadito’ del conversar, el sabor de las tortillas cocinadas en el fogón [comal y leña]; el olor del humo y el lodo que te impide cualquier salida” (2006: 5). Luego de interrumpir su estancia, no fue sino hasta 1991 cuando regresó al escenario aludido ya de manera sistemática. De 1993 hasta 1999 concretizó su trabajo de investigación; pero específicamente en 1997, con el doctorado en Ciencias Sociales en el Colegio de Michoacán (Colmich), se le presentó la ocasión para realizar su tesis doctoral. Entonces la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y el Colmich publican como libro *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas en los Altos de Chiapas*, en 2006.

El título metafórico del libro de Gorza indica en su contenido aquellos discursos rituales y sociales como puntos nodales para seguir ocupando aquellos espacios tangibles e intangibles un tanto imaginarios del llamado *jteklum*. Se sustenta en la premisa de que la riqueza cultural de este pueblo maya mesoamericano tiene un rostro holístico donde cada palabra y cada discurso ritual se mueven en aquel *Gran tiempo* mesoamericano diacrónico y sincrónico. De igual manera, las diversas tradiciones orales recopiladas por Jesús Manuel Hidalgo Pérez en el denominado *Tradición oral de San Andrés Larráinzar. Algunas costumbres y relatos tzotziles*, en 1985, la de Miguel Hernández Díaz, *Ideas y creencias en San Andrés Larráinzar*, en 1997, y la de Magdalena Gómez, *J-iloletik. Médicos tradicionales de Los Altos de Chiapas*, nos ofrecen algunos prototipos para nuestro análisis de los discursos rituales.

Sin duda, con estos pocos antecedentes del estado de la cuestión, el estudio propio del *análisis del discurso ritual* toma mayor relevancia por la orientación etnográfica *desde dentro*, o sea, desde lo *emic*. Los planteamientos teóricos y etnográficos de Bajtín, Malinowski y Geertz se emplean a la inversa. Siendo miembro del grupo sujeto de estudio me obliga a ubicarme como investigador y como sujeto investigado. Como lo apunta el propio Geertz, el etnógrafo no intenta convertirse en un nativo. Sin embargo, yo soy originario y me apasiona incursionar en mi propia lengua y cultura realizando labores etnográficas. Como se sabe, hablar la lengua y conocer la cultura del grupo de investigación no es suficiente para armar un trabajo por su misma naturaleza discursiva; es así como esta investigación se alimenta de diversas fuentes bibliográficas y de posturas teóricas y etnográficas tan fundamentales como el *análisis del discurso* y el método dialógico de Bajtín.

Capítulo 2

Teoría y método

“(…) el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna”

Bronislaw Malinowski, 1975, p. 24

2.1 Teoría del discurso ritual

En la *tradición oral* mesoamericana maya se oculta un vasto campo discursivo que ha sido construido desde tiempos inmemoriales. Cuando un etnógrafo se incursiona en las labores de investigación de estos tópicos puede toparse con dilemas y disyuntivas bastante complejos. Mi investigación *desde dentro*, o sea, desde lo *emic* permitió encontrarme a mí mismo como etnógrafo nativo. El partir de estos dos momentos metodológicos complejos —como nativo del pueblo y como etnógrafo— me condujo a descubrir que los géneros discursivos rituales tienen una continuidad en el tiempo y espacio donde dichos conocimientos rituales se presentan de una generación a otra. El planteamiento teórico que sustenta este trabajo de investigación es, como ya se comentó, el *análisis del discurso ritual*. El concepto de los géneros discursivos propuestos por el filósofo ruso Mijaíl Bajtín (1999) ocupan el primer momento teórico de lo que nos compete. Para este filósofo “(…) el lenguaje participa en la vida a través de los enunciados, (...) así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados” (1999: 251). Esta relación intrínseca encuentra sentido en los géneros discursivos rituales de los propios especialistas en cuestión. Cada discurso está cargado de un sinnúmero de vocablos que forman enunciados con significados conceptuales y semánticos rituales.

Bajtín fundamenta su teoría discursiva en dos conceptos fundamentales: la dialógica y los géneros discursivos. La teoría dialógica, tiene como finalidad analizar todas aquellas situaciones tensas de las culturas. Estas situaciones indican que no son una relación de armonía, sino una lucha de dos logoi. Para una buena concreción teórica, nuestro filósofo ubica su análisis desde dos géneros: el primario y el secundario. Los discursos primarios son los diálogos de tipo oral, de salón, cotidianos, entre otros. No obstante, los secundarios son determinados —intrínsecamente— en los lenguajes escritos, como en los géneros literarios, periodísticos, científicos (*ibidem*, p. 254). Con esta premisa teórica determinamos que el *análisis del discurso ritual* que nos ocupa se ubica en los

lenguajes primarios, donde lo dialógico encuentra significado en la comunicación que se entabla, en un primer momento, con aquella *otredad* del santo católico, o sea el apóstol San Andrés. Sin embargo, Bajtín incluye en su teoría una crítica de los estudios lingüísticos de Saussure (1994), en su ya clásico *Curso de lingüística general*. Para este lingüista —dice Bajtín— “(...) a menudo se presentan esquemáticamente los dos compañeros de la comunicación discursiva, el hablante y el oyente, se ofrece un esquema de los procesos activos del discurso en cuanto al hablante y de los procesos pasivos de recepción y comprensión del discurso en cuanto al oyente” (*ibidem*, p. 257).

De conformidad con lo anterior, los discursos rituales que se entonan en las ocasiones especiales adquieren figuras de diálogo con aquella alteridad perdida en el tiempo y espacio imaginarios de aquel *Gran tiempo* mesoamericano. Dicha alteridad sirve de interlocutor del hombre inmortal. Sucede una relación tácita con el *yo/otro* donde este planteamiento teórico se aterriza como géneros discursivos elaborados desde épocas prístinas. La idea ritual de la comunicación con la *otredad* del santo católico es meramente una readecuación de la cultura original mesoamericana. Parafraseando a Bajtín vemos que el mensaje es un elemento que construye una triada comunicativa por cuanto hablante-mensaje-oyente construye la comunicación discursiva a través de enunciados comunicativos, donde toda comprensión de un discurso, de un enunciado viviente, tiene un carácter de respuesta (*idem*). De esta manera, como *análisis del discurso ritual*, se manifiesta que el hablante se explaya de un modo profundo debido a que el contenido de cada discurso que pronuncia no es producto de su imaginación o invención azarosa, sino que nace como un medio de conexión del interior con el exterior.

Para lo anterior Bajtín dice que “Las fronteras de cada enunciado como unidad de la comunicación discursiva se determinan por *el cambio de los sujetos discursivos*”, es decir, por la alternación de los hablantes (...), asimismo “Un hablante termina su enunciado para ceder la palabra al otro o para dar lugar a su comprensión activa como respuesta. El enunciado no es una unidad convencional sino real, delimitada con precisión por el cambio de los sujetos discursivos, y que termina con el hecho de ceder la palabra al otro (...)” (*ibidem*, pp. 260 y 261).

Si hacemos un análisis conceptual y semántico de la teoría de Bajtín descubrimos que los diálogos de los especialistas son bastante extensos, en algunas ocasiones se prolongan hasta casi cinco horas ininterrumpidas. A simple vista se establece una especie de diálogo con un interlocutor presente de forma humana, sin embargo, cada contenido discursivo evoca significados rituales profundos cuya esencia comunicativa es con aquella alteridad del santo que tanto se ha reiterado. Respuestas que se manifiestan en el bienestar y la benevolencia obtenidas a partir de las primeras

semillas y sembradíos que transitaron desde tiempos ancestrales; por ejemplo, los primeros *totil me'iletik* “padres y madres”. Indica que aparte del diálogo entre dos seres humanos de carne y hueso se da un diálogo con un tercero, pero de rasgos inmortales e invisibles.

En congruencia con los planteamientos teóricos de Bajtín incluimos el estudio exhaustivo que realiza la también rusa Tatiana Bubnova (2006) sobre la teoría en cuestión. Textualmente esta investigadora subraya que “(...) Es en el proceso de la comunicación verbal, de la interacción con el otro, como uno se hace sujeto forjando su propio yo. El “yo” sólo existe en la medida en que está relacionado a un “tú”: “Ser significa comunicarse”, y un ‘yo’ es alguien a quien se le han dirigido como a un ‘tú’” “(...) El territorio del enunciado entendido como comunicación abarca no sólo lo dicho explícitamente, sino también la esfera del silencio significativo, de lo sobreentendido, de lo dicho, de lo no decible o lo inefable, etc.” (...) “El dominio del discurso incluye, pues, no sólo lo estrictamente vocalizado, sino también los gestos y las expresiones corporales, las pausas, las ausencias, las respuestas tácitas, los sentidos mudos” (2006: 102 y 105). Desde este lado teórico se establece una conexión con aquella *cronotopia* de raíces ontológicas cuya justificación semántica es porque está siempre ahí como el otro que lo complementa. Asimismo, como apunta Bubnova, en su análisis bajtiniano “La palabra que quiere ser oída y entendida, y sobre todo contestada. Como el bien de un libro consiste en ser leído (Eco), así el bien de una palabra es ser oída y contestada” (*ibidem*, p. 112).

Todo género discursivo ritual que se pronuncia en Larráinzar siempre encuentra una respuesta en dos momentos. La primera es la que se obtiene cuando el primer “orador” (*jnakanvanej* con *jnakanvanej* o con otra autoridad) entona sus primeras palabras, así se entabla un diálogo sonoro en las fiestas solemnes de cualquier época festiva del año. Es una respuesta entre hablante y oyente donde el mensaje es el discurso mismo. Aquí encuentra sentido teórico la triada comunicativa hablante-mensaje-oyente. Como lo expresa *grosso modo* Bubnova, estos fenómenos comunicativos tangibles se distinguen por su vasto contenido de sobreentendidos que se distinguen de una infinidad de manifestaciones, como aquellos gestos o expresiones corporales, así como el tono mismo que les dan a los discursos. Muchos vocablos no tienen significados traducibles como lo hace un buen diccionario.

Haciendo un análisis semántico de estos géneros descubrimos que el segundo momento de la contestación ya no es con el interlocutor humano sino con un tercero, es decir, con aquellas entidades presentes más allá de nuestras capacidades perceptibles, como el apóstol San Andrés, los *totil me'iletik* sacralizados y con aquella dualidad protectora ancestral: el Sol y la Luna. Entidades

sacras que suelen salir a relucir. Los elementos de interpretación hermenéutica y semántica evidencian que desde tiempos muy antiguos la palabra *tixil* es atributo particular del Sol. *Totil me'iletik* se pierden en los tiempos diacrónico y sincrónico por ser tan antiguos y tan actuales. Los primeros hombres y mujeres sabios que habitaron este espacio llamado Tierra o *balumil* son catalogados como tal; no obstante, los que ahora son ancianos sabios consejeros reciben este mismo título honorífico. En los capítulos siguientes se hace un análisis exhaustivo de este tema en particular. En cambio el apóstol San Andrés ha ocupado el primer escenario discursivo. A él se le ha otorgado la palabra ritual *tixil*. En sí, ha ocupado el atributo que se le rendía al Sol como protector ancestral.

Las aportaciones teóricas de Bajtín y de Bubnova adquieren un corte antropológico construido en diversos tiempos en Los Altos de Chiapas. Es así como este trabajo etnográfico ofrece elementos antropológicos desde la tradición oral con el fin de elaborar nuevos y propios mecanismos de análisis conceptual y semántico. La propia ubicación *desde dentro* o *émica* de nuestra investigación ofrece una respuesta de las aportaciones desde la exterioridad o *éticas*. Por ejemplo, en el contexto chol de Tumbalá, Chiapas, Alejos García (1994) comparte una investigación desde la *Etnografía del discurso agrarista*. En ella se interesa por el lenguaje que los propios choles han considerado como una expresión desde lo social, que pone atención en lo que decían sobre temas agrarios y el sentido que le daban. Para la comprensión de este discurso agrarista fue necesario adquirir una *competencia semántica* que tomó en cuenta el aprendizaje del idioma y la asunción como lenguaje social. El antropólogo guatemalteco hace uso de la discusión dialógica entre dos grupos polarizados: choles y kaxlanes.

En sus investigaciones construye nuevas relaciones entre el etnógrafo y los choles a partir del vasto universo discursivo agrario. La idea dialógica —dice Alejos— se finca en la participación directa con la *forma de vida*. Así pudo entender el pensamiento chol donde lo *kaxlan* no figura en el primer plano discursivo etnográfico, es lo chol lo que ocupa el primer escenario. En estos análisis del discurso encuentro una intersección con nuestro trabajo de investigación: *el análisis del discurso ritual*. El estudio etnográfico del discurso de Alejos es cercano a lo que nos toca investigar. Tanto la cultura chol como la tsotsil encuentran analogías por el simple hecho de pertenecer a la misma familia mayense. Las coincidencias teóricas son indiscutibles, pero no es así por su lejanía cronotópica y cultural.

Hay diferencias del estudio de Alejos con nuestro trabajo etnográfico en Larráinzar. Alejos ubica su línea de investigación de manera exclusiva en el *discurso agrarista*, o como se le llama en

bats'i k'op: lo'il. Un discurso que no pertenece al género ritual fragante del corazón, como lo apunta Pitarch (2013). Tanto el *discurso agrarista* como *lo'il* ocupan un espacio en las pláticas formales y serias donde los vocablos que se enuncian determinan, en buena parte, la identidad construida en el tiempo y espacio histórico y social ancestrales. El título principal de la obra de Alejos es *mosojäntel*. Vocablo que ocupa un amplio campo semántico y conceptual cuya etimología sustantiva quiere decir *trabajador mozo*; concepto que ocupa una época en que los choles fueron objeto de dominación y explotación flagrantes, siendo mano de obra barata de los finqueros cafetaleros alemanes. Nuestra investigación encuentra coincidencia al compartir una misma perspectiva de estudiar la cultura desde el ámbito del discurso pero con la diferencia de que nuestro trabajo se ubica en el análisis del discurso ritual.

El *discurso ritual* es sustantivo en nuestro trabajo de investigación en Larráinzar, como se aprecia en el título mismo: *nichimal k'op*. Un género discursivo ritual se concatena con aquellos géneros que se utilizan en los intercambios verbales cotidianos de forma seria y formal. Como en lo estudiado por Alejos, y como lo rescatado en mis trabajos etnográficos, sobresalen un vasto número de conceptos que se pronuncian en cada plática de tipo discursivo, llamado *lo'il*.

En el contexto etnográfico-antropológico-lingüístico de Los Altos de Chiapas el norteamericano John Haviland (1992), o como él mismo se llama *Xun jvabajom* “Juan músico”, ha realizado un trabajo serio sobre discursos rituales entre los tsotsiles de Zinacantán. Me queda claro que es difícil hacer un epítome de todo lo que ha llevado a cabo en este contexto, pues se ha interesado en aprender y estudiar el idioma de los nativos. No obstante, elijo compartir un artículo que considero interesante: “Lenguaje ritual sin ritual”.

Haviland comparte —en su texto— un análisis semántico y etimológico de rituales importantes. Con términos bajtinianos fundamenta su estudio en los géneros primarios y secundarios. En efecto, se trata de un entrecruce de lenguajes que incluye géneros rituales y no rituales. El lingüista dice que en una plática común o conversación natural también puede ser usado diversos paralelismos. Es decir, en una plática bien elaborada queda fuera toda expresión verbal coloquial y vulgar. Lo denomina en tsotsil, *lo'il no'ox* “una plática nada más”. Sin embargo, Haviland construye su propio análisis que llama “dobletes”, discurso en pares que puede ser pronunciado de forma elegante y emotiva, a saber: *ta yolon yok//ta yolon sk'ob, jmanvanej//jtojvanej* “bajo el pie, bajo la mano, el comprador, el pagador”, entre otros.

Sobre esta propuesta en particular apunta que en una charla “informal” con una amiga zinacanteca descubrió que “(...) Usaba las mismas frases paralelas que caracterizan el lenguaje

ritual del rezo del curandero, o las canciones religiosas que acompañan los bailes de las autoridades (...)" (1992: 432). He aquí dos ejemplos: *aboljba uk//utz utz jba uk* "yo también sufro, yo también estoy en la miseria" *jun yo'on ta slekin//ta xutzin; ti jset'e//ti jutebe* "Muy contentos disfrutaban, gozaban, del poquito, del pedacito". Esta aseveración coincide con nuestro estudio sobre el *análisis del discurso ritual* en Larráinzar. El contraste que encontramos entre *k'op* y *lo'il* es que el primero es entonado o cantado, y el segundo toma figura de un diálogo común. Sin embargo, ambos discursos comparten dos elementos: su seriedad y formalidad, terminados en dobles o paralelismos.

Es importante resaltar que el estudio de Haviland tiene mayor prioridad el lenguaje ritual terminado en paralelismos. Sin embargo, en el párrafo anterior lo ubica en contextos cotidianos no rituales; es decir, no en los rezos de los *j-ilvanejetik* y *jnakavanejetik* sino en el lenguaje social ordinario y espontáneo. El análisis del autor se fundamenta en tres argumentos donde resulta evidente el uso de estos dobles. Estos tres argumentos se sintetizan en el vehículo de lo *afectivo*. Así, parafraseando a Haviland: el habla paralela *expresa* un estado cargado de emoción en el hablante. Por ello este empleo de dobles tsotsiles puede *evocar* una carga emocional; y, finalmente, el uso de los dobles en los géneros secundarios funge como un mecanismo sutil y poderoso para *representar* los estados emocionales (*ibidem*, p. 433).

Es posible que sea un común denominador en todo género discursivo el empleo de *k'ak'al k'op* "palabras ardientes", evocadas desde lo más profundo del corazón, que Haviland (1992) llama *k'ak'al o'onil* "el corazón ardiente". Existe una similitud con nuestra investigación ya que sólo son pronunciados en ocasiones *ex profeso* para dialogar con aquella alteridad presente en todo género de discurso ritual. Desde la opinión de los mismos especialistas, el corazón tiene la capacidad de hablar. Como veremos en algunos párrafos de los capítulos subsecuentes, es común expresar frases con respecto a este órgano vital, por ejemplo: *k'uxi a vo'on* "qué dice tu corazón", *mu x-ilin a vo'on* "que no se enoje tu corazón", *li vinike xk'ak'ak'etajek yo'on* "el corazón del hombre está muy ardiente", *mume xk'ak'u'm a vo'on* "que no se caliente tu corazón", entre otros. Ejemplos como éstos aluden a que el corazón tiene la capacidad de dialogar y sentir.

Nuestro análisis teórico nos conduce a señalar que todo género discursivo ritual no es de uso en la vida cotidiana. Se desenvuelve en espacios rituales y formales bien delimitados. Tiene presencia en tiempos y espacios antiguos y actuales, cuyo único recurso para su conservación es el mnemotécnico. Las palabras se pueden representar gráficamente en papel pero no así sus entonaciones con sobrecarga de dobles. Asimismo, encontramos que todo discurso ritual tiene un recurso poderoso de autoridad verbal y extraverbal. El poder de la palabra que tiene cada

especialista lo ha obtenido en sus encuentros fuera de la vida consciente. Así indica una conexión y comunicación con aquella *otredad* de rasgos de autoridad audible. Estas palabras cargadas de autoridad son el medio para encontrar respuestas a sus peticiones: sanidad, bienestar, protección, entre otros.

2.2 Etnografía del discurso

En el proceso de interacción verbal con mis entrevistados no requerí de intérpretes y/o traductores, ya que el dominio de esta lengua y el uso de la hermenéutica como herramienta de interpretación me favorecieron para descifrar e interpretar los mensajes que se pronuncian en ocasiones especiales y cotidianas. Hablando de esta misma herramienta de interpretación teórica Beuchot, dice que “(...) es entendida como “(...) la disciplina de la interpretación de los textos ubicándolos en sus contextos. (...) [Donde] entra más la injerencia de la intencionalidad del lector-traductor (...)” (1995: 41 y 57). Con esta definición teórica se busca que los informes obtenidos en el campo de la etnografía, así como de las fuentes bibliográficas, no sean meros pretextos para la elaboración del trabajo.

Es incuestionable que los lenguajes rituales formen parte fundamental de los discursos de identidad de las mujeres y hombres expertos en la materia. En el proceso de investigación fueron seleccionadas las personas que han desempeñado y desempeñan funciones rituales, tales como los *jnakanvanejetik*, (Véase apartado 6.2 del capítulo 6), los *j-ilvanejetik* (Véase apartado 5.3.1 del capítulo 5), los *pasaroetik* (Véase apartado 6.1 del capítulo 6), y otros habitantes de mayor edad. Sus atributos, experiencias y el perfeccionamiento de sus conocimientos intelectuales y rituales fueron, gracias al tiempo y espacio que han ocupado en *sba balumil* “la faz de la Tierra”. Para un buen desempeño de sus funciones tienen que estar mediada por la posesión de un *ch’ulel* (Véase apartado 4.1 del capítulo 4) genuino y la edad. En el *sba balumil* está su escuela de formación y aprendizaje, porque sus servicios los prestan en el mismo espacio y tiempo de los *bats’i viniketik-bats’i antsetik* (Véase apartado 3.3 del capítulo 3) de Larráinzar.

La investigación enfocada al estudio de los procesos identitarios tiene un enfoque antropológico, y, la hermenéutica como herramienta de interpretación. Este enfoque me condujo a adoptar como método de investigación la etnografía. Desde hace varias décadas, o mucho más si se consideran los trabajos etnográficos de Sahagún, la antropología la ha adoptado como una herramienta metodológica de investigación por excelencia. Dicho método fue aplicado en el trabajo de campo, y, a partir de allí, puedo señalar que los usos y desusos de *nichimal k’op* “discurso

florido⁸ suceden en dos fases temporales, a saber: diacrónica y sincrónica⁹; o sea, han transcurrido y trascurren en el tiempo y espacio del *stalel kuxlejal* de Los Altos de Chiapas. Es decir, en los tiempos antiguos alcanzaron altos significados rituales; sin embargo, en pleno siglo XXI, sólo quedan reservados para los ancianos, *jnakanvanejetik* y en los actos ceremoniales. Lo diacrónico y sincrónico se manifiestan en el momento en que el tiempo y espacio mayas se fusionan.

Lo anterior demuestra que la aparición de la propuesta etnográfica de Malinowski¹⁰ ha superado el carácter sesgado de las investigaciones antropológicas en diferentes contextos sociales, por ejemplo, el indígena¹¹ en general. En otras palabras, la etnografía surgió como una respuesta a la producción de conocimientos científicos cerrados fuera del alcance de los grupos “objeto” de investigación, como lo señala el mismo Malinowski, “(...) una fuente etnográfica tiene valor científico incuestionable siempre que podamos hacer una clara distinción entre (...) lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena y, por otra parte, las deducciones del autor basadas en su sentido común y capacidad de penetración psicológica” (1975: 21).

De acuerdo con la propuesta malinowskiana, en este espacio, me propongo aportar un trabajo de primera mano donde las fuentes de información se convierten en primarias porque tienen una naturaleza original. Aquí no se trata de tener un control absoluto sobre la información obtenida en los trabajos de campo. Los lenguajes de los diferentes entrevistados serán escuchados en el contexto de la academia. En este sentido, como etnógrafo nativo asumo la función de representante de aquellos que no han tenido voz ni voto, sobre todo, de los que no han podido expresarse de manera abierta en el contexto de la *otredad*.

El principal apoyo metodológico de la etnografía es el trabajo de campo y el registro de lo que se observa en la vida del grupo en que se investiga. Sobresale en primer término la puesta en práctica de la observación participante; donde el etnógrafo se ubica en el lugar del *otro*. En el caso particular, como nativo del pueblo, mi participación sucede en dos espacios: en la exterioridad etnográfica y en la interioridad del pueblo. Esta ubicación del etnógrafo en la exterioridad sucede en

⁸ Sobre este tema véase *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana* de Helena Beristáin-Gerardo Ramírez Vidal (Compiladores) (2004).

⁹ Lo diacrónico sucede cuando los expertos en los rituales hacen referencia a un tiempo antiguo, “*ta vo 'nee jech to 'ox sna' xk'opojik li totil me 'iletike, ja 'to jel k'aluk ji tal ti chanjune*”, “antiguamente así sabían hablar los padres y madres, hasta que vino la educación cambió”. Lo sincrónico sucede en el momento en que estos mismos expertos en los rituales siguen pronunciando en los diferentes espacios ceremoniales; es decir, son tan antiguos y tan nuevos.

¹⁰ Véase *Los argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica* de Bronislaw Malinowski (1975: 19-42).

¹¹ En algunos casos uso el vocablo indígena como un caso general, tanto de Chiapas como de México, porque me es difícil nombrarlos a todos con su gentilicio local, como lo hago con el *bats'i vinik-bats'i ants*.

el contexto académico universitario porque allí me nutre de elementos teóricos y metodológicos adecuados para la construcción de un trabajo propio.

Es necesario dejar claro que como miembro del grupo donde realicé esta investigación trato de mantener un juego dialógico permanente y aplicar una etnografía con y desde el pueblo. La etnografía puesta en práctica tiene un origen desde lo *emic*, esto es, *desde dentro*. El diario de campo, las entrevistas, la observación, las grabaciones magnetofónicas, algunas filmaciones, entre otros recursos, en sí todo el *corpus*, fue trasladado y analizado en el escenario académico para que ocupe un lugar en la *otredad* y, posteriormente, regresará a la comunidad de origen con una visión enriquecida. Entonces, una de las técnicas aplicada en este método de investigación es la observación participante. Sin embargo, no hubiera sido posible si los elementos lingüísticos y culturales de mi pueblo no los hubiera adquirido desde mi niñez. En otras palabras, los lenguajes y discursos rituales llamados *nichimal k'op* siempre me han persuadido y cautivado los oídos; y con el apoyo del método hermenéutico y de los que entienden y saben interpretar sus significados rituales se favoreció la construcción de este trabajo.

Por otra parte, Geertz¹² ve el problema que enfrenta el etnógrafo al meterse en el interior de una cultura ajena; sin embargo, descubre cierta ventaja metodológica en los eventos que se dan entre el observador y el observado, o sea la información que desea conocer el etnógrafo. Asimismo, en el campo de la etnografía considera que esta dinámica de investigación se vuelve compleja por cuanto se da una oposición entre escribir en el lugar mismo del contexto de investigación, que le llama “allí”, a diferencia de escribir acerca del campo de investigación; que le llama “aquí”. Interpretando la postura metodológica de Geertz, queda claro que hacer etnografía desde lo *emic* o *desde dentro* conlleva una gran riqueza intelectual, porque se obtiene una información de primera mano y original; sin embargo, el autor reconoce la existencia de una distancia cuando se escribe acerca de algo no conocido. En este sentido propone que haya “una construcción imaginativa de un terreno común”; es decir, el etnógrafo debe considerar los lugares de investigación y los espacios de gabinete académico de oficina. En propias palabras de Geertz, “La conexión textual entre ‘Estar Allí’ y ‘Estar Aquí’ de la antropología [es una] construcción imaginativa de un terreno común entre el ‘Escribir En’ y el ‘Escribir Acerca De’” (1989: 153 y 154).

Siguiendo la postura metodológica de Geertz, Geist añade que el etnógrafo se desplaza de un espacio a otro. Hay un movimiento continuo entre el espacio “allí” y el “aquí”. Existe una alternancia permanente entre el trabajo de campo y el trabajo de gabinete. En este ir y venir

¹² Véase *El antropólogo como autor* de Clifford Geertz (1989: 11-34 y 139-158)

metodológico se producen textos y escrituras más originales a partir de la fórmula de “escribir en” y “escribir acerca de” (1997: 183). En la primera se descubre una serie de ventajas en el etnógrafo porque precisamente consiste en la participación simultánea de éste y los sujetos, es decir, los interlocutores se convierten en sujetos activos de la investigación. Implica que las voces de los involucrados estarán siempre presentes en todos los textos académicos que surjan. En cambio, no sucede lo mismo con la segunda fórmula, pues aquí de nuevo el discurso monológico del etnógrafo toma primacía porque los entrevistados se vuelven “objetos investigados”.

Como etnógrafo nativo se obtiene una doble ventaja, pues siempre he estado “allí” en el pueblo, y al mismo tiempo viajo al “aquí” en el contexto académico europea. Son dos perspectivas metodológicas inversas a la propuesta de Geertz; donde los conocimientos empíricos se fusionan con los referentes teóricos científicos. Es una ubicación en la intersección entre dos mundos. En este sentido, en el estudio y análisis de los discursos de identidad, apegados al uso y manejo de *nichimal k’op*, sucede un fenómeno dialógico, de tal manera que los lenguajes que han permanecido en los espacios de privacidad ahora serán elementos de estudio en el mundo de la academia. No se entenderán como objetos de análisis exclusivamente, sino que serán voces que responden al *otro* ajeno a la tradición oral. Es decir, a partir de esta postura metodológica se construye un escenario de dos voces que dialogan y discurren de igual a igual, cara a cara, de tú a tú. La siguiente postura metodológica se encuentra en concordancia con lo que aquí se plantea.

Otro sustento metodológico de investigación en el campo de la etnografía es el método dialógico del filósofo ruso —ya citado anteriormente— Mijaíl Bajtín. Quien plantea que “(...) para una mejor comprensión de la cultura ajena hay que de alguna manera trasladarse en ella y, olvidando la propia, ver el mundo con los ojos de la cultura ajena” (*op. cit.*, p. 352). Esta propuesta metodológica implica un necesario proceso de entrañamiento de la propia cultura. En esta misma perspectiva, este método es aplicable a etnógrafos no nativos del contexto de investigación. Es decir, en la mayoría de la historia de la antropología en Los Altos de Chiapas ha prevalecido la primacía de la alteridad. En las investigaciones se perciben sesgos en los discursos académicos monológicos del investigador extranjero. Monológico en el sentido de que los resultados de la investigación no se comparten con el pueblo. Esta premisa responde a la concepción de que los pueblos indígenas son objetos de estudio. Así, se da por sentado que lo dialógico no siempre sucede de manera armónica, sino en una situación tensa. Un elemento de este proceso metodológico, según Bajtín, es la *extraposición* que comprende en el tiempo y en la cultura. Significa que el método dialógico, desde la ubicación extrapuesta, sólo será posible ver y comprender a las otras personas en el espacio de los

otros; es decir, cuando el investigador se introduce en la cultura ajena puede ver y comprender el mundo. En las propias palabras de Bajtín “La extraposición [*exotopía*] es condición de posibilidad para reducir los diversos contextos que se constituyen en torno a varios héroes (...) a un solo contexto axiológico estético y formal” (1997: 86).

La intención de este método bajtiniano es que la cultura ajena se haga manifiesta de manera completa y profunda sólo a los ojos de *otra* cultura. Se trata de construir una especie de diálogo que supere el carácter cerrado y unilateral de las culturas en contacto. Este método adquiere un carácter teórico y metodológico por cuanto se plantean nuevas preguntas e interpretaciones en y hacia la cultura ajena. Se buscan nuevas respuestas a las nuevas preguntas de tal manera que la cultura ajena responde conforme el trabajo etnográfico avanza en su proceso. Se trata, por lo tanto, de descubrir los procesos identitarios propios del pueblo sujeto de la investigación. En suma, sentencia Bajtín, “En un encuentro dialógico, las dos culturas no se funden ni se mezclan, cada una conserva su unidad y su totalidad abierta, pero ambas se enriquecen mutuamente” (1999:352).

Acorde con esta premisa, aplico este método bajtiniano de manera inversa. El *otro* ajeno es la cultura denominada comúnmente *jkaxlan*. El *yo* es el pueblo *bats'i vinik* del cual formo parte. A decir verdad, esta relación *yo/otro* que analizo sólo es una cuestión de simplificación metodológica, pues, en el mundo existen muchos “*yoes*” y muchos “*otros*” dependiendo el contexto en que se ubica el investigador. Entonces, en esta perspectiva de la *mismidad* se trata de responder al discurso de la alteridad, donde la voz del pueblo *bats'i vinik* se deja escuchar con claridad en el mundo *jkaxlan* y en la academia. Se trata de construir una relación intercultural entre el pueblo *bats'i vinik* y la sociedad *jkaxlan*, así como con la comunidad académica; es decir, en el empleo del método dialógico se da un fenómeno de frontera donde *yo* etnógrafo nativo comparto dos mundos diferentes: el de *nosotros* y el de los *otros*. Asumo la responsabilidad de representar una de las voces del pueblo *bats'i vinik*¹³ en el mundo del *otro*, y atestiguar que la tradición oral se convierte en materia prima para las producciones antropológicas. En este contexto construyo la siguiente premisa: “La tradición oral es fuente primaria de la etnografía”. En este binomio *mismidad/otredad* debe darse una construcción de conocimientos etnoteóricos apegados a las ciencias antropológicas.

Lo que se busca con el método bajtiniano es que el *stalel kuxlejal* de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* encuentre un lugar de igual posición que la cultura *jkaxlan*, a través de que las fronteras de

¹³ No se trata de asumir esa responsabilidad, como lo hace un político nativo electo por la mayoría, sino que las posibilidades que se me otorgan como investigador universitario las debo aprovechar para dar a conocer ante la comunidad académica, nacional e internacional, aquellas riquezas lingüísticas y culturales, con la diferencia de que se escuchará en voz de un miembro del pueblo.

ambas culturas se junten con el fin de romper el esquema de dominación que ha venido prevaleciendo durante siglos. Vale la pena hacer la siguiente acotación: lo dialógico no se limita al diálogo o plática común entre dos personas, sino más bien el concepto de dialogismo se refiere a un fenómeno de relación de dos *logos*. Como dije antes, se establecen encuentros cara a cara, de poder a poder, de cultura a cultura. Al darse esta relación ambas culturas ocuparán un espacio, desde una perspectiva conflictiva, donde ninguna de las dos serán objetos de dominación, como acertadamente dice Bajtín, “no se funden, no se mezclan”. Esta dialógica pretende dar respuesta a aquella postura egocéntrica de la cultura de la alteridad *jkaxlan*. Serán dos grupos que comparten un mismo contexto, pero en un ambiente de lucha y conflicto. No obstante, es necesario dejar claro que la premisa bajtiniana “no se funden, no se mezclan” se entiende como la existencia de dos grandes mundos culturalmente distintos y llenos de conflictos. Sin menoscabo que en los procesos de cambio dinámicos actuales se da un fenómeno de fusión y adopción de la cultura ajena.

En el estudio y análisis de la propuesta metodológica de Bajtín que lleva a cabo Alejos García concuerda con lo anterior al subrayar que el antropólogo “(...) ha de practicar (...) un viaje exotópico constante entre su cultura, entre su visión del mundo, y el mundo del *otro*, una suerte de diálogo intercultural, en el que los sujetos investigados tengan la posibilidad de expresión propia, pero también la capacidad para replicar al discurso antropológico” (2006: 55). Asimismo, este autor señala que “La lengua es el vehículo primordial de expresión de tales relaciones y del acceso del etnógrafo a las mismas (...) los datos etnográficos son producto de la interacción entre el etnógrafo y la comunidad (...)” (1997: 172).

En este mismo tenor, tanto el etnógrafo como la comunidad son partícipes en el evento de habla, por ejemplo, en el caso de mi trabajo de campo, estos eventos suceden cuando establezco una comunicación directa con mis entrevistados. Incluso, este conjunto de diálogos se convierte en una comunidad de habla por la participación de muchas personas. Se reconoce así como medio de comunicación entre los sujetos de su descripción, la comunidad científica y la sociedad en general. Si la lengua es el vehículo principal para establecer una relación directa entre el etnógrafo y la comunidad, entonces habré cumplido una faceta en mis investigaciones antropológicas por compartir un mismo código lingüístico y cultural; así como un mismo proceso identitario con mis coterráneos.

Personajes de la tradición oral

En una investigación etnográfica con rigor académico no puede pasar desapercibida la tradición oral. Los testimonios de los eruditos en la materia oral deberían ocupar el primer escenario etnográfico. Es así como en este trabajo de investigación llevado a cabo en el municipio de Larráinzar se privilegian las voces y testimonios de los especialistas en el terreno discursivo ritual y social. A continuación se hace una breve descripción de la biografía de cada uno de los especialistas que intervinieron directamente en las diferentes etapas de la investigación etnográfica. Una de las entrevistas se llevó a cabo en el mes de enero de 2002, y la persona falleció en febrero de 2009. Puedo señalar con toda convicción que los testimonios de rituales médicos ocupan uno de los principales ejes metodológicos de este trabajo. Otro especialista en la materia falleció el 6 de octubre de 2014, cuando apenas habíamos terminado el trabajo de recopilación oral. Conozcamos un poco del historial de vida de cada uno de ellos.

Bartolo Ruiz Hernández (†)

Nació en el paraje Bajoveltik del municipio de Larráinzar en el año 1933. Se casó con Andrea Núñez Núñez, y procrearon cuatro hijos. Sus padres fueron Diego Ruiz Gómez y Pascuala Hernández Díaz. Por la carencia de tierras, migraron de su paraje a la finca San Antonio Pamal Vits para trabajar como baldíos acasillados. Cuando apenas contaba seis años recibió en sueños el don de médico tradicional, llamado *j-ilvanej*. Es así que al llegar a la mayoría de edad comenzó a ejercer su don. Con aproximadamente 16 años quedó huérfano de su madre. Cuando salió de la finca Pamal Vits migró a la finca San Agustín del municipio de Teopisca, propiedad de la pareja Bulmaro Guillén y Angélica Ballinas (††); posteriormente fue a vivir a la colonia Santa Anita del municipio de Venustiano Carranza (a escasos kilómetros de la finca), ambas en el estado de Chiapas.

Como connotado médico tradicional, Bartolo alcanzó popularidad entre los lugareños de aquella región. Atendió a diferentes pacientes con enfermedades físicas y de *ch'ulel*, incluso curó a un hacendado llamado Amado Villafuerte, quien gastó mucho dinero con médicos alópatas pero fue Bartolo el que le sanó de una terrible enfermedad. Después de que la esposa y él mismo recibieran revelaciones en sueños para retornar a su tierra de origen, en 1981 regresó a Larráinzar, terruño que lo vio nacer. Pudo comprar una propiedad en la cabecera municipal que era de los ladinos. Allí se quedó a vivir. Nuevamente alcanzó popularidad y comenzó a curar diferentes enfermedades físicas y de *ch'ulel*. Su área de trabajo no solamente se dio en Larráinzar, sino que abarcó otros municipios de Chiapas. De manera paralela desempeñó cargos de *mayol* (policía), regidor y alcalde, todos de un

año de duración. Como complemento de su último cargo hizo la fiesta de alférez. Falleció el 10 de febrero de 2009 cuando tenía 75 años (qepd).

Manuel Núñez Pérez

Nació en el paraje Bajoveltik del municipio de Larráinzar el 15 de enero de 1953. En 1975 se casó con Micaela Gómez Gómez, con quien procreó 10 hijos. Sus padres fueron Pascual Núñez Gómez y Juana Pérez Gómez. En 1984 cambió de lugar de residencia para ir a vivir a la colonia San Andrés La Laguna del municipio El Bosque. Actualmente radica en la cabecera municipal de Larráinzar. Desde los 7 años comenzó a trabajar en la finca San Antonio Pamal Vits del municipio El Bosque, propiedad de un ladino llamado Víctor Flores del Carpio. Cuando apenas tenía 11 años quedó huérfano de padre, y así inició su sufrimiento como pequeño trabajador acasillado en dicha finca. Aprendió a ordeñar vacas, a hacer queso, a arriar becerros, y el oficio de albañilería; incluso a manejar armas de fuego para defender a su patrón de los invasores de tierras que le llamaban “agrarista”.

Manuel nunca fue a la escuela, pero sabe un poco leer porque su patrón —mientras cuidaban reses en el potrero— le enseñó. Al cumplir 18 años desempeñó el primer cargo, el de comité de educación suplente, luego el de comité propietario, después el de agente y el de comité de desarrollo municipal (como gestor en la ciudad de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez), y por último el de alcalde juez (cargo que sólo se lleva a cabo en la fiesta de Carnaval). No ha desempeñado cargos civiles ni religiosos porque gran parte de su vida la ha pasado fuera del municipio en busca de mejores oportunidades de vida.

Siendo testigo ocular de los sufrimientos de su pueblo se convirtió en líder y luchador social. En 1972 era catequista católico, entonces asistió a una reunión en San Cristóbal de Las Casas en el auditorio municipal, bajo la dirección de don Samuel Ruiz García, obispo de la diócesis de la misma ciudad, donde se planeaban estrategias para liberar a los pueblos indígenas de la dominación *jkaxlan*. De esta manera, como catequista, fue nombrado por el pueblo delegado al Primer Congreso Indígena de 1974 celebrado en San Cristóbal de Las Casas. Resultó uno de los promotores clave, desde 1974 hasta 1994, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Ahora se dedica a cultivar hongos, llamados setas, para el sostenimiento personal y de su familia.

Lucas Díaz Díaz

Nació en un pequeño paraje cercano a la cabecera municipal de Larráinzar llamado Na Xinich (Casa de Hormiga) el 15 de octubre de 1954. Casado con Andrea Hernández Díaz, procrearon cinco hijos. Es el tercero de ocho hermanos. Sus padres fueron Manuel Díaz Díaz y Martha Díaz Hernández. Los cargos que ha desempeñado son: mayordomo; capitán carrera (seis años); síndico, como complemento de este cargo fue alférez Santa Rosario; y finalmente alcalde tercero, para complementar este último cargo fue alférez San Agustín. Si hacemos un total de la cantidad de años que ha desempeñado cargos son 11, con la salvedad de que puede llegar a alcalde mayor (último cargo). Así se ha venido formando y especializando en los discursos rituales sin ser *jnakanvanej*. Después del éxodo de los ladinos (1974), pudo comprar una casa en la cabecera municipal; actualmente vive en el paraje donde nació. Sus principales actividades de sustento son la agricultura y la peluquería.

Andrés Gómez López (†)

Nació en el paraje Bach'en del municipio de Larráinzar. Se casó con Marta Hernández Pérez y procrearon 10 hijos. Hijo de Diego Gómez Gómez y de Pascuala López Teratol. Por la falta de tierras para trabajar, su padre inició desde muy joven como trabajador de baldío acasillado en la finca San Antonio Pamal Vits del municipio El Bosque, propiedad de ladinos. Cuando el patrón le facilitó un poco de terreno para sembrar su milpa abandonó su paraje de origen para ir a vivir a aquella finca. Este éxodo sucedió cuando Andrés era muy pequeño, pues apenas era cargado por su madre a la espalda. Cumpliendo órdenes de su patrón, su padre se dedicó a quemar piedras para hacer cal a las faldas de un cerro. En el mes *uch* del calendario maya mesoamericano¹⁴ (que corresponde del 10 al 29 de junio) accidentalmente, desde la cima del cerro, rodó una enorme piedra que lo golpeó mortalmente; así murió el padre de Andrés, quien quedó huérfano siendo muy niño.

Antes de 1974 la gente comenzó a luchar por las tierras de la finca; mientras esto sucedía Andrés fue a vivir al paraje Yutch'en del mismo municipio. Cuando los problemas por la disputa de tierras se calmaron volvió a vivir a la finca mencionada. Por ello, el patrón lo culpó de ser cómplice de la invasión de sus tierras. El 15 de mayo de 1974, cuando la gente tomó de manera simbólica las fincas adyacentes a este municipio, que finalmente llevó a la muerte de los dos finqueros: Víctor

¹⁴ El calendario gregoriano ha ocupado el primer espacio en la cuenta de los tiempos entre los tsotsiles de Laarráinzar. Sin embargo, los ancianos que no cuentan con ningún grado de estudio ni hablan el español, su único medio para contar los tiempos es el calendario mesoamericano maya tsotsil. Andrés sólo conocía este último.

Flores padre y Víctor Flores hijo, propietarios de la finca San Antonio Pamal Vits; Andrés abandonó la finca. Después de 1974 se quedó a vivir de manera definitiva en la colonia El Palmarcito del municipio de Larráinzar.

Como parte de su contribución al pueblo desempeñó los cargos de regidor, tercer alcalde y alcalde mayor; posteriormente, como complemento de este último (alcalde mayor), fue alférez San Andrés, alférez San Sebastián y alférez San Pablo. En el año 2000, con 50 años, comenzó a desempeñar actividades de consejero y coordinador ritual llamado *jnakanvanej*. Es un caso muy común que la mayoría de los indígenas no cuente con un acta de nacimiento con datos reales; la Oficialía del Registro Civil lo registró de manera extemporánea; es así como su acta registra una fecha aproximada de su nacimiento. El día que conversé con él (3 de febrero de 2012) tenía 62 años. Desafortunadamente falleció el 6 de octubre de 2014 a los 64 años de edad, cuando apenas había terminado de compartir sus profundos conocimientos en materia ritual (qepd).

Manuel Díaz Pérez

Nació el 20 de enero de 1943 en un pequeño paraje llamado Xanate (la escritura correcta es X-anate') del municipio de Larráinzar. Casado con Manuela Gómez González, nacida el 20 de febrero de 1943, procrearon seis hijos. Sus padres fueron Agustín Díaz Gómez y Manuela Pérez González, éste desempeñó los cargos de capitán carrera, alcalde tercero, alcalde primero, mayordomo grande mayor y alférez grande mayor; es así como Agustín se convirtió en un destacado *jnakanvanej* y consejero de consejeros de todos los tiempos, recibiendo el reconocimiento de sus coterráneos; incluso colaboró con varios antropólogos mexicanos y extranjeros que hicieron investigación en Larráinzar. La tradición oral indica que el que pone en práctica la razón y los consejos, llamados respectivamente *smelol* y *mantal*, llega a vivir muchos años. Agustín falleció cuando contaba con 101 años.

Manuel Díaz Pérez es un hombre que sabe trabajar la tierra para su autoconsumo de la que obtiene algún excedente. Cuando apenas llevaba cuatro años de casado desempeñó el cargo de capitán carrera; después el de síndico, luego el de alférez Santa Rosario, también el cargo de alcalde tercero y el de alférez de la Virgen de Concepción, para concluir con el de alcalde primero (cargo de alto y último rango), como complemento de este último fue alférez San Andrés. Cuenta que cuando tenía 40 años, una pareja vestida a la usanza de la indumentaria tsotsil de Larráinzar se presentó ante Manuel en sueños para otorgarle el don de *jnakanvanej*. Así comenzó su labor de *jnakanvanej*. Manuel ha terminado su carrera cívico-religiosa, empero su función de *jnakanvanej* es vitalicia.

Capítulo 3

Discursos de identidad

“La conciencia en el rostro del otro. Contempla el rostro de alguien y mira en él la conciencia y observa un determinado *matiz* de conciencia (...). La luz en el rostro del otro”.

Ludwig Wittgenstein, 2007, p. 42.

3.1 *Nichimal k'op*

Cada rezo tiene su propio escenario de pronunciación. El *k'op*, como se le llama en términos rituales, tiene rasgos multifacéticos, se recrea en espacios y tiempos diacrónicos y sincrónicos, pues se cree atemporal. No obstante, su vivencia ritual es real. Una justificación semántica de esta singularidad discursiva es que, como dice Pitarch, “(...) viene dado por el hecho de que no proceden del mundo ordinario en el que se desenvuelven los humanos, sino del ámbito de lo sagrado, aquello que en lengua tzeltal [o tsotsil] se dice *ch'ul'*” (2013: 14). A parte de lo sagrado, se incluye el concepto de lo antiguo. Así, Levi-Strauss (1972) afirma que muchos que él llama “mitos” proceden de un tiempo antiguo o de hace mucho tiempo. Planteamientos como éstos afirman aún más las categorías etnográficas construidas por los propios especialistas cuando dicen de manera categórica que los vocablos *j-a'mtel jpatan* y *jnakanvanej* tienen su origen desde tiempos antiguos. Para estos especialistas la definición conceptual es *de facto*. Y sólo expresan: *jech o noj komem ta vo'ne* que, traducido al dialecto del español chiapaneco, es algo así como: “De por sí, así ha quedado desde la antigüedad”. Vocablos que han venido a constituirse como constantes en todo diálogo, así como en *máximas* que se piensan eternas e inalterables.

Como ya se dijo en el párrafo anterior, *k'op* tiene riquezas y connotaciones semánticas complejas. Bien opinan algunos especialistas, *k'op* adquiere el estatus de rezo. La diferencia se descubre en que todo *k'op* o discurso ritual se acompaña de entonaciones melódicas a manera de plegarias que brotan de un suave canto, con una línea melódica atrayente, o de una entonación que no es del habla normal, como lo refiere Montemayor (1999). Es decir, *k'op* sólo es facultad exclusiva de los *jnakanvanejetik*, *j-ilvanejetik* y otros ancianos especialistas. Sin embargo, la opinión de Gossen (1979) y la del mio propio, *k'op* significa “palabra, asunto, acuerdo, conflicto, riña, problema, lengua, rezo”. En nuestro estudio, tiene mayor prioridad el enfoque ritual o rezo. Sin

embargo, *k'op* puede ser complementado con *lo'il* que se define como aquella plática común y corriente cuya facultad es de todo hombre y mujer. La idea de tocar el concepto *lo'il* es justamente porque en la primera parte de este trabajo de investigación se realiza un análisis etimológico, conceptual y semántico de diversos vocablos que han marcado la identidad social y ritual de este grupo en estudio. Muchas palabras son empleadas como enunciados en todo diálogo serio y formal que no tiene entonación. Estos diálogos o pláticas son los que comúnmente se llaman *lo'il*.

El adjetivo *nichimal* viene de la raíz sustantiva *nichim* “flor”. El agregado o sufijo *al* denota lo florido. Entonces *nichimal k'op* es el “discurso florido”. Tanto *k'op* como *lo'il* reciben la misma connotación semántica porque en ambos se usan palabras que tienen un alto contenido metafórico. Es así como *k'op* se distingue por su entonación y su nivel de elocuencia ante quienes escuchan, y, sobre todo, ante quienes saben y entienden el idioma. En cambio *lo'il* tiene una enunciación común, como una plática entre pares. Debido a las particularidades que distinguen, estos géneros discursivos han venido a formar parte principal de la identidad de este grupo maya actual. Es inevitable que a un etnógrafo la entonación le provoque fascinación para seguir escuchando. Esta es la justificación de que muchos antropólogos se hayan interesado en estudiar estos discursos rituales.

En lo que toca a los géneros discursivos rituales que se entonan en los ceremoniales festivos de Larráinzar cobran mayor relevancia cuando nos dejamos cautivar por nuestros sentidos auditivos. Las continuas palabras pareadas, o “dobletes rituales”, que los caracteriza hacen que éstos sean más emotivos. Actitud más emotiva que adoptan los especialistas es la humildad que se refleja en las expresiones: lodo, cuerpo, semilla, sembradío, perdón de pecados, entre otros. Aquellas antiguas palabras de las que habla León Portilla (2004) continúan vigentes entre los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* de Larráinzar.

El adjetivo *nichimal* o florido se justifica por el uso de lenguajes especializados para cada ocasión festiva. Resulta imposible que alguien lo pronuncie por mera emoción. No es fortuito que estos discursos tengan pocos espacios de uso muy bien delimitados. Se puede escuchar en los tratamientos médicos; en la solicitud de bienestar dentro de la iglesia católica; en los actos ceremoniales de autoridades de diferente índole. Antaño, en la pedida de mujer se usaba un discurso especializado para que el muchacho encontrara su pareja y compañera” (Véase apartado 5.2 del capítulo 5). Entonces, *k'op* ocupa el primer nivel de todo género discursivo ritual que es pronunciado por los poseedores de un *ch'ulel* completo y genuino.

Cuando se enuncia el *k'op* el momento se vuelve solemne y todos guardan silencio y reverencia. Evidentemente, el que tiene *ch'ulel* genuino, posee la habilidad de pronunciar palabras

elegantes y emotivas. Aquí encontramos analogía con el mito dogón africano estudiado por Calame-Griaule por lo mismo que a los especialistas en pronunciar *k'op* o palabra, les viene dada de forma ontológica. Así citamos textualmente: “(...) el hombre recibió la palabra como una inspiración espontánea, más luego necesitó un dilatado aprendizaje para desarrollarla y conseguir perfeccionarla. Sus órganos se desarrollaron y se transformó en un hombre completo (...)” (1982: 120). Todo lo que reciben en sueños extáticos, los especialistas en los discursos rituales de Larráinzar lo perfeccionan en el proceso de la práctica.

En contraste, *lo'il*, como complemento de todo discurso ritual, tiene mayor espacio de uso por tratarse de una plática común pero muy bien elaborada. Ocupa el segundo momento de todo diálogo; sin embargo, solamente es empleada por aquellos hombres y mujeres adultos que se conducen con una vida responsable. Incluso los mismos especialistas rituales hacen uso de esta plática a manera de diálogo. En investigaciones etnográficas anteriores, mis interlocutores siempre inician con *lo'il*, antes de pasar a la pronunciación de *k'op*. Se añade que sobresale otra clase de discurso denominado *chijil lo'il*. Puede traducirse como “palabras altisonantes, groseras y vulgares”. Para estos especialistas esta clase de pláticas no es difícil de usar porque cualquiera las puede decir. Los que pronuncian estos tipos de pláticas son los así llamados carentes de *ch'ulel*, cuyas conductas son reprobables ante la sociedad en general.

Se parte de la premisa de que *k'op* es ritual por su tinte melódico y diferentes posibles significados que van más allá del mundo real y tangible. Es incuestionable que todo género discursivo que se deriva de *k'op* es *nichimal* por naturaleza. Todo diálogo en el que se incluyen terminologías que determinan identidades ancestrales adquiere el adjetivo *nichimal*. Las terminologías *smelol* y *mantal* (Véase apartado 4.2.2 del capítulo 4) constituyen el eje axiológico del uso ritual del análisis del discurso. Asimismo, el *ch'ulel* —como el *alter ego* intangible— determina el nivel de posesión de la inteligencia y sabiduría de cada hombre y mujer. Aquí se especifica un ejemplo de un *lo'il* o plática muy bien elaborada:

Skotol vinik-ants buch'u snabe smelole xu' ta xalbe mantal ti buch'u to j-abolsbae. Ti buch'u oyxa ch'ulele snabe smelol ti k'usba lekilal kuxlejale. Ti buch'u oy lek xch'ulelike oy lek sp'ijilik xchu'uk sjololal yu'unike.

Todo hombre y mujer que sabe la razón puede aconsejar y amonestar a quien es muy humilde o pobre. Hay quienes ya tienen *ch'ulel* o alma, saben usar la razón acerca del buen vivir. El que ya tiene un buen *ch'ulel* tiene buena inteligencia y sabiduría.

Todo acto ceremonial siempre inicia y termina con *lo'il*. En el ejemplo presentado sobresalen las palabras floridas: *ch'ulel*, *smelol*, *mantal*, *sp'ijilal*, *sjololal* y *lekilal kuxlejal* “alma, razón, consejo, inteligencia, sabiduría y bienestar”, respectivamente. Todas se ubican en un mismo campo semántico y su adquisición es gradual. Son géneros que forman parte de esta etnografía del discurso y como discursos de identidad cotidianos. Parafraseando a Bajtín cada enunciado, incluso algunas palabras que se emplean —en este caso en una plática o *lo'il*— son enunciados concluidos que terminan en mensajes como unidad de la comunicación discursiva. Un rasgo distintivo de un enunciado es la posibilidad de ser contestado (1999: 265). Esta conclusividad de un enunciado es, en sí misma, sobreentendida, difícil de definirla en forma oral. Característica muy peculiar es que en la práctica los especialistas y los que pronuncian dichos discursos lo hacen con bastante habilidad y destreza; no obstante, en términos teóricos, es casi imposible definirlos.

3.2 La identidad *jchi'iltik* en los discursos de la alteridad *jkaxlan*

Estudiar el concepto de identidad nos conduce a una dinámica de análisis de relaciones y de rasgos culturales. En esta oportunidad quiero entrar citando a Villoro. Este filósofo entiende por identidad como “(...) los rasgos que nos permiten reconocernos como miembros de [una] comunidad (...) pueden ser tan diversas como una manera de hablar o de comer, un hábito de vestir, el recuerdo de una festividad local, un giro de pensamiento (...)” (2004: 131). Esta investigación se ocupa en saber tanto los rasgos tangibles como los intangibles. Los gentilicios *jchi'iltik* y *jkaxlan* (Véase apartado 3.4 de este mismo capítulo) son utilizados generalmente por los llamados *bats'i viniketik-bats'i antsetik* de la región de Los Altos de Chiapas. Es decir, todos los habitantes de los municipios de habla *bats'i k'op* son *jchi'iltik* y *bats'i vinik-bats'i ants*. No obstante que *jkaxlan* es de uso genérico entre los grupos mayas de Chiapas, que lo emplean para identificar a todo aquel relacionado directamente con la cultura europea. En este contexto chiapaneco *jkaxlan* hace referencia al ladino local.

El grupo *bats'i vinik*, conocido en español como “pueblo tsotsil”, ocupa el segundo lugar¹⁵ en términos demográficos en el estado de Chiapas. Este grupo ocupa un espacio de primera importancia en los diferentes escenarios discursivos de la región. Hasta ahora, la antropología de Los Altos de Chiapas, el gentilicio local *jchi'iltik* no lo ha reconocido como tal, por lo mismo que desconoce su

¹⁵ Según datos que arroja el XIII Censo General de Población y Vivienda, del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) 2010, el pueblo tseltal tiene una población de 445, 856 y el tsotsil 404, 704.

significado cultural. Tanto la sociedad *jkaxlan* local, como la academia antropológica de la región, desconocen este gentilicio; y en su mayoría sólo han adoptado los discursos políticos del Estado.

Para analizar los diversos discursos de la alteridad se empleará el término bajtiniano de *polifonía*, pensando que cada espacio genera su propio discurso para nombrar al indígena en general: el académico, el Estado, el de la sociedad *jkaxlan* de la región, entre otros. En este marco teórico conceptual la *polifonía*, como una alusión metafórica, Palermo (2006: 218) la ubica en el “préstamo proveniente del universo del discurso musical”, entendiéndose de esta manera como la existencia de varias melodías de manera simultánea. Asimismo, Bubnova (2006) concuerda con Palermo al señalar que la *polifonía* corresponde a una metáfora que se deriva del contexto musical, pero que no del todo metafórico, pues el ámbito antropológico está poblado de sonido significativo: la ética, la estética, voces, acciones, opiniones, ideologías, entre otros. Por ello mismo la *polifonía* se refiere a la orquestación de las voces, considerando que la música es un lenguaje (2006: 107). Considero esta metáfora por mera analogía discursiva, pues, en el ámbito musical las voces se armonizan para la entonación de una melodía. En este terreno etnográfico las opiniones del *jkaxlan* local hacia el indígena están cargadas de ideologías racistas que construyen su propio espacio de acción.

Sin embargo, Bubnova y Palermo no dan por sentado que la *polifonía* sea un elemento fundamental para la comunicación de los discursos de identidad aquí analizados, más bien sólo es una metáfora¹⁶. El concepto de *heteroglosia* es la que más se aproxima al tema que aquí se asienta porque tiene como principal demostración: la *pluridiscursividad* del lenguaje. La misma Bubnova argumenta: “La realidad del lenguaje como acción en la versión bajtiniana es la de pluralidad de lenguajes sociales y de discursos ideológicos que constituyen un medio dinámico de *heteroglosia* (...) y remite a la oralidad. Es un mundo poblado de sonido del discurso oral, con sus modulaciones, acentos y entonaciones, cada uno de los cuales es portador de los matices del sentido social y personalizado situacional” (*ibidem*, p. 108). Al hacer un ajuste metodológico, en estos discursos de identidad, vemos que *heteroglosia* se define con aquellas diversas opiniones, ideas, puntos de vista, y posturas ideológicas adoptados por los ladinos de la región para otorgar calificativos a los indígenas. En menor grado también los indígenas emiten una opinión negativa sobre aquellos.

Desde esta perspectiva teórica, los discursos de identidad generados desde la alteridad *jkaxlan* la mayoría tienen una profunda carga ideológica heteroglósica. Por un lado, la academia dentro de la disciplina antropológica ha visto al indígena como “objeto” de investigación; de tal manera que la

¹⁶ Véase “Voz, sentido y diálogo en Bajtín”, en: *Acta poética* número 27-1 de Tatiana Bubnova (2006) y “Discursos heterogéneos, ¿más allá de la polifonía?”, en: *Acta poética* número 27-1 de Zulma Palermo (2006).

voz del investigador se ha colocado dentro del discurso monológico. En los estudios antropológicos de Los Altos de Chiapas, desde los años cincuenta, se ha dado a conocer la condición marginal de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*. Lo ubican siempre en una situación de desventaja, pues los programas paternalistas del Estado para la “solución” de los problemas siempre han sido temas de estudio desde la década referida.

El uso de la *heteroglosia* bajtiniana para la comunicación discursiva es justamente porque se escuchan diversas voces despectivas para identificar al indígena en general. En muchos de los estudios antropológicos se han evidenciado intereses de tipo académico de los mismos investigadores soslayando la reivindicación de los valores identitarios. Generalmente los trabajos etnográficos tienen una ubicación desde la exterioridad, donde la voz de los actores protagónicos del evento se pierde. Esta ausencia de los actores o informantes es porque se tiene la falsa idea de que los productos de los trabajos etnográficos dentro de la disciplina antropológica no son del, ni para el pueblo, sino de la academia. Diversos proyectos de investigación se han llevado a cabo en Los Altos de Chiapas, pero los libros son desconocidos en las bibliotecas municipales y en el pueblo en general.

El Proyecto Chiapas, de la Universidad de Harvard, que comenzó a operar en el año 1957 hasta 1975, presenta una larga lista de investigadores¹⁷ que se interesaron en conocer nuestra cultura. La mayoría de los resultados de sus investigaciones se publicaron en inglés, aunque algunos de ellos fueron editados por el INI. Pese a que fueron publicados en español, nunca llegaron a sus destinatarios, por lo mismo que los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* —según se ha dicho— “forman parte de una comunidad ágrafa y que no necesitan de los libros”¹⁸. Otros siguieron realizando labores de investigación en la misma región, pero fueron pocos los que dieron a conocer sus obras en el pueblo donde se hizo dicha investigación; no obstante, la mayoría, después de realizar los

¹⁷ Véase *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas* y *Ofrendas para los dioses* de Evon Z. Vogt (1969: 299) y (1979: 617 y 618).

¹⁸ Mi propia experiencia es un buen ejemplo. No me enteré de las investigaciones realizadas en mi pueblo natal, Larráinzar, sino hasta que comencé a hacer consultas bibliográficas en la Biblioteca “Rubén Bonifaz Nuño” del Instituto de Investigaciones Filológicas, y en la Biblioteca “Juan Comas” del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en 2001. Emocionado por saber más de las publicaciones referidas a mi lengua y cultura regresé a Larráinzar y de inmediato me dirigí a la Biblioteca Municipal “El Amigo del Libro” para buscar estos libros; mi mayor decepción fue que no encontré ni uno; tampoco el personal de la biblioteca y los habitantes tenían conocimiento de ellos. Sólo para dejar constancia de lo sesgado que han sido las investigaciones antropológicas, el libro de William Holland *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un cambio sociocultural* (trabajo realizado en Larráinzar), me llevó 11 años para conseguirlo. Posiblemente sea válido el argumento de que es un libro muy “viejo”, y por eso no está en la biblioteca; sin embargo, sucede lo mismo con los publicados en esta primera década del siglo XXI, porque tampoco forma parte del acervo bibliográfico de aquel municipio enclavado en Los Altos de Chiapas.

trabajos de campo, desapareció del escenario. Este método etnográfico monológico y cerrado nos motiva para promover futuras investigaciones desde una perspectiva dialógica.

A pesar de que los libros no llegaron a los pueblos, el Proyecto Chiapas, de Harvard, ha dejado huellas importantes en los procesos de cambio de la región. Desde que inició su operación, diversas prácticas de dominación y discriminaciones heredadas desde la época colonial quedaron al descubierto. Es así como las universidades norteamericanas como las de algunos otros países que patrocinaron proyectos de investigación antropológica siguen dando testimonio de sus logros en los círculos académicos actuales. Podemos señalar que desde entonces hasta la actualidad, —desde mi punto de vista— se han venido construyendo “relaciones interculturales forzadas”¹⁹ entre el *jkaxlan* con los pueblos originarios mayas de Los Altos de Chiapas.

En la historia decimonónica los discursos de la alteridad hacia los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* quedaron de manifiesto en una de las publicaciones de Pineda (1986), quien los consideraba de indios aborígenes, chusmas, ignorantes, bárbaros, bestias, testarudos, salvajes, de atrasados. En este mismo tenor Castellanos, nos ofrece la versión que tenía su madre (un personaje de la novela) de los *tojolabales*. Para ella no valían “setenta y cinco centavos al día. Ni al mes. “(...) es que nunca se ha acercado a ellos ni ha sentido cómo apestan a suciedad y a trago. Es que nunca les ha hecho un favor para que le devolvieran ingratitud. No les ha encargado una tarea para que mida su haraganería. ¡Y son tan hipócritas, y tan solapados y tan falsos!” (1961: 45 y 46). Se refería a un tiempo en que el General Lázaro Cárdenas expidió una ley en favor de los baldíos de las fincas. De tal manera que en dicha ley estipulaba que los finqueros tenían la obligación de construir escuelas para los hijos de los mismos baldíos.

Otras expresiones como “inditos, marchanchitos”²⁰ y chamulas”²¹, son una muestra de esta *heteroglosia*. Sin embargo, estas voces se vuelven más heteroglósicas cuando a los discursos se

¹⁹ Los primeros indicios de estas “relaciones interculturales forzadas” tuvieron lugar en 1974 cuando en el poblado de Chamula se dieron las primeras expulsiones por cuestiones religiosas; y, en ese mismo año, se celebró el Primer Congreso Indígena. Pasaron 20 años para que el EZLN diera el golpe certero a un sistema de dominación de origen colonial. En San Cristóbal de Las Casas los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* han ocupado un espacio bastante significativo sin el consentimiento de los *jkaxlanetik*. Han formado un sector de la ciudad llamada “Zona norte” que agrupa a 49 colonias habitadas mayoritariamente por personas de habla *bats'i k'op*.

²⁰ Se usa en las relaciones comerciales entre los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* y el *jkaxlan*. Es muy usual que un *bats'i vinik* o *bats'i ants* llame a la puerta de aquel ofreciendo sus productos, quien responde desde dentro: “sí, marchanchito” o “no, marchantito”. Es una expresión aparentemente normal en estos intercambios, sin embargo tiene una carga ideológica discriminatoria, por lo mismo que sólo se usa en la relación *bats'i vinik/jkaxlan*. No sucede así entre los mismos *jkaxlanetik*.

²¹ Este gentilicio de los habitantes de San Juan Chamula se ha tomado como una categoría étnica generalizada para todos los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* de Los Altos de Chiapas. Es una muestra de la falta de conocimiento de la geografía de la región y de la diversidad étnica que la conforma. Incluso el término “chamula” se ha empleado de manera

integran los calificativos “ignorantes, cochinos, borrachos, rateros, flojos”, mujeriegos, entre otros. Es sólo una continuación de la práctica segregacionista colonial: la gente de “sangre azul” y la gente de “sangre roja”. Con estas identidades negativas hacen que los *bats’i viniketik-bats’i antsetik* ocupen la escala más baja en comparación con la elite “coleta” de San Cristóbal de Las Casas. Los “coletos” ven a su ciudad como el espacio de civilización, catalogándola de “Ciudad escuela” y cuna de la civilización. En cambio los pueblos de los alrededores son “bárbaros e incivilizados”, y es necesario que sus habitantes se eduquen al estilo de la “Ciudad escuela”. Incluso, algunas versiones recientes de ladinos que todavía se consideran “auténticos coletos” o, peor todavía, “decendientes directos de los primeros españoles”, opinan que sería mejor “amurallar” la ciudad de San Cristóbal de Las Casas para evitar que sigan entrando los “indios”. Como investigador nativo de la región opino que es demasiado tarde.

La idea de “amurallar” la ciudad no es simplemente para evitar la entrada de los indígenas, sino que detrás de estos gestos prevalece un “miedo eterno”. Desde la literatura de Flavio A. Paniagua, publicada en *La Brújula* (1989), hasta la fecha prevalece el miedo. Encontramos reacciones similares de los ladinos en Guatemala. En un tiempo electoral escrito por González Ponciano se dice “(...) por la muchas mujeres ladinas que están llorando, gritando, riéndose, maldiciendo a los indígenas porque no hay alimentos frescos para comprar y solamente se consiguen carne, montones de bananos y “rapadura”. De repente, ante la explosión del tubo de escape de un automóvil, la muchedumbre sale despavorida pensando en que se trata de un disparo anunciatorio de que “ya vienen los indios”. En la catedral, ladinos de todas las clases sociales elevan sus plegarias a Dios para que controle a los indios” (2009: 294). Evidentemente, este acontecimiento no está al margen de lo que sucede en Chiapas, pues, si recordamos la historia, Chiapas pertenecía a la Capitanía General de Guatemala.

Si los “coletos” leyeran a Levi-Strauss aumentaría su egocentrismo al descubrir que su cultura de discriminación —aunque sean ciudades, civilizaciones y continentes tan distantes en el tiempo y espacio— tiene mucha semejanza con la de la antigua Grecia. Interpretando un fragmento de la obra del antropólogo francés se evidencia que en la época antigua todo aquel que no formaba parte de la cultura griega recibía el calificativo de “bárbaro”, y después el de “salvaje”, pero que detrás de estos epítetos se esconde un mismo juicio. Etimológicamente, la expresión “bárbaro” alude al canto de los pájaros opuesto al lenguaje humano. “Salvaje” evoca una expresión del “bosque”, del género de vida animal que se opone a la cultura humana (2001: 308).

peyorativa para discriminar a otros. Los diversos estudios antropológicos de la misma región atestiguan que Chamula es un municipio libre que tiene sus propias costumbres y tradiciones con presencia nacional e internacional.

Lo anterior es una analogía del discurso de la alteridad *jkaxlan* local para llamar a los primeros habitantes del territorio mesoamericano de la región. Tomando como premisa los estudios antropológicos de Los Altos de Chiapas, esta actitud discriminatoria al parecer era cuasi ontológica²², pues para el *jkaxlan* su actitud es “normal”, porque cree que se ubica en un estatus “superior”. Pitt-Rivers, descubrió que los “Ladinos forman una clase superior o, más bien, una estructura de clases que se consideran a sí mismas como superiores a los indios y que hacen derivar esta superioridad de su riqueza y poder, pero también, y sobre todo (...) de su cultura (...). Un ladino es un individuo que habla español correctamente (...): es civilizado. Un indio es, a los ojos de aquél, el que tiene costumbres rústicas, el que está obsesionado por la brujería y no es civilizado” (1970: 25). Concuero con Pitt-Rivers, porque antaño al parecer los mismos *bats'i viniketik-bats'i antsetik* habían aceptado su condición de oprimidos. Por su parte, Holland observó estas mismas prácticas en Larráinzar. La cuestión cuasi ontológica se descubre en que “Los ladinos están seguros de la superioridad de su grupo sobre los indígenas; casi siempre esta superioridad se explica más como cultural que como racial. Incluso los indígenas parecen haber aceptado en gran parte la escala ladina de valores” (1963: 15).

De los trabajos etnográficos. A lo largo de mis trabajos de campo en la región de Los Altos de Chiapas y en Larráinzar, así como en otros espacios, he recogido una serie de discursos de los *jkaxlanetik* chiapanecos en relación con lo que se ha venido analizando. Por ejemplo, en 2008 se llevó a cabo un evento deportivo en las instalaciones de “Panchón Contreras”, en Tuxtla Gutiérrez. En un receso, profesores del subsistema monolingüe, o sea *jkaxlanetik*, fueron a comer algunos antojitos en los puestos de comida a las afueras del lugar del evento; entonces, narraron sus experiencias laborales. Uno de ellos dijo: “yo trabajé en el municipio de Chamula y allí me di cuenta que los chamulas son buena gente si te portas bien, pero si te portas mal son capaces de ‘golpear’”.

En contraste con lo anterior, vemos que la supuesta ontología de la “superioridad *jkaxlan* e inferioridad de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*” sólo era una mera herencia cultural de la conquista española. La sumisión de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* se heredó del encuentro Moctezuma y Hernán Cortés. A Cortés lo confundieron con Quetzalcóatl, por eso mostraron reverencia frente a aquel conquistador español. Sobre este mismo tema Martínez Rodríguez, señala que “(...) al llegar los españoles, muchos indígenas creyeron que era el dios Quetzalcóatl, que venía para ayudarles a luchar contra el poderío de los Aztecas. Pronto se desengañaron pero ya era

²² Sobre este término véase “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, de Eduardo Viveiros de Castro, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3, (1998), pp. 469-488, y *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* de Philippe Descola y Gísli Pálsson (2001).

demasiado tarde” (2010: 25). Pronto se tradujo en desencuentros sangrientos. Desde esa época, los desencuentros, siguieron su curso hasta el 1° de enero de 1994 con la irrupción del EZLN.

Me parece pertinente ampliar esta confusión de Moctezuma con ciertos mitos solares en Guatemala. En un artículo que escribió Oswaldo Chinchilla (2013) intitulado *Tecum, the Fallen Sun: Mesoamerican Cosmogony and the Spanish Conquest of Guatemala* se narra claramente de cómo Pedro de Alvarado —el conquistador español— fue identificado como una deidad solar. La llegada de éste representó el advenimiento de un nuevo sol y de una nueva era. En cambio Tecum —el capitán K’iche’— el origen del sol, y, su muerte, la caída del mismo. Además, son mitos que explican el ascenso y caída de los gobernantes y ciudades mesoamericanas. No obstante, son espacios distintos pero ambos pertenecen a Mesoamérica. Aquí se sustenta la analogía con la llegada de Cortés a Tenochtitlan. Se puede argumentar que tanto Tecum Umán como Quetzalcóatl eran deidades míticas asociadas con el ascenso y caída del dios solar. Congruente con este análisis, Chinchilla ofrece su versión sobre el particular:

The K’iche’ authors who wrote these narratives in the sixteenth century recast Tecum’s story as a version of a mesoamerican myth about the origin of the sun. Regardless of the historical facts, they emphasized the cosmic relevance of his ordeal as a necessary condition for the advent of a new sun and a new era. (...) represented Tecum’s death as the downfall of a former sun that gave way to a new order, marked by their lords’ acceptance of Christianity and the institutionalization of their rights and lands under the Spanish colonial system. These titles can be read as narratives of origin, in which the Spanish conquest marks the downfall of a former sun and the rise of a new era.

“[Finalmente, Christenson (2003, citado en Chinchilla) dice]: There are reasons to believe that Alvarado himself was regarded as a new sun. [De igual manera] he is called by the Nahuatl name that was given to him in Mexico, Tonatiuh, which designated both the sun and the sun god. [Por otra parte] (...) the Tlaxcalan chronicler Diego Muñoz Camargo explained: “They called don Pedro de Alvarado ‘the sun,’ because they said he was the son of the sun for being blonde and ruddy, of very beautiful face, charming and of good appearance (Acuña, 1984, citado en Chinchilla)” (Chinchilla, 2013: 694, 704, 706)

Para no ir más lejos, en San Juan Chamula, podemos encontrar similares opiniones con lo relatado por Chinchilla. Gossen (1979), en *Los Chamulas en el mundo del sol*, relata que entre los chamulas subyace un principio unitario de espacio-tiempo. Principio que se relaciona con los espacios y tiempos distantes; una especie de comportamiento gobernado por normas en escala descendente, que descendía en cuanto a los ejes temporal y espacial. De acuerdo con esta relación, Gossen da a conocer la opinión que tenían los chamulas de él mismo y de su esposa “(...) debido a que tenemos la piel blanca y los ojos y el pelo claros, era frecuente que los chamulas nos

preguntaran si éramos parientes de dioses subterráneos o de santos, pues al parecer identificaban lo sagrado y lo antisocial con niveles similares de un continuo espacio-tiempo. El concepto del sol abarca, a la vez, a la mayoría de las unidades del tiempo lineal, cíclico y generacional, así como también los límites y subdivisiones espaciales del universo, verticales y horizontales” (1979: 51 y 52).

En el año 2012 tuve un encuentro con un *jkaxlan* (†) oriundo del municipio Chenalhó pero radicado en San Cristóbal de Las Casas desde hace muchos años. Su opinión acerca de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* fue medida. Tal vez por la confianza que nos tenemos o porque sabe que soy miembro de uno de estos pueblos mayas, además de que nos conocemos desde hace varios años. Su medida se debe, tal vez, por ser un profesor jubilado y por haber laborado en comunidades de habla *bats'i k'op* de la misma región. Para este *jkaxlan*, los *bats'i viniketik* tienen la mala costumbre de no trabajar, pues los programas compensatorios y paternalistas del gobierno hacen que reciban un dinero para gastar en sus borracheras. Los programas gubernamentales, como “Oportunidades”²³, en vez de mejorar sus condiciones de vida las han empeorado. En una pausa que él hizo intervine para preguntarle cuál era su propuesta al respecto. A lo cual respondió: “el gobierno debe crear fuentes de empleo para evitar gastar mucho dinero”; como ejemplo utilizó el siguiente refrán: “No hay que darles pescado, sino hay que enseñarlos a pescar”. La charla continuó. “Los indígenas —dijo— prefieren tener más hijos para recibir más dinero de “Oportunidades”. El dinero que reciben del Programa es para la educación de sus hijos, sin embargo, ellos no lo destinan para eso”.

Al hacer un análisis del discurso anterior vemos que es una discriminación gestada por el mismo programa gubernamental. Sus fines son eminentemente paternalistas; pues, el gobierno no le da seguimiento para conocer el destino de los recursos otorgados. Sería importante que el gobierno vigile que sus fines sean estrictamente educativos. De esta manera, el *jkaxlan* se valió del programa para ofrecer su opinión de los indígenas. En su discurso se resaltan tres adjetivos que son categorías de análisis. Primero, “los *bats'i viniketik* son holgazanes”; segundo, “borrachos”, y tercero, “les gusta hacer muchos hijos”. En el devenir histórico, los discursos han cambiado de tono. Otros atribuyen como mano de obra disponible para mantener al *jkaxlan*. En este mismo análisis etnográfico, un *jkaxlan* de Larrainzar²⁴ (2010) considera que los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* de Larrainzar son esos, quienes han trabajado y trabajan para el *jkaxlan*; al mismo tiempo que son los

²³ Es importante que en los programas gubernamentales, como “Oportunidades” (ahora “Prospera”), se diseñen nuevas estrategias políticas para vigilar que los recursos otorgados se destinen exclusivamente para la educación de los hijos. Es para evitar que los padres malgasten el poco dinero que reciben del programa referido.

²⁴ Es una de las cinco familias que aún radica en el *jteklum* de Larrainzar. Por cierto, él habla a la perfección el *bats'i k'op*, pues desde pequeño aprendió, además del español; es su primera lengua.

compradores de los productos que él vende. Replicó: “Me siento bien convivir con los indios porque me han dado de comer”. Esta idea es una herencia colonial que quedó grabada en las mentes de aquéllos. Si recordamos la historia la encomienda como una institución establecida por la Corona, los encomenderos españoles vivían de los tributos que los primeros habitantes de Mesoamérica pagaban.

En pleno siglo XXI, muchos discursos del *jkaxlan* siguen siendo severos. Estos hechos suceden desde el discurso oculto²⁵, a decir de Scott (2000). La versión de una señora originaria del municipio de Pantelhó, y radicada en San Cristóbal de Las Casas desde hace varios años, argumentó en el año 2002 que un día se tuvo que cambiar de casa porque en la calle donde se ubicaba su domicilio vivían puros “chamulitas”, y que sus hijos ya se habían hecho amigos con aquellos niños; lo peor de todo era que ya estaban aprendiendo a hablar el dialecto²⁶. Lo que esta señora no sabe es que hablar dos o más lenguas significa riqueza²⁷ cultural, lingüística y humana; pero como el *bats’i k’op* no es una lengua de prestigio se le hizo más fácil desaprovechar aquella oportunidad que tenían sus hijos para aprender un segundo idioma. En este sistema de cosas podemos ver que las personas que ofrecen su testimonio no todas pertenecen a la categoría de “meros ladinos”, sino algunas de “ladincitos”, como lo cita Hidalgo Pérez (1998); otros sí a la clase media, o sea “ladinos”. Este estudio encuentra analogía con algunas versiones de los mismos indígenas, al distinguir entre un ladino “fino” y un ladino “corriente”.

Mencionamos nuevamente a Holland. Cuando realizó sus trabajos etnográficos en Larráinzar, entre finales de los sesenta y principios de los setenta, observó que los *bats’i viniketik* daban un trato especial a los *jkaxlanetik* “(...) Cuando el indígena se dirige a un ladino siempre emplea los términos españoles de respeto feudal: *don* y *doña*²⁸, sin importarle cuán miserable sea la situación del segundo (Véase vestigios de una casa ladina, anexo 2. Fotografía 6). En cambio, los mismos términos nunca se usan para los indígenas” (*op. cit.*, pp. 14 y 15). En el léxico *bats’i k’op* no existe

²⁵ Los testimonios afirman que algunos *jkaxlanetik* “coletos” cuando hacen su campaña política a presidente municipal, a diputado federal o a senador de la república, saludan de manos y abrazos a los hombres, y a las mujeres de besos y abrazos; después de este gesto y discurso públicos, tiene lugar el gesto y discurso ocultos. Siempre llevan consigo en su coche un frasco de alcohol y algodón para desinfectarse las manos.

²⁶ Es común que los *jkaxlanetik* de la región cataloguen a las *bats’i k’op* y *bats’il k’op* de dialecto o idioma, no porque le den el estatus de este último, sino porque así le llaman en forma despectiva. Es muy usual la expresión “aquel habla en dialecto o en idioma, porque no sabe hablar la castilla”. Asimismo, es una prueba del desconocimiento que tienen sobre antropología lingüística acerca de que todas las lenguas del mundo se caracterizan por sus variantes dialectales.

²⁷ Véase “El individuo bilingüe”, en *Educación y bilingüismo* de Siguán, Miguel y William Mackey (1986: 17-36).

²⁸ Es preciso aclarar que en la época en que Holland realizó sus trabajos de campo la mayoría de los *bats’i viniketik-bats’i antsetik* de Larráinzar no hablaba español, por lo tanto resulta difícil saber quiénes solían emplear este trato feudal. Desde que llegó mi *ch’ulel*, tengo conocimiento de los tratos que daban mis paisanos a los *jkaxlanetik*. Al hombre se le trataba de *mol jkaxlan*, “*jkaxlan* viejo” y a la mujer de *Me’ siñora*, “señora mamá”.

el término “usted” sino *jo’ot* o *vo’ot*, “tú²⁹”. Entonces los tratos que daban los *jkaxlanetik* de tú o vos no significaban una ofensa para los *bats’i viniketik*. Sin embargo, para el *jkaxlan* era una muestra de su “superioridad”³⁰, porque era una continuidad de aquél *modus vivendi* colonial³¹, pero que quedó marcado en la mente de los *jkaxlanetik* actuales. Prácticas interiorizadas que denotaban relaciones dialógicas bajtinianas bastante tensas y conflictivas.

En el ámbito periodístico local también se crean discursos de identidad. En el mes de mayo de 2005 se generó un caos y confusión total entre los comerciantes de San Cristóbal de Las Casas. Se cuenta que una familia *bats’i vinik* de Chamula encontró un *tsukum*, “oruga”, en la yema de un huevo de granja³². El rumor se expandió en toda la región de Los Altos de Chiapas. Mucha gente entró en pánico, lo que generó una psicosis, a tal grado que la venta de este producto se redujo hasta en 80%. La gravedad del asunto obligó a las autoridades municipales y estatales, así como a los especialistas, a apaciguar a la población. Entonces se solicitó el apoyo de especialistas en insectos (entomólogos) de El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur) y de la Jurisdicción Sanitaria Número II.

Lo anterior, después de hacer los estudios de laboratorio, la susodicha institución académica dictaminó que “es absolutamente falso que los lepidópteros produzcan huevos semejantes en tamaño y contenido a los de las gallinas” (*Cuarto Poder*, 22 de mayo de 2005, citado en Jacorzynski; 2010: 171). Posterior al dictamen científico emitido por Ecosur, uno de los periodistas de la radiodifusora XEWM de San Cristóbal de Las Casas, informó lo siguiente: “Cómo es posible que un rumor así haya causado tanto daño, se entiende solamente comprobando *nuestro nivel de educación que tenemos* (cursivas son mías), un rumor esparcido causa más daño y corre más rápido que una información veraz, científica” (*ibidem*, p. 172). Tanto el dictamen científico como el discurso periodístico ubican a los *bats’i viniketik-bats’i antsetik* en una posición de mentirosos e ignorantes, por eso tienden a inventar cosas que son producto de su imaginación.

Las *heteroglosias* discursivas de los *jkaxlanetik* o ladinos de San Cristóbal de Las Casas hacia los indígenas son diversas. Los que son víctimas directos del racismo “coletito” son los *tseiales* y *tsotsiles* de la región de Los Altos de Chiapas. Tanto ladinos como indígenas hacen uso de ese

²⁹ Los saludos a los ancianos o ancianas eran mediante una adopción de actitudes reverenciales, como inclinar la cabeza para que el anciano o anciana ponga la mano sobre la cabeza de la persona más joven. Diríamos que estos gestos se pueden interpretar como “usted”.

³⁰ Véase también *Cambios médicos y sociales en una comunidad Maya Tzeltal* de Robert C. Harman (1974: 45-46), y *Cambio y continuidad entre los Mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, de Henri Favre (1984: 93-132).

³¹ De los tipos de lenguajes reverenciales que empleaban los españoles al rey de España, véase *Cartas de relación* de Hernán Cortés (1994).

³² Véase el artículo “La batalla de huevos: una aproximación wittgensteiniana a las narrativas de Witold Jacorzynski y Aurelio Mariano Vásquez Pérez, en *El hombre es el fluir de un cuento: antropología de las narrativas* de Manfredi Bortoluzzi y Witold Jacorzynski (Coordinadores) (2010).

discurso oculto de lo planteado por Scott. Por un lado los ladinos de hoy emplean un *discurso oculto* a espaldas de los indígenas por miedo a una revuelta. Estos *discursos ocultos* se manifiestan en muchas expresiones despectivas. Por el otro, los indígenas que ocupan San Cristóbal de Las Casas manifiestan estos discursos de otra manera. Las constantes manifestaciones, las calles llenas de comerciantes ambulantes, la ocupación constante de la plaza de la ciudad; son una de ellas. Para este mismo argumento se señala que un *discursos oculto* sirve “(...) para definir la conducta “fuera de escena”, más allá de la observación directa de los detentadores del poder. (...) está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público” (2000: 28). Como prueba fehaciente del estudio de Scott traslademos nuestro análisis a una investigación reciente de Margarita Gutiérrez Narváez³³ en San Cristóbal de Las Casas.

Uno de los subtítulos de la investigación de Gutiérrez Narváez, versa: “Malditos indios, los odio”; dice más que mil palabras. En sus trabajos etnográficos en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, sobre todo, en el mercado municipal “José Castillo Tielemans”, recogió diversas voces racistas que concuerdan con mis trabajos de investigación. Varias de esas voces proceden de gente pudiente y no pudiente “coleta”. Gutiérrez Narváez subraya en estos términos: “En la relación entre indígenas y mestizos aunque convivan íntimamente, una muralla de prejuicios les separa, impidiendo que formen un juicio objetivo unos de otros; frecuentemente en las conversaciones cotidianas se puede oír una enorme cantidad de discursos racistas sobre los indígenas, que los describen como “animales” más que como personas, como “perversos”, “necios”, “testarudos”, “vengativos”, “cobardes”, “traicioneros”, “desconfiados”, “simuladores”, “violentos”, “perezosos”, “ladrones”, “mendigos”, “tontos”, “ignorantes” (...)” (2013: 157). Este gran abanico de discursos heteroglossos bajtinianos se remonta desde la época colonial. Como podemos comprender la “relación intercultural forzada” encuentra sentido antropológico porque los indígenas ocuparon la periferia de la ciudad de Las Casas sin la anuencia de los “coletos”. San Cristóbal de Las Casas se ha vuelto un lugar de encuentros y desencuentros discursivos permanentes y eternos.

3.3 *Bats’i k’op-bats’i vinik*: La identidad desde la *mismidad*

Los estudios etnográficos de la situación de uso comunicativo indican que el *bats’i k’op* siempre ha ocupado un tiempo y espacio como producciones culturales permanentes desde épocas

³³ Véase *Identidad, racismo y familia: un estudio sobre los discursos y las prácticas sociales en San Cristóbal de Las Casas* de Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez (2013).

primigenias, es decir, no se refiere a un tiempo específico y delimitado de la vida del llamado *bats'i vinik*. En esta oportunidad debo señalar que el uso de esta lengua se ubica en el *Gran tiempo*³⁴ planteado por Bajtín, tiempo que podría abarcar, por lo menos, desde el Periodo Preclásico Temprano mesoamericano hasta la actualidad (sólo por dar un periodo aproximado), sin embargo, no será posible hacer un estudio más sistemático de este complejo modo de comunicación sin estar “aquí”, como dijera Geertz.

Hacer un estudio *in situ* sería una metodología idónea para escuchar las voces de los especialistas en los diversos lenguajes rituales. Debo señalar que en mis trabajos etnográficos suceden diversos eventos de habla simultáneos, que en ocasiones me ha orillado a desempeñar el papel de espectador y oyente. Se trata de una riqueza metodológica que va en concordancia con la versión de Hymes, el cual indica que cuando se establece mediante la definición y bosquejo del lugar que ocupa un género dentro de un evento comunicativo, combina un ejemplo del método etnográfico donde se pueden integrar en un evento único de comunicación diversas características que a menudo se analizan de forma separada (1984: 54). En los discursos rituales se hace alusión a diversos tiempos y espacios en que se recrean los diferentes géneros del *bats'i k'op*. En otras palabras, aquí se oculta un amplio repertorio de conocimientos ancestrales que, muchas de las veces, son revelados en sueños, y repetidos en los diversos rezos que se pronuncian en los espacios rituales.

Desde la forma en que se ve el mundo desde el *stalel kuxlejal* “cultura” (Véase apartado 4.2 del capítulo 4), *bats'i k'op* y *bats'i vinik*³⁵ son puntos nodales en la vida y comunicación cotidianas; sin embargo, sus campos semánticos son amplios y complejos. Inicio con el análisis de la raíz etimológica de *bats'i k'op*. Desde la perspectiva ontológica se entiende el adjetivo *bats'i* como todo aquello que pertenece al mundo natural de los primeros *totil me'iletik*, “padres madres”. No corresponde a la invención de los hombres llegados de ultramar. En el sentido antropométrico, el adjetivo *bats'i* corresponde a la mano derecha o diestra del hombre o de la mujer. Todo lo que corresponde a la derecha o diestra es recto y verdadero. Además, puede significar auténtico u original, propio de la cultura de los habitantes de lo que hoy es la región de Los Altos de Chiapas. En cambio, el español es una lengua extranjera venida de la península ibérica, por eso se le llama *kaxlan k'op*.

³⁴ Véase Mijaíl Bajtín, *op. cit.*, p. 349.

³⁵ En el caso de la cultura tojolabal, véanse *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, de Carlos Lenkersdorf (2005), y *Los legítimos hombres. Aproximaciones antropológicas al grupo tojolabal* de Mario Humberto Ruz (Editor) (1990).

El campo semántico de *bats'i* sólo se entiende cuando se le agrega su respectivo sustantivo, por ejemplo, *k'op*, así se forma *bats'i k'op*, “lengua derecha, diestra o verdadera”. De igual manera, hablar de hombre derecho, diestro o verdadero, es *bats'i vinik*. Todos los elementos propios del *stalel kuxlejal* son de derecha o verdaderos porque han sido la herencia que se ha venido cultivando de generación en generación en el territorio de la Mesoamérica prehispánica. En contraste con lo *bats'i*, los elementos de la cultura venidos de ultramar corresponden al *otro* llamado genéricamente *kaxlan* o todo lo que tenga que ver con el castellano o europea. Entonces, todo lo que no es propio del *stalel kuxlejal* ancestral mesoamericano es *kaxlan*. Cuando nos referimos al mismo análisis anterior y cumple con las mismas funciones se le agrega el adjetivo *kaxlan*, a saber: *kaxlan k'op*, “lengua de Castilla o *jkaxlan*”³⁶. Para una construcción epistemológica de lo propio, Colby y Colby, proponen que es necesario hacer un esbozo de una teoría general que subraye la dinámica entre el hombre y su mundo, y que combine fenómenos cognoscitivos, simbólicos y sociológicos en una perspectiva evolutiva (1986: 9).

En este espacio se intenta comprender las relaciones que hay entre cultura y pensamiento. Al comprender estas relaciones complejas, entonces podemos asomarnos al gran cosmos de la identidad de estos pueblos. Aquí se ocultan principios del *stalel kuxlejal* que, tal vez, sean ininteligibles para el *otro*, pero que los mismos *bats'i viniketik-bats'i antsetik* comprenden claramente lo que significa hablar *bats'i k'op* y ser *bats'i vinik*. Estos postulados etnofilosóficos han guiado los trabajos de los especialistas y conocedores del mundo ritual intangible. Asimismo, los ha dotado de herramientas necesarias para la interpretación de los sueños, de igual manera de los mensajes que en ellos hay. Sin duda, los conocimientos esotéricos de los *jnakanvanejetik*, de los *j-ilvanejetik*, y de los hombres que han desempeñado cargos de diferentes rangos, constituyen un legado directo de estos postulados, no de un tiempo próximo inmediato, sino se ubica en el *Gran tiempo* de la civilización maya prehispánica pero que su vigencia es incuestionable.

Para el análisis terminológico del vocablo *bats'i k'op* se deben considerar diversos aspectos socioculturales porque sociedad, cultura y lengua, están intrínsecamente relacionadas. Para Cardero García “(...) las lenguas son sistemas culturales que manifiestan una determinada percepción del mundo y que los grupos sociales jerarquizan por medio del uso; (...) dado que la lengua refleja los tiempos, los términos se denominan en la lengua en que se crea la ciencia o la tecnología (...)” (2009: 106). Comparto una explicación de este vocablo en su contexto; sería válido el argumento de

³⁶ Por cuestiones de semántica, lo opuesto del adjetivo *bats'i* se pierde, porque se convierte en sustantivo, gentilicio de los habitantes de Castilla. Para que no se preste a confusión la /j/ es un prefijo agentivo, y no indica posesivo en primera persona en singular o plural.

señalar que todas las lenguas del mundo tienen el estatus de *bats'i k'op* cuando son habladas en su propio contexto de uso.

De lo anterior podemos decir que el español es *bats'i k'op* en su lugar de origen, pero no así en el contexto de los pueblos originarios. El inglés de Inglaterra es *bats'i k'op*, pero no así el de Estados Unidos porque dicha lengua fue traída de aquél país anglosajón. Incluso el *bats'i k'op*, cuando se usa fuera de su contexto de habla, deja de ser tal, también tiende a ser *kaxlan k'op*. En este caso sería una lengua extranjera a los oídos del auditorio donde se utiliza. Podemos poner como un buen ejemplo a los migrantes tsotsiles en Estados Unidos. Si en su comunicación cotidiana hacen uso de la lengua tsotsil no será considerado *bats'i k'op* a los oídos de los norteamericanos, porque en ese contexto de habla es el inglés. Además, si consideramos a la identidad como un proceso complejo, incluimos otros factores, a saber: la cultura, las tradiciones, la gastronomía, incluso, la relación con la tierra, entre otros.

Los testimonios orales ofrecen información acertada por cuanto ven al *bats'i k'op* como herencia ancestral que ha guiado y regulado la vida de los actuales *bats'i viniketik-bats'i antsetik*. Señalan que es la esencia misma de la permanencia de nuestro pueblo; porque sólo le corresponde a los mismos habitantes de la Tierra en que ésta se habla. Uno de los entrevistados señaló que “La lengua es nuestra y de nuestra Tierra. Es nuestro lenguaje cotidiano”. Sin esta lengua no tendría sentido ni esencia la vida misma de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*, debido a que es el punto nodal de estos procesos identitarios complejos. El *bats'i k'op* forma parte del proceso de germinación, crecimiento y desarrollo del hombre y la mujer sobre la faz de la Tierra. Para entender su origen ancestral se incluyen los términos *jch'ieltik* y *statel jlumaltik*. Etimológicamente, *jch'ieltik* viene del adjetivo *ch'iel*, “crecimiento”. La */j/* denota posesivo en singular y plural, “nuestro”; *tik*, “nosotros” inclusivo; en cambio, *stalel jlumaltik* indica que el *bats'i k'op* corresponde a la “costumbre o cultura de nuestra tierra”. Una aproximación a su significado: *stalel*, se traduce como “modo o manera”; y *jlumaltik*, “nuestra tierra”.

La adquisición del *bats'i k'op*, así como cualquier lengua, es gradual. Sin embargo, esta adquisición no puede darse si no se tiene contacto con el medio social. La cual tiene mucha relación con el enfoque sociocultural de Vygotski, porque, según este psicólogo ruso, la participación directa del experto con el novato es imprescindible; este puente le llamó andamiaje. Para ello, la influencia del contexto sociocultural es fundamental. En este sentido, no es un aprendizaje mecánico o artificial, sino que se adquiere de manera natural en el contexto de habla. Sobre este mismo tópico,

Manuel Núñez Pérez³⁷ (Véase anexo 2. Fotografía 7) le llama *bats'i k'op* porque ha sido la lengua de los legítimos dueños de estas tierras. Es una lengua aprendida y heredada de los *totil me'iletik*. Asimismo, señala que todas las lenguas que se hablaban en México y en Chiapas, desde antes de la llegada de los españoles, eran *bats'i k'op*.

Hasta aquí hemos analizado la parte epistemológica y etimológica del *bats'i k'op*; no obstante, estudiar su campo semántico enriquece nuestro análisis. Con el vocablo *k'op* se puede derivar una infinidad de expresiones que, sin duda, forman parte de la riqueza lingüística. En su forma sustantiva *k'op* significa “palabra”, “lenguaje”, “guerra”, “asunto”, “discurso”, “rezo”, “pleito”, “riña”, “problema”, entre otros. Entender el complejo campo semántico de *k'op* solamente es posible cuando el hablante conoce los diferentes contextos de la conversación. De acuerdo con Gossen “Con la palabra *k'op* puede aludirse a una cantidad sorprendente de procesos, abstracciones y cosas, ya que se refiere a casi todas las formas del comportamiento verbal, incluyendo la tradición oral³⁸” (*op. cit.*, p. 72).

La tradición oral chamula y la de los otros pueblos de habla *bats'i k'op* de Los Altos de Chiapas es holística y no es posible estudiarla de manera fragmentada. El propio Gossen subraya que “El estudio de la tradición oral como una totalidad, también revela ciertas formas fundamentales de adquisición y conservación de esquemas de comportamiento ideal, y que se mantienen en toda la urdimbre cultural, desde el procedimiento judicial hasta la diversión; desde los juegos hasta el ritual; desde la broma hasta el rezo; desde el estilo lingüístico hasta la cosmovisión. La concepción abarcadora de la totalidad que supone esta perspectiva o enfoque, proporcionaría una dimensión interesante para el estudio (...) de las leyes, la religión y la organización social” (*ibidem*, p. 314).

A partir del amplio campo semántico que tiene *k'op* construimos estos tres principios taxonómicos propios de la variante dialectal de Larráinzar; los cuales complementan nuestros complejos procesos identitarios como *bats'i vinik-bats'i ants. K'op-lo'il*, “palabra-plática”, es de uso cotidiano para todas las edades, pues se debe entender como conversaciones comunes e informales. Se convierte en vehículo de comunicación por excelencia para transmitir mensajes inmediatos. Además, puede ser una simple plática o charla de camino o de trabajo. Es una semejanza de las pláticas o charlas de pasillo o de café. *Smelol k'op-lo'il*, “palabra-plática razonada”, tiene un uso más restringido, solamente es hablado por hombres y mujeres que han transitado en el camino de la

³⁷ Entrevistado el 18 de diciembre de 2011; tenía en esa fecha 59 años. Participó en el Primer Congreso Indígena de 1974; actualmente es militante activo del EZLN.

³⁸ Véase “Una perspectiva sobre el estudio de la tradición oral”, en: *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya* de Gary H. Gossen (1979).

vida. Estos lenguajes formales hallan su espacio en los actos protocolarios donde impera el poder de la palabra y la razón. En este contexto pueden ser pronunciados por todos aquellos que han alcanzado el nivel de reputación ante la sociedad en la que habitan. *Nichimal k'op*, “discurso florido”, corresponde de manera exclusiva al lenguaje de los *jnakanvanejetik*, los *j-ilvanejetik* y los que han desempeñado o desempeñan cargos civiles y/o religiosos.

Además de que *k'op* tiene el papel de sustantivo, también cumple la función de raíz verbal en diferentes tiempos, por ejemplo *k'opojel* viene del verbo “hablar”. En la conjugación en tiempo futuro vemos que la raíz permanece.

| | |
|--------------------------|---------------------------------|
| Ta xi k'opoj | Yo hablaré |
| Ta xa k'opoj | Tú hablarás |
| Ta x k'opoj | Él hablará |
| Ta xi k'opojkutik | Nosotros hablaremos (exclusivo) |
| Ta xi k'opojotik | Nosotros hablaremos (inclusivo) |
| Ta x k'opojik | Ellos hablarán |
| Ta xa k'opojik | Ustedes hablarán |

De esta manera Gumperz señala que “(...) la complejidad lingüística dentro de una sociedad particular no es una función interna de pautas dentro de un solo sistema homogéneo, sino más bien el resultado de la relación entre diversos sistemas (...)” (1984: 235). El *bats'i k'op* tiene su propia particularidad por tener una gran riqueza semántica; que dicho sea de paso, el español no cuenta con ella. Un ejemplo de esta riqueza semántica del *bats'i k'op*, es: El verbo comer, tiene cuatro acepciones, a saber: comer carne, se dice *ti'*, comer frijoles, se dice *k'ux*, comer frutas, se dice *lo'*, comer tortilla, se dice *ve'*. Desde esta perspectiva de análisis, el calificativo “derecha”, “diestra” o verdadera” es justamente por su amplio repertorio semántico. En esta premisa, para nosotros los hablantes de esta lengua son cuestiones que no están sujetas a discusión, porque corresponden a sobreentendidos o entimemas, considerando la postura teórica de Voloshinov (1997). Si estos son entimemas también son ontológicos, porque precisamente en esta lengua se oculta el verdadero significado de los procesos identitarios de estos pueblos. Es más, debería recuperar su nombre primigenio: *bats'i k'op*. Queda claro que la nomenclatura tsotsil es el resultado de los múltiples errores cometidos en los inicios de la dominación colonial del siglo XVI. Además, es una deformación de la palabra *sots'* “murciélago” que aplica exclusivamente a los zinacantecos.

El hombre y la mujer que tienen como lengua materna el *bats'i k'op*, éste constituye un elemento fundamental para construir su identidad propia. La nomenclatura *bats'i vinik* se remonta desde épocas remotas que fueron cobijadas por el llamado *Gran tiempo* de la cultura maya. En párrafos anteriores dejamos claro el verdadero significado de *bats'i*. Pero ¿quién es el *bats'i vinik*, hombre derecho, diestro o verdadero? Los testimonios orales de los expertos en la narrativa oral y de los discursos rituales refieren a un tiempo distante en que les tocó vivir a los primeros *totil me'iletik*. Un tiempo en el que había una relación intrínseca con *ch'ul balumil*, de tal manera que la injerencia cultural del *jkaxlan* era casi nula. Había una relación y comunicación directas del hombre con la naturaleza.

Se abre este cuestionamiento, el español y los descendientes de los europeos ¿no son *bats'i k'op* y *bats'i vinik*? El mismo análisis semántico y conceptual ofrece una respuesta clara y precisa: no. Su justificación se encuentra en el significado conceptual de *jkaxlan*. Bajtín ha dejado muy en claro la relación *yo/otro* y la óptica triple del mundo real: *yo-para-mí*, *yo-para-otro*, *otro-para-mí* (2000:16). Haciendo un análisis de esta relación *yo/otro* se interpreta que quienes ocupan el espacio del *yo* son los elementos culturales de los pueblos indígenas en general; y el mundo del *otro*³⁹ es ocupado por todos aquellos elementos culturales y lingüísticos llamados genéricamente *jkaxlan*.

Los referentes teóricos bajtinianos sobre el tema *bats'i vinik* y *bats'i ants* se corroboran en la versión de uno de mis informantes, aunque esta tradición oral actual abarque solamente, como bien lo dice Gossen, tres o cuatro generaciones. Sin embargo, los discursos se ubican en un tiempo diacrónico y sincrónico, donde la vida de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* está directamente vinculada con la Tierra y, al mismo tiempo, lo antiguo y lo nuevo se mueven de manera simultánea. Este proceso dinámico encuentra su explicación en la existencia de la Tierra, o sea, del mundo mismo, desde tiempos prístinos. No obstante que sigue siendo un ente vivo y tan actual como el propio hombre. El vínculo con la Tierra sagrada ocurre desde el nacimiento hasta la muerte. Los padres y madres asumían la alta responsabilidad de enseñar a sus hijos a trabajar el terreno. Si aplicamos este análisis discursivo bajtiniano en el campo de la antropología en general diríamos que los *jkaxlanetik* son los *nosotros* y los *otros* son los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*. Es decir, se da una doble relación *yo/otro* y *otro/yo*. Para esta relación de dos mundos diferenciados urge construir una relación dialógica e intercultural para evitar que se siga cultivando la semilla de la dominación hacia el indígena.

³⁹ El mismo *jkaxlan* sabe que pertenece a un mundo diferente al que ocupa el *bats'i vinik*, incluso las mismas prácticas culturales y lingüísticas han dejado en claro de la existencia de dos mundos opuestos. Siguiendo la propuesta de Bajtín podríamos construir una cuarta óptica: *otro para otro*.

La continuidad de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* está en el *kuxlejal*⁴⁰. El *kuxlejal* haya su significado en la siembra de la milpa, frijol y todo lo que crece en la tierra. Manuel Núñez Pérez dice que es una forma de vida que se manifestaba en la alegría del corazón. El *kuxlejal* no se limitaba en saber leer y escribir, pues “yo no fui a la escuela, y aprendí a sembrar la milpa”, argumentó. El consejo de mi padre, dice Núñez Pérez, era “(...) aprende, porque cuando me muera quién te va a mantener, para que no comiences a robar, (...) aunque sea poco el terreno trabájalo, siembra bien tu milpa, [para que tengas] maíz, frijol (...) aunque no tengas dinero pero vas a comer bien, no vas a pensar de ir a buscar trabajo, vas a tener maíz, frijol, pollo, pavo, puerco, res y caballo. Todo ello, señaló Núñez Pérez, es ser *bats'i vinik-bats'i ants*.”

Estas dos categorías étnicas que sirven de gentilicio de origen ancestral: *bats'i vinik* y *bats'i k'op*, no son una invención del hombre actual ni mucho menos un hecho casuístico, porque se mueven, retomando los términos de Wall (1997), en un cronotopo del tiempo y espacios sociales. Entonces, los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* aparecieron en el momento en que estableció relación con la Tierra sagrada. ¿Cuándo ocurrió esta relación? La respuesta es muy antigua y distante, por lo mismo que hablar de la Tierra es como hablar de la creación misma del universo. La expresión “Tierra” no significa de ninguna manera hablar de territorio, como muchos investigadores han señalado. Territorio es un concepto tangible con sus fronteras bien delimitadas, su analogía en *bats'i k'op* es *osil*. En cambio, Tierra o *balumil* es el mundo cuyas fronteras se pierden en el imaginario infinito. El *bats'i vinik* tiene contacto con la Tierra también con fines rituales, en cuyo discurso narrativo se evoca como la madre que protege a sus hijos terrenales. Existe un contraste enorme, entonces, entre territorio y Tierra, que dicho en *bats'i k'op* es: *osil* y *balumil*, respectivamente. No obstante, el *jkaxlan* sólo mantiene relación con el territorio u *osil* por fines económicos y como generador de riquezas y bienes materiales.

Para entender de manera más objetiva estos conceptos mencionados, me parece importante leer y escuchar con mucha atención la voz de los propios hacedores de la cultura. De nuevo, Manuel Núñez Pérez, hace referencia de la comunicación permanente que tenía el primer *bats'i vinik* con el *jch'ul totik*, “Sol”, y con *jch'ul me'tik*, “Luna”. Cuando apenas rayaba el alba, el hombre, antes de encaminarse hacia su trabajo, se quitaba el sombrero y le hablaba al Sol y a la Luna. La mujer, antes de comenzar con sus actividades, hacía lo propio; pues una de ellas es la actividad de *jolobil*,

⁴⁰ En el caso del *stalel kuxlejal* tselal, véase *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales* de Antonio Paoli (2003).

“tejido”⁴¹. La mujer teje la toalla y el huipil para ella, así como el calzón y camisa de su marido. Para Manuel Núñez Pérez tales actividades se sintetizan con esta frase: *ja’ stalel xkuxlejal ti jts’unbaltik ya’el ti vo’onee*⁴². El testimonio de Lucas Díaz Díaz⁴³ (Véase anexo 2. Fotografía 8) versa que antaño el Sol y la Luna cumplían la función de dios y diosa. Eran los protectores por antonomasia de los *bats’i viniketik-bats’i antsetik*. Se concebían así por —según este testimonio— la ignorancia de la gente porque desconocía la existencia de un Dios verdadero Creador del cielo y de la Tierra.

Como continuidad de la acotación anterior aparece en el discurso una palabra antigua que se ha dejado de usar en el léxico cotidiano: *naklej-k’uylej*. Estas dos palabras tenían un alto significado en la vida real porque significan “morar” pero con una alegría y donde los problemas eran ausentes”. En lo familiar se evitaban las discusiones o regaños estériles. El practicante de *naklej k’uylej* sólo se centraba en la ocupación exclusiva del cultivo de la milpa y en el cuidado de la casa. El término *yo’ontaojik-o* indica que sus corazones sólo se ocupaban en sus quehaceres cotidianos. No había lugar a la pereza. La relación horizontal entre la casa y la milpa determinaba el *naklej k’uylej*. Esta relación cotidiana iniciaba desde que el hombre salía de “su casa cuando apenas amanecía o aun cuando todavía estaba oscuro, apenas se veía, ya estaban llegando a su trabajo, y terminaba en el ocaso cuando emprendían el regreso a casa cargando un tercio de leña. El *bats’i vinik* no tenía carencias⁴⁴. Así es el *stalel kuxlejal te jts’unbaltike*”, detalló Núñez Pérez, quien es uno de los conocedores de los discursos orales y sociales. Esta palabra, *naklej k’uylejal*, era aplicable a todos los ámbitos de la vida y acontecía como una práctica permanente.

3.4 *Jchi’iltik/jkaxlan*: Dos discursos de identidad

Para que el análisis se dé con mayor objetividad sobre estos dos grandes discursos de identidad, que han dejado huellas significativas en la región de Los Altos de Chiapas, es importante destacar que en el contexto cultural *bats’i vinik-bats’i ants* se mueven en el espacio y tiempo dos

⁴¹ Esta actividad resulta tan compleja, en *bats’i k’op* van incluidos una serie de conceptos que la complementan, tales como *naul y siuel*. En este proceso se hace uso de una serie de materiales como: *petetil, bats’i boch, tsots o tuxnuk’*, lana o algodón, *jalante’, yolanabil, yakan, tsutsubil, buk’, xluchol, sjit’ak’iobil, tampat, bak, ts’uy, xchikin, yajil, komen, luch*, “bordado”. La mayoría de estos materiales no tienen traducción al español.

⁴² Su traducción literal es: “su forma de ser la vida de nuestra semilla, digamos antiguamente”. Esta expresión se interpreta de esta manera: “es la cultura de nuestros ancestros”.

⁴³ Entrevista realizada el 8 de enero de 2012. Desde joven ha venido desempeñando diversos cargos tradicionales como el de capitán por seis años y el de alcalde autónomo. Es militante activo del EZLN.

⁴⁴ La carencia, en este contexto, no se limitaba a lo económico, sino también al bienestar familiar. Antiguamente la riqueza se concebía en la posesión suficiente de maíz, frijol y animales. Los problemas de otra índole, como enfermedad física o moral, o de alguna inestabilidad social, se trataba con la intervención de los *j-ilvanejetik y/o jnakanvanejtik*.

gentilicios locales: *jchi'iltik* y *jkaxlan*⁴⁵. El primero es una construcción ancestral mesoamericana, y el segundo es una invención y adopción de los propios habitantes de esta región a partir de la conquista. Evidentemente, el concepto *jkaxlan*, como sabemos, viene del vocablo “castellano”. En este sentido, el vocablo *jchi'iltik* recobró mayor significado cultural cuando arribaron los colonizadores. En cambio *jkaxlan* fue acuñado por mera necesidad para distinguir al *otro*. En un primer momento cuando Hernán Cortés tuvo el primer encuentro con Moctezuma significó respeto; pero pronto se tradujo en temor y dominación.

La teoría dialógica de Bajtín, la relación *yo/otro*, no era aplicable en los tiempos coloniales porque la cultura *jkaxlan* ejerció un dominio total. Sin embargo, esto no implica que no haya habido una relación entre indígenas y españoles, sino más bien, era una relación monológica. Esta asimetría dejó secuelas imborrables, ya que se continuó con la dominación de los llamados invasores forasteros *jkaxlanetik*. En el contexto de la *mismidad* encontramos voces y discursos de identidad propios. Estamos hablando de dos identidades que ocupan mundos culturales diferentes, aun cuando compartan un territorio concomitante. En un artículo polémico de Barjau (1987) *No somos mestizos*, hace alusión al concepto indio de manera equivocada, y dice “(...) persistió llamando indios a los indígenas americanos sólo porque Colón cuando descubrió América creyó haber llegado a la India. Pobre: murió sin haber aclarado este embrollo”.

Considerando la versión anterior, llamar de indios a los primeros habitantes de Mesoamérica es un error garrafal; y es lo mismo, según Barjau, “Si los ‘cruzados’ son mestizos, todo mundo es mestizo. Y si el mestizo es sólo el hijo de español con indígena, entonces ya no queda ninguno. Si acaso quedarían algunos mestindios, que son hijos de indios con mestizas” (1987: 3). Este autor —estas mezclas de razas— las sintetiza con una frase: “no te entiendo”. Hablaremos primero del gentilicio *jchi'iltik* y su concepción semántica. Asimismo, de los factores internos que lo determinan. En este sentido, justificaremos lo arbitrario que es usar vocablos determinantes de una identidad negativa para los propios habitantes de la región de Los Altos de Chiapas, a saber: indio, indígena, aborigen, vernáculo, entre otros.

El gentilicio *bats'i vinik* (Véase apartado 3.3 del capítulo 3) se reserva al sentido filosófico y ritual. Sus orígenes se remontan a tiempos antiguos. *Bats'i vinik* se encuentra relacionado con todo lo que es propio y ancestral. No obstante, *jchi'iltik* es de uso común y regional para nombrar a todos los de habla *bats'i k'op*. Es un sustantivo que se deriva de la raíz *chi'il*, “compañero”; /j/ funciona como agentivo y, a la vez, posesivo en primera persona de plural y singular. En cambio /tik/ denota

⁴⁵ Para tener mayor referencia sobre este tema véase Lucas Ruiz Ruiz (*op. cit.*, pp. 115-123).

“nuestro”, inclusivo. Literalmente quiere decir “nuestro compañero”. Dividir en partículas este término sólo es una justificación lingüística, porque un pronombre personal no se puede poseer. Es así como adquiere el estatus de sustantivo no poseído. Se considera un gentilicio de uso local para los mismos hablantes del *bats'i k'op*, así nunca ha sido objeto de estudio antropológico ni lingüístico.

Podemos entender que para adquirir la identidad *jchi'iltik* es necesario que las mujeres y hombres compartan una misma cultura y un mismo código lingüístico. Todos los que son *jchi'iltik* tienen como lengua materna el *bats'i k'op*. Indica que *jchi'iltik* no es un gentilicio común y corriente porque para lograr esta identidad se requiere del dominio del *bats'i k'op* y la práctica cultural local. Haciendo uso de él, los hablantes de *bats'i k'op* saben distinguir plenamente entre un *jchi'iltik* y un *jkaxlan*. En las conversaciones y discursos cotidianos que sirven para identificar a los “nuestros” nunca hacemos uso del gentilicio ritual *bats'i vinik*, por lo mismo que éste se reserva para el contexto filosófico y ancestral; incluso, es un sobreentendido que pasa a ocupar un espacio en el *Gran tiempo*, en cambio, *jchi'iltik* es de uso común y cotidiano en todos los pueblos y comunidades donde se habla *bats'i k'op*. Es importante precisar que este análisis sobre *jchi'iltik* y *jkaxlan* se delimita exclusivamente en el terreno etnográfico de Larráinzar y su relación con la región de Los Altos de Chiapas. No obstante, la relación que mantienen los otros pueblos originarios de México con los así llamados mestizos recibe otra categoría de análisis.

Otro elemento fundamental para construir la identidad de un *jchi'iltik*, según Holland, toma en cuenta que “El atavío indígena tiene gran importancia social y cultural; asocia al portador con la cultura indígena y crea una fuerte conciencia de grupo entre los miembros de la comunidad indígena, lo cual los aparta de otras comunidades” (*op. cit.*, p. 29). Asimismo, el *osil/balumil*, “terreno/Tierra” es otro elemento para ser *jchi'iltik*. En el *osil/balumil* está el origen de este gentilicio. Un *jchi'iltik* podrá abandonar el *osil/balumil* que lo vio nacer pero siempre llevará en el corazón y en la mente la imagen de su tierra. Cuando se le pregunta a una persona de su origen, se expresa: *bu a lumal*, “¿dónde es tu tierra?”, o lo que es lo mismo: “¿de dónde eres?”, en la respuesta se hace mención no solamente al nombre del pueblo, sino también a la tierra.

Las expresiones: *ja' jlumal* (X), “es mi tierra (X)” o, *likemun ta slumal* (X), “vengo de la tierra de (X)” sirven de respuesta a la pregunta planteada en el párrafo anterior. Aquí sucede una relación horizontal entre Tierra y *jchi'iltik*. De esta manera coincidimos con Bajtín cuando habla de los géneros discursivos. En este sentido se descubre que *jchi'iltik* se ubica en el género discursivo primario y que forma parte de un gran enunciado planteado por este filósofo, mismo que pone como

ejemplos los diálogos íntimos, de círculo, cotidianos y familiares, sociopolíticos, filosóficos, entre otros (1999: 254). Asimismo, “(...) el lenguaje participa en la vida a través de los enunciados concretos que lo realizan, así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados” (*ibídem*, 251). A partir de este género discursivo *jchi'iltik* se producen varios enunciados que determinan una identidad propia de estos grupos originarios.

La razón del desconocimiento oficial de esta riqueza cultural no es más que la secuela de una larga dominación colonial, cuya intención era que los grupos denominados —por los españoles y luego por los ladinos locales— “indios” era reducirlos a simples objetos. Ruz expresa que “(...) los mayas coloniales adquieren en múltiples estudios el carácter de telón de fondo del quehacer occidental; sumisa, ignorante e indolente masa campesina que —despojada de la sabia dirección de sus señores y sacerdotes— no tuvo más función que la de servir de tramoya a un nuevo orden y a una existencia diversa” (1992: 86). Desde mi particular punto de vista es un error que muchas organizaciones sociales de Chiapas y de México hayan considerado el calificativo “indio” como “bandera de lucha”, porque se han olvidado del valor filosófico, cultural y lingüístico que tienen los gentilicios propios de los grupos originarios del país.

La adopción de la palabra “indio” como “bandera de lucha”, tal vez, puede justificarse en el terreno político, pero jamás como un gentilicio propio. El término “indio” es meramente una herencia colonial; pues antes de la llegada de los españoles los pueblos estaban formados por una gran cantidad de sociedades diferentes. Evidentemente, cada uno tenía su propia identidad. Bonfil Batalla señala que antes de Colón:

No había “indios” ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del continente. “(...) lo cierto es que el indio nace entonces y con él la cultura indígena: la cultura del colonizado que sólo resulta inteligible como parte de la situación colonial. (...) el término indio puede traducirse por colonizado y, en consecuencia, denota al sector que está sojuzgado en todos los órdenes dentro de una estructura de dominación que implica la existencia de dos grupos cuyas características éticas difieren, y en el cual la cultura del grupo dominante (el colonizador) se postula como superior. El indio es una categoría supraétnica producto del sistema colonial, y sólo como tal puede entenderse (1995: 343, 347, 350).

Autollamarse “indios” no puede ser un orgullo, sino por el contrario, es una vergüenza, porque sólo es señal de la aceptación del dominio colonial. Al menos, los que toman como bandera de lucha política, que efectivamente aceptan que siguen siendo dominados por el régimen colonial. Desde mi propia opinión es necesario pensar en la desaparición del uso del concepto “indio”; pues sólo ha

dejado secuelas de dominio y discriminación. Incluso la aceptación subjetiva de la vigencia de la dominación colonial. De nuevo Bonfil Batalla propone que “La liberación del colonizado (...) significa la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no implica la supresión de las entidades étnica, sino al contrario: abre la posibilidad para que vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia y se conviertan de nuevo en conductoras de su propio destino” (*ibidem*, 356).

Para contrarrestar lo anterior, el gentilicio *jchi'iltik* no es exclusivo de los de habla *bats'i k'op* de Los Altos de Chiapas, pues es un caso general para todos los pueblos originarios mesoamericanos. Para confirmar este aserto citamos algunos ejemplos: los pueblos mixes y mixtecos de Oaxaca; el pueblo tlapaneco de Guerrero; los pueblos otomíes que se distribuyen en varios estados, como Hidalgo, Estado de México, entre otros; y el pueblo tarahumara de Chihuahua. Estos gentilicios equivocados son el resultado de una mala interpretación que hicieron los españoles en el siglo XVI; además de la falta de dominio de las lenguas originarias de la época. Los pueblos mixes se suelen autonombrar como *Ayuuk jä'äy*, “gente del idioma florido”. En el caso de los pueblos mixtecos se autonombran *Ñuu Savi*, “Pueblo de la lluvia”.

En lo que respecta al pueblo tlapaneco es un vocablo peyorativo que viene del vocablo azteca “cara pintada”, o lo que es lo mismo, “tener la cara sucia”. Estos mismos pueblos se identifican como *Me' phaa*, “el que es hablante de Tlapa”. Otomí también es un gentilicio bastante despectivo que se deriva del náhuatl *otomiltl*, significa “rebeldes, muy salvajes y muy malas personas”. En cambio *ñähñu* denota una valoración de la cultura que indica la “lengua que hablamos”. Finalmente el gran pueblo tarahumara enclavado en la Alta Sierra Tarahumara de Chihuahua también representa aquel sesgo cultural hispánico y mexicana. Estos mismos habitantes son *rarámuri*, que significa “corredores a pie, o pies ligeros”. Aquí, cada grupo se identifica con un gentilicio propio a partir de la cultura y lengua que habla, pero con un mismo sentido de pertenencia e identitario.

Es incuestionable que estos gentilicios locales tienen fundamentos ontológicos y epistemológicos. La parte ontológica se justifica cuando sus orígenes se remontan a épocas prehispánicas y porque no es una invención de estos pueblos. Entendemos que la presencia colonial sólo vino a romper esta identidad ancestral dejando secuelas que son difíciles de borrar. Además, los nombres y denominaciones de los pueblos actuales se fundamentan en identidades equivocadas que hasta la fecha se siguen reproduciendo, porque —según se dice en los discursos políticos— son nombres oficiales. Sin embargo, en la construcción de identidades cotidianas no se hacen uso de estos gentilicios debido a que son nomenclaturas construidas desde la exterioridad. A pesar de esta imposición colonial no se ha podido acabar con los nombres propios. En el caso de los *bats'i*

viniketik-bats'i antsetik sigue vigente el uso de *jchi'iltik* porque se sustenta desde la epistemología, y es una construcción epistémica ancestral cuando el *stalel kuxlejal* alcanzó su máximo esplendor.

Parafraseando los testimonios de los especialistas en la tradición oral descubrimos que el vocablo *jchi'iltik* es el que determina nuestro origen, esto representa *jts'unbaltik*, “nuestra semilla”, que ha venido germinando desde tiempos antiguos, lo que significa que pertenecemos a esa misma semilla que cayó en buena tierra y ha germinado como una planta con sus raíces profundas. Tiene una relación intrínseca con *jtaleltik*, “nuestro modo o manera”. Se entiende que para ser *jchi'iltik* se necesita hablar *bats'i k'op*; lo mismo señala Manuel Núñez Pérez, que todos somos *jchi'iltik* siempre y cuando tengamos el mismo *stalel kuxlejal*, la misma semejanza de nuestros rasgos físicos y una misma forma de concebir el mundo y la vida. Continúa diciendo, “aunque hablamos idiomas diferentes, todos somos *jchi'iltik* porque pertenecemos a la misma Tierra. Por eso hablamos el *bats'i k'op*, y los otros pueblos son *jchi'iltik*”.

La concepción de Manuel Núñez procede de aquella semilla milenaria, por ejemplo en el descubrimiento del maíz. Su figura sagrada fue la que dio origen a los cuerpos del hombre y la mujer, según versa el *Popol Vuh*. De esta manera se afirma que todos tenemos un mismo alimento: el maíz. La frase *mu sna' xk'opoj ta jk'optik yu'un yan-o sk'op pe jchi'iltik pisile*, “no sabe hablar en nuestra lengua porque su lengua es otra, pero también es nuestro compañero”, confirma la opinión de Manuel Núñez. Así reafirmamos esta identidad con la opinión de Wall “(...) No hay identidad individual fuera del grupo donde ocurre el suceso de la memoria colectiva” (1997: 441).

A decir de los ch'oles, ellos mismos se dicen *winik*, “hombre”, o *ch'ol tyan* le nombran a su lengua, “lengua *ch'ol*”. Los tseltales, en cambio, hablan de *bats'il winik*, y los tojolabales de *tojol winik-ixuk*, “hombres y mujeres rectos o verdaderos”, su lengua es *tojol ab'al*, “lengua recta o verdadera”. Para distinguir los discursos de identidad entre *winik-ch'ol* y *jkaxlan*, Alejos García rescató las relaciones antagónicas entre la alteridad *jkaxlan* con la *mismidad*. El *jkaxlan* opina que “el mayor obstáculo son los indios, tan reacios a aceptar las ideas modernas y el progreso”, y que “los campesinos de por sí son borrachos y sin aspiraciones de mejorar”. Los ch'oles responden que (...) los *kaxlanes*, (...) ven como una gente artificiosa, con riqueza y con el poder de la técnica y los conocimientos, pero mañosa y ladrona. Los comparan con animales del monte que se comen sus productos de su trabajo” (1994: 99). Aquí agregamos que la expresión *jkaxlan* es de uso genérico entre los mayas hablantes de Chiapas. Se usa para nombrar a todo aquel que tiene relaciones directas con el castellano o europeo.

El *jkaxlan* es el ladino local que es visto con desconfianza y de poco sentido humano. Se le respetaba, pero a la vez se le tenía miedo. De acuerdo a una narrativa Chamula, escrita por Pérez López, que antiguamente hubo un diluvio, y para salvarse, los chamulas se subieron al cerro de Huitepec. Todos los ladinos murieron, excepto una mujer ladina que subió al cerro con su perro blanco. “La mujer al verse sola, sin compañero, y al ver que ya no había forma de procrear a más ladinos, se le ocurrió hacer el acto sexual con su perro. De esa unión volvieron a surgir los ladinos (...) Por eso dicen que los ladinos no tienen vergüenza; se besan y abrazan en las calles como si fueran perros porque son “xnich'on tz'i” o hijos de perro” (1990: 13). Esta narrativa despectiva se justifica con algunas opiniones de los propios *jchi'iltik* de Larráinzar. Cuando observan las actitudes de los ladinos que no van en concordancia con las suyas expresan *mu sna' xk'exavik jech k'uchal mu ts'i'* “No tienen vergüenza se parecen a un pinche perro”. Esta expresión incluye la relación de parejas cuando se abrazan en la vía pública. Estas prácticas contrastan totalmente con la forma de pedida de mujer de antaño entre los *bats'i viniketik* de Larráinzar (Véase infra).

En el contexto de Larráinzar, Holland refiere que muchos ladinos son padrinos de los hijos de los indígenas, pero nunca los indígenas son padrinos de los hijos de los ladinos. Esta práctica paternalista era muy común en las fincas y haciendas. Comúnmente los patrones fungían de padrinos de los hijos de los baldíos acasillados pero, estos últimos, jamás fungían de padrinos de los hijos de los primeros. Además de sus prácticas discriminatorias como parte de su *modus vivendi*, al *jkaxlan* se le distinguía por sus rasgos físicos. Se cree que el *jkaxlan* es de tez blanca y “fina”; aunque fuese de tez morena de todos modos sus rasgos no coinciden con los de un *jchi'iltik*.

En cuanto a la descripción local de *jkaxlan* no aplica para los norteamericanos y alemanes. Al norteamericano se le llama *jrinko*, o sea gringo. Por ejemplo, los chamulas, según Gossen, ven a los gringos como aquellos que tienen la piel blanca y los ojos y el pelo claros. Los comparan con parientes de dioses subterráneos o de santos, y que al parecer identifican lo sagrado y lo antisocial con niveles similares de un continuo espacio-tiempo” (*op. cit.*, p. 51). Al alemán de *j-aliman*, y al húngaro *j-unkaro*. Este complejo de identidades nos deja claro que había una práctica monológica del *jkaxlan* (no una relación dialógica cara a cara), tal como la plantea Bajtín. Sólo había un contacto “intercultural” —tal como lo entendió Aguirre Beltrán— con el simple hecho de compartir un territorio concomitante; sin embargo, en el plano social, cultural y económico había una discriminación y explotación tangibles; no había una relación cara a cara y de igual a igual.

Jkaxlan se deriva de un sustantivo no poseído porque /j/ desempeña la función de agentivo. Su significado tiene relación con el pollo traído de Castilla, que en el *bats'i k'op* de Larráinzar se dice

kaxlan; y en el vocablo náhuatl es *caxtil* “gallo o gallina de castilla”; para que no se preste a confusión pasó a ser un pronombre personal al agregarle el agentivo /j/. En el caso de la lengua se le llama *kaxlan k’op*, “lengua de Castilla”. Así que “castilla” no es un término común y corriente, lo mismo significa en náhuatl, *caxtiltecatl*⁴⁶, que funciona como sujeto “español-castellano”. Incluso los conocedores de la historia de la dominación en el contexto de Larráinzar tienen el mismo concepto que tienen los ch’oles. Para ellos, el *jkaxlan* local vino de lejanas tierras. Coinciden en afirmar en *bats’i k’op: talem ta namtal balumil, naka j-elek’etik*. Se refieren a que el *jkaxlan* “vino de tierras lejanas, son puros ladrones”.

Aunado con lo anterior el *Chilam Balam de Chumayel* coincide que “Perdido estará entonces el entendimiento y perdida la sabiduría. No hay verdad en las palabras de los extranjeros” (1998: 164 y 186). Esta profecía era una crónica de una muerte anunciada, citando una de las obras de García Márquez (1981). Sin embargo, aquel encuentro “cordial” pronto se tradujo en tragedia. Caso apunta que “Por eso cuando en el año de 1519, que en el calendario indígena se llamaba precisamente “Ce Ácatl” (“1. Caña”), desembarcaron en Veracruz los conquistadores, Moctezuma no dudó ni un momento que era Quetzalcóatl que regresaba a tomar posesión de su reino tolteca, que abandonó cuando su huída a Tlillan Tlapallan” (1971: 39). Esta afirmación coincide con la del escritor español Martínez Rodríguez “(...) al llegar los españoles, muchos indígenas creyeron que era el dios Quetzalcóatl, que venía para ayudarles a luchar contra el poderío de los Aztecas. Pronto se desengañaron pero ya era demasiado tarde” (*op. cit.*, p. 25). Tanto Caso, Martínez como Chinchilla coinciden en que los primeros conquistadores fueron confundidos por dioses. A decir de Alvarado, apuntado por Chinchilla, de “Tonatiuh, which designed both the sun and the sun god” (*op. cit.*, p. 706).

Como corolario de este apartado polémico de identidades, citamos a Galdames y Gustafson con sus posturas bajtinianas: “No se aprende un modo de vida ni una forma de utilizar o desplegar nuestro espíritu solos, y esto no depende sólo de la adquisición del lenguaje. Es el intercambio, el diálogo con otros lo que hace posible la colaboración. Es a través del diálogo durante un proceso discursivo que llegamos a conocer a otros, sus puntos de vista, sus historias. Aprendemos no sólo del mundo que nos rodea a través del diálogo sino que de nosotros mismos” (2006: 22). Es una necesidad emergente construir nuevas relaciones de identidades interculturales, no como las entendió Aguirre Beltrán en los años cincuenta, sino más bien construir una relación dialógica entre dos mundos y culturas diferentes: *jkaxlan* y *jchi’iltik*.

⁴⁶ Véase Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana de Rémi Simeón (1981).

Capítulo 4

Análisis conceptual del discurso

“Muy apacible serás al hablar, lo harás con prudencia,
no dirás las cosas de prisa, no atropellándote, ni
dando voces [...]
Con moderación, sin extremos guiarás,
darás salida a tu aliento, tu palabra.
Harás bueno, suave lo que digas, tu palabra, tu voz”.

Códice Florentino, 1979, citado en
León Portilla, 2004, p. 23.

4.1 El *ch'ulel*, en su dimensión semántica y conceptual

El tema *ch'ulel* ha sido estudiado desde diversos enfoques por la antropología de Los Altos de Chiapas, desde la década de los cincuenta hasta la actualidad⁴⁷. En este espacio mis investigaciones se apuntan al análisis conceptual y de su campo semántico. En la dimensión teórica y conceptual, el sustantivo *ch'ulel* desempeña un papel fundamental en la vida y existencia en el *sba balumil*, del *bats'i vinik-bats'i ants*. Desde la perspectiva bajtiniana, el *ch'ulel* corresponde a un entimema, entendido éste como un sobreentendido, es decir, es un tema cuyos significados culturales son compartidos por la misma comunidad y por lo mismo que no se verbalizan de manera explícita; es algo que se vive como “dato”. Es una entidad que hace que el hombre y la mujer adquieran un estado de conciencia y juicio graduales.

Como resultado de la investigación etnográfica y de mi propia experiencia nativa la adquisición del *ch'ulel*, por lo menos, tiene cuatro momentos, dando inicio a los cinco años de edad, aproximadamente. Desde el nacimiento hasta la edad referida se considera estado de ausencia de éste, y se expresa con el enunciado *mu'yuk to xch'ulel*, “todavía no tiene *ch'ulel*”⁴⁸ (Véase anexo 2. Fotografía 9). El primer momento es el acontecimiento más importante del ser humano expresando con la frase *jul xa xch'ulel*, “ya llegó su *ch'ulel*”. Este suceso tiene lugar aproximadamente a los cinco años de edad (Véase anexo 2. Fotografía 10). El segundo se expresa con la frase *mu'yuk to lek*

⁴⁷ Véase *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural* de William R. Holland (1963), *Chonbilal ch'ulelal* de Ulrich Köhler (1977), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil* de Calixta Guiteras Holmes (1986), *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos* de Jacinto Arias (1991), *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, de Pedro Pitarch Ramón (1996), y *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán* de Lourdes de León Pasquel (2005).

⁴⁸ Es una ocurrencia mía el que haya tomado como ejemplo el verbo en tercera persona pero bien pudo haber sido en primera o segunda, además, en plural.

xch'ulel, “todavía no tiene buen *ch'ulel*” (Véase anexo 2. Fotografía 11). Esta etapa abarca un periodo que va de los cinco años hasta la juventud, pero adulto. Este hecho hace que al niño o jovencito no tenga presencia en los actos formales por lo mismo que todavía demuestra conductas ingenuas. Tercero, *oy xa xch'ulel*, “ya tiene *ch'ulel*”, es una etapa crucial que abarca toda la ancianidad (Véase anexo 2. Fotografías 12 y 13), y se considera estado de plenitud del *ch'ulel*, porque se cree que los ancianos ya tienen *ch'ulel* completo y genuino; y de ahí viene la sabiduría de ellos. Cuarto, corresponde a la etapa final de la vida del hombre y de la mujer con la expresión *lok' xa xch'ulel*⁴⁹, “ya salió su *ch'ulel*”; esta etapa, representa el momento fatal porque la muerte del cuerpo físico ha llegado.

En este estudio —tal como se señaló con antelación— tendrá mayor primacía el análisis conceptual y semántico, así como su significado correspondiente. En primer término el vocablo *ch'ulel*, al igual que todas las palabras de uso ritual, pertenece al campo de la lengua especializada o culta⁵⁰ como es conocida en la lingüística; porque no son de uso común en la vida cotidiana de los propios hablantes. Estos tipos de lenguajes se ubican en campos semánticos poco comunes. En el lenguaje normal de tipo “europeo” o *jkaxlan*, la lengua culta o norma culta es entendida como aquella que es usada por las personas consideradas cultas y con estudios superiores, en contextos tanto formales como informales.

Se entiende que una lengua culta formal es la empleada, por ejemplo, en una conferencia o en una disertación, y la lengua culta informal es la empleada con personas próximas —amigos, familiares— igualmente cultas. A partir de este enfoque lingüístico concuerda con el uso del discurso ritual del *bats'i k'op*, o dicho en esta lengua: *nichimal k'op*. Así que el concepto de lengua culta resulta sumamente importante en la normalización lingüística, pues suele tomarse como base para determinar la corrección o incorrección del lenguaje usado en los discursos. Por lo regular, los hablantes cultos suelen basarse en las normas existentes, normalmente por razones ajenas a la propia lengua, es decir, por razones sociales, históricas, políticas, económicas. Entonces, la lengua culta se rige mediante estándares internacionales, apegados a las normas o reglas convencionales.

A partir de lo anterior se enfatiza que no existe una única norma culta porque ésta va en concordancia con la cultura, lengua y país de que se trate. No obstante, las expresiones que no se rigen mediante las normas convencionales han sido catalogadas como incultas, por ejemplo, el uso

⁴⁹ De los estudios antropológicos que se han hecho en la región, no se ha encontrado esta expresión que marca la etapa final de la vida. Algunos aluden a esta expresión como el momento de llegada de éste. Sin embargo, este estudio trata específicamente a la perspectiva del *stalel kuxlejal* de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* de Larráinzar.

⁵⁰ Véase *Gramática esencial de la lengua española* de Manuel Seco (1996: 385-400).

ritual del *bats'i k'op*. Sin embargo, al considerar su origen ontológico vemos que estos discursos rituales no se rigen mediante las normas convencionales de la Real Academia Española, sino han sido reproducidas por los primeros *totil me'iletik* que habitaron el *Gran tiempo* maya mesoamericano. Tienen un carácter florido y sagrado. La mayoría de las palabras antiguas tienen relación directa con los discursos rituales, por ejemplo, los lenguajes que pronuncian los *jnakanvanejetik* y los *j-ilvanejetik*. En este contexto de uso de los lenguajes rituales del *bats'i k'op* queda claro que pone mayor énfasis en su origen ontológico y cultural. Aquí se priorizan los significados conceptuales y semánticos de esta entidad anímica.

Todos los elementos que pertenecen al mismo campo semántico y conceptual del *ch'ulel* están fuera del alcance del hombre mortal, pues considerando la teoría bajtiniana pertenecen al mundo del *otro* intangible, pues no es el *otro jkaxlan* mortal, sino de la alteridad del *ego*. Esta relación *yo/otro* se incluye entre lo mortal y lo inmortal. El *ch'ulel* es inmortal por lo mismo que es la esencia espiritual del *bats'i vinik*. En este sentido, lo podemos entender como aquélla esencia del hombre que le da vida y estado de conciencia gradual. Cuando se habla de gradual, es justamente porque no todos tienen el privilegio de poseer el *ch'ulel* de manera completa, pues éste depende del *sjololal*⁵¹ de cada *vinik-ants*. Llegar a ser adulto o anciano no es garantía de tener un *ch'ulel* íntegro.

Según Arias, "(...) el hombre, que ha vivido en el mundo, se enfrenta a dos aspectos de éste mediante el cuerpo y el alma. El cuerpo pertenece primordialmente al mundo visible, pero la morada del alma es principalmente el mundo invisible" (1991: 40). Significa entonces que mientras el hombre tiene aliento de vida, el *ch'ulel* permanece en él como su morada temporal. Es decir que el *ch'ulel* pertenece a otro mundo, cuando su morada transitoria muere vuelve a él. Mientras que mora en el cuerpo del hombre siempre tiene salidas constantes donde se expone a diversos peligros, tal como apuntó Guiteras. En este orden de cosas, el *ch'ulel* no es una entidad secundaria sino que es la esencia vital del *bats'i vinik-bats'i ants*. Sin éste resultaría imposible la permanencia del hombre en la faz de la Tierra. Es así como los especialistas en el tratamiento de las enfermedades del *ch'ulel* tengan lugar para realizar los rituales médicos cuando éste sufre algún percance en sus sueños o en la vida consciente.

Entre los tseltales de Cancuc, Pitarch se incursiona en el mundo del *ch'ulel* y del *lab*; sin embargo, en este estudio me interesa priorizar la esencia del *ch'ulel*. Para este antropólogo español, el *ch'ulel* es semejante a una pequeña sombra con forma humana, en él se origina el lenguaje y sus

⁵¹ Es sinónimo de sabiduría, aunque su significado literal se deriva de tener cabeza. Para la persona que posee capacidad de actuar con cordura y de resolver los problemas que requieren de la posesión intelectual se le cataloga de *oy sjololal yu'un*, "tiene su cabeza".

experiencias son las de los sueños. Significa que esta entidad anímica no está exenta de peligros, pues cada noche en sus sueños la persona se enfrenta a ellos. Como lo dice Pitarch, puede evadirse durante el sueño o causa de un disgusto. En el curso de sus divagaciones puede sufrir un secuestro, retenido o vendido. Esta tesis coincide con lo que planteó Guiteras, precisamente cuando ella hace referencia de los peligros del alma. Es así que cuando el hombre muere su *ch'ulel* pasa a cierto lugar del interior profundo de la Tierra (1996: 80 y 81), llamado en *bats'i k'op: lajebal*, “morada de los muertos o lugar donde termina todo”. Cuando Pitarch habla de una pequeña sombra es porque el *ch'ulel* tiene forma humana, y porque es la esencia inmortal de los *bats'i vinik-bats'i ants* que hace que tengan conciencia y razonamiento lógicos *ta sba balumil*.

En el terreno etnográfico, los testimonios de los entrevistados opinan que el *ch'ulel* es análogo a *sjololal* y *p'ijilal*, “sabiduría e inteligencia”, porque nos conduce a pensar mejor. El *ch'ulel* no permite que el hombre y la mujer hagan cualquier cosa negativa. El *ch'ulel* es el que piensa y razona lo que sí se debe hacer y lo que no se debe hacer. El *ch'ulel* sabe discernir entre lo bueno y lo malo. Desde esta perspectiva testimonial, se cree que un anciano es quien ya tiene *ch'ulel* completo y genuino, y quien ha desempeñado diversos cargos; por lo mismo que ellos ya han experimentado el *kuxlejajal*. Han aprendido a arreglar o resolver problemas de distinta índole. El que tiene más *ch'ulel* es el más anciano. Sin embargo, dice nuestro interlocutor que “todos tenemos nuestro *ch'ulel*, todos tenemos nuestra sabiduría e inteligencia, pero desafortunadamente no todos llegamos a la plenitud de nuestro *ch'ulel*”. En este lado negativo —dice el especialista— *mu xka'i jbatik*. Esta frase adquiere un alto significado en el contexto *bats'i vinik-bats'i ants*, porque hace alusión a “no nos percibimos a nosotros mismos”, por lo mismo que no se posee un *ch'ulel* genuino y no adquirimos la capacidad de encaminarnos hacia la vida plena.

La expresión *mu'yuk xch'ulel*, “no tiene *ch'ulel*” es una actitud reprochable ante la sociedad, por ejemplo, la pereza y la borrachera. Estas conductas suceden sin que medie el razonamiento lógico y la cordura. La persona que adopta estos estereotipos también se le califica como *to jkotal chaval*⁵². Aquí, entendemos que el trabajo adquiere un alto significado en la vida consciente del *bats'i vinik*, por lo mismo que dignifica al hombre y a la mujer. Sobre esta dignidad, Gutiérrez Sáenz apunta que “(...) el trabajo es un deber de todo hombre y mujer, según sus aptitudes y circunstancias. El trabajo es un valor humano, que lejos de denigrar al hombre, lo dignifica y le proporciona mayores capacidades de superación” (2006: 201). Estos principios éticos expresan que

⁵² No tiene un significado único, pues *to jkotal chaval*, se puede entender como a aquél borracho que se cae y se levanta y luego se vuelve a caer. En ocasiones gatea como a un bebé con sus cuatro extremidades, semejante al caminar del cangrejo. En términos generales, se aplica a la persona que tiene comportamientos negativos, sin ningún juicio moral.

el *ch'ulel* tiene lugar en la capacidad de percibir y de reflexionar antes de hacer cualquier cosa. De esta manera la persona que tiene *ch'ulel* sabe pensar, se dedica al trabajo y no se emborracha de manera exagerada. Además, *mu k'usi sjovil alan*, “no dice cualquier estupidez”. No se dedica a robar, a golpear o a molestar; además, no se enemista con nadie. En suma, tales actitudes positivas indican que la persona *oy xch'ulel*, “tiene *ch'ulel*”.

En otro testimonio, con respecto a la borrachera, dice que muchos hemos optado por abandonar la bebida del *pox* porque no sabemos beber. El no saber beber equivale a no tener *ch'ulel*, porque el que bebe le da un sentido ritual como antaño. El vocablo *pox* pertenece a un lenguaje coloquial y corriente. En los tiempos en el que el *stalel kuxlejal* alcanzó su máximo apogeo tuvo un nombre de alcance ritual. Se le decía *nichimal yanal te'* o *snak'ubal sts'ujubal jtotik*. Su equivalencia al español actual sería: “florido/hoja de árbol o sombra/rocío de nuestro padre”. En algunas ocasiones todavía se usa una palabra para nombrar al *pox*, le dicen: *ts'uts'ara*. Este vocablo viene del verbo *ts'uts'el* “succionar”, porque el que bebe succiona bien el líquido para sentir su “sabor”. En el momento que dejó de usarse de manera ritual, entonces los que tienen *ch'ulel* optaron por sustituirlo por las bebidas embotelladas, sobre todo, por un refresco de cola de sobra conocido.

Otrora el *pox* adquirió un alto significado en las fiestas tradicionales de los pueblos; en ello mismo se enfatiza que los *jnakanvanejetik* son poseedores de un *ch'ulel* genuino y vigilan que el *pox* sea consumido con un sentido ritual. Cuando se dieron cuenta que la gente se había desviado del camino y que el *pox* había perdido su significado ritual, entonces a muchos se les sancionó por esta mala conducta. Esta sanción ya se practicaba desde la época prehispánica, según plantea Sahagún (1999), pero con la gran diferencia de que los castigos que recibían los borrachos del centro de Mesoamérica eran severos, dándoles de palos hasta matarles⁵³. Desde luego que no sucedía lo mismo con los malos bebedores de la región de Los Altos de Chiapas, porque entonces, la mayoría hubiera muerto, o, “faltarían palos”.

El *ch'ulel*, entonces, es el que otorga el estado de conciencia completa, la capacidad y la sabiduría suficientes para tener un comportamiento adecuado. No obstante, cuando nos referimos a niveles de adquisición del *ch'ulel* es porque no a todos nos llega por igual. Un niño recién nacido hasta los cinco años de vida se dice: *mu'yuk to xch'ulel*, “todavía no tiene *ch'ulel*”, por lo mismo que todavía no tiene uso de razón⁵⁴. Para el caso de los zinacantecos, De León Pasquel, hace

⁵³ Véase capítulo VI, “De los castigos que hacían a los que se emborrachan”, en *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún (1999).

⁵⁴ Cuando tenía cinco años de edad recuerdo que mis padres me llevaron a la iglesia del pueblo; y resulta que el piso apenas lo habían trapeado y estaba resbaloso. Me resbalé y caí al piso. Antes de esta edad no recuerdo nada de lo que me sucedió, porque no tenía *ch'ulel*.

referencia al primer nivel de adquisición del *ch'ulel*, y dice “(...) la expresión *ta xtal xa xch'ulel*, “ya viene el alma”, se refiere al proceso por el que atraviesa un infante para convertirse en “persona”, proceso que implica la capacidad gradual de atender, entender, comunicar, participar, y actuar de manera *zinacanteca*” (2006: 25). Con este estudio indica que un niño recién nacido hasta que cumpla cinco años de edad aproximadamente se le compara con un animalito que no tiene uso de razón, porque todavía no tiene *ch'ulel*. En el *bats'i k'op* de Larráinzar se dice *jech k'uchal jun un chon*, “es como un animalito” (Véase anexo 2. Fotografía 14). Entre los *chmulas* se dice *jech k'uchal jun uni max*, “es como un monito”.

Después de la edad señalada comienza a llegar el *ch'ulel* de manera progresiva, hasta que el *bats'i vinik-bats'i ants* llegue a ser adulto o anciano. Como se aprecia en párrafos anteriores se dice *jul xa xch'ulel* “ya llegó su *ch'ulel*”. Entonces, se dice de este niño o niña *xil xa osil balumil* “ya contempla el medio ambiente y la Tierra” (Véase anexo 2. Fotografía 15). Sin embargo, el llegar a ser adulto o anciano no es garantía de llegar a poseer un *ch'ulel* completo, porque tiene que ser mediado por la buena conducta y la responsabilidad ante la sociedad en la que convive. Se dice que el hombre que adopta conductas reprobables ante la sociedad a la que pertenece *mu'yuk xch'ulel*, “no tiene *ch'ulel*”, por ejemplo la pereza, la borrachera, el robo, entre otros.

La gente común se dice que posee un *ch'ulel* común que actúa dentro de la normalidad, es responsable y demuestra conductas positivas. Sin embargo, es necesario hacer una clasificación taxonómica al respecto. Se cree que todos los ancianos *oy xa xch'ulelik*, “ya tienen *ch'ulel*” porque han sabido acumular sabiduría a lo largo de su vida sobre esta Tierra. Pese a ello, no todos los ancianos llegan a tener el mismo estatus social. Algunos jóvenes llegan a ocupar un estatus más alto que algunos ancianos, por el simple hecho de que, aunque siendo jóvenes, poseen una sabiduría e inteligencia caracterizadas en la posesión de un *ch'ulel* genuino y por demostrar una conducta positiva apta para servir a su pueblo. Muchos ancianos, entonces, nunca experimentarán lo que es poseer un buen *ch'ulel* si sus conductas no son las adecuadas, o por no poseer la suficiente sabiduría e inteligencia para resolver los asuntos de su pueblo. Es más, muchos llegan a ser ancianos y nunca desempeñarán un cargo, ya sea de tipo civil o religioso⁵⁵.

La cuestión anterior nos lleva a hacer la siguiente pregunta: ¿Qué es el *ch'ulel*? Responder a esta pregunta es cómo introducirnos en el mundo de lo intangible, porque *ch'ulel* no es perceptible a

⁵⁵ Acerca de los cargos de diversas jerarquías, véase *Cuando los santos vienen marchando. Rituales intercomunitarios tzotziles* de Kasuyazu Ochiai (1986) y *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas en los Altos de Chiapas* de Piero Gorza (2006).

nuestros sentidos corporales. Como una entidad, *ch'ulel* es el estado de conciencia, es el uso de razón y es inteligencia, es sabiduría, es aliento de vida, es el que hace que uno sea pensante. No obstante que, además de que el ser humano pensante, o sea el *homo sapiens*, es poseedor de un *ch'ulel*, se dice también que los animales tienen *ch'ulel*. Es muy normal que cuando se contempla la muerte de un animalito se diga: *lok xa xch'ulel*, “ya salió su *ch'ulel*”. En este contexto, el *ch'ulel* de un animal no puede significar estado de conciencia, uso de razón, sabiduría o inteligencia, porque los animales no tienen tales atributos. Aquí entendemos por *ch'ulel* como aquella energía vital que hace que un ser viviente se mueva y respire. Podríamos decir que los animales tienen espíritu o aliento de vida.

En otra corriente teórica vemos que el concepto *ch'ulel* se puede entender como aquel momento en el que el ser humano nace con un nivel de conciencia incompleto donde el contacto con el exterior hace que se perfeccione en el proceso. De acuerdo con Lotman, “El buen estado del aparato intelectual del niño en el estadio inicial de su desarrollo todavía no garantiza el funcionamiento normal de la conciencia: le son indispensables los contactos en el curso de los cuales recibe de afuera textos que desempeñan el papel de estimuladores de su propio autodesarrollo intelectual” (1998: 69). Esta teoría es paralela con el proceso de adquisición del *ch'ulel* con el así llamado “textos externos en su esfera en movimiento”. De este modo podemos entender que esta adquisición gradual está interconectada con las prácticas sociales que se convierten en una cuestión epistemológica que se traza en el intelecto del ser humano. Considerando el testimonio oral citado con antelación, el *ch'ulel* es semejante a *p'ijilal* y *sjololal*, “inteligencia y sabiduría”, y que su adquisición no sucede en iguales circunstancias.

Para una mejor comprensión de esta teoría, el hablar de la relación de textos externos no significa de ninguna manera que el *ch'ulel* sea algo tangible, sino que las prácticas culturales perfeccionan el ser interior de la persona. En otras palabras, dichas prácticas sociales sólo sirven de andamiaje del aprendiz con la ayuda de un experto, tal como lo acuñó Vygotski. El *ch'ulel* siempre va a pertenecer al mundo del *alter*, que dicho en términos bajtinianos pertenece al mundo de lo *otro*, pero que existe una relación de manera intrínseca con el *yo/otro*. Es decir, en los discursos rituales y ceremoniales de los expertos, como el *jnakanvanej* y el *j-ilvanej*, evocan tres elementos fundamentales de los cuales se compone el *bats'i vinik-bats'i ants: jbektal, kach'elal* y *jtakupal*, “mi carne, mi lodo y mi cuerpo”. La carne vive gracias al *ch'ulel* pero, tarde o temprano, se convertirá en lodo cuando la muerte física llega. Así que el *jtakupal*, “mi cuerpo”, es un elemento fundamental para que el *ch'ulel* haga su morada temporal mientras la carne tenga aliento de vida.

Si partimos del supuesto que el mito dogón del África, estudiado por Calame-Griaule, la palabra como manifestación de la personalidad humana puede mediar la inteligencia que se relaciona directamente con el corazón. Así, “La palabra, cual manifestación humana fundamental, es como la proyección sonora de la personalidad del hombre en el espacio; procede de su esencia, puesto que por su mediación puede relevarse su carácter, su inteligencia, su afectividad” (1982: 55). En el sentido ritual, el corazón es el órgano principal donde mora el *ch’ulel*, además, este órgano habla⁵⁶. En los saludos y discursos verbales cotidianos se suele decir *k’uxi a vo’on*, “¿qué dice tu corazón?”, o sea ¿Cómo estás? *mi cha vat a vo’on*, “¿estás contando tu corazón? Es decir, ¿estás triste?”, *la jkal ta ko’on*, “me dije en mi corazón”, *mi laj xa a vo’on*, ¿ya terminó tu corazón? o sea ¿ya terminaste?, entre otros.

Para una mejor comprensión, Vogt encontró que en Zinacantán “El *ch’ulel* es un “alma” innata, personal, ubicada en el corazón de cada persona; también se halla en el torrente sanguíneo, reconocido como relacionado con el corazón. (...) es considerado eterno e indestructible” (1979: 37). Hablar de *jtakupal* es referirnos a algo intangible cuya esencia se encuentra en el *ch’ulel*. Dicho en el lenguaje llano, la carne es la casa física y el cuerpo es el hogar en tanto el *ch’ulel* mora allí. La palabra tiene una relación intrínseca con el corazón. Así como el *ch’ulel* se adquiere de forma gradual también sucede lo mismo con la palabra. Del corazón salen las palabras inteligentes y sabias; así como también las altisonantes o groseras.

4.2 Elementos constitutivos de *stalel kuxlejal*

El concepto *stalel kuxlejal*, entendido aquí como cultura, constituye diversos elementos conceptuales y semánticos bastante complejos. Para entenderlo es necesario ver desde una óptica etnográfica *desde dentro*. Metodología que se vale de diversas técnicas de investigación, que, cuando se aplican desde el propio contexto de investigación encuentra su propia importancia. Incluso, el mismo contexto tsotsil es complejo por la misma naturaleza lingüística diversa.

4.2.1 *Stalel kuxlejal*: Definición semántica y conceptual

El *stalel kuxlejal* es uno de los ejes centrales donde se construye la identidad *desde dentro* o desde lo *emic*. La etnografía llevada a cabo en el contexto de investigación testimonia que *stalel*

⁵⁶ En los ritos de curación que llevan a cabo los *j-ilvanejetik* siempre hacen referencia al corazón. Cuando toman el pulso del paciente sienten que la sangre habla si el corazón bombea bien la sangre. Ellos dicen que cuando la sangre del paciente circula bien pueden diagnosticar fácilmente las causas de la enfermedad. Tanto científica y empíricamente el corazón representa el órgano vital de todos los humanos. Cuando el corazón sufre un infarto mortal la persona fallece de inmediato.

kuxlejal es el que determina que el mundo de los pueblos de habla *bats'i k'op* y *bats'il k'op*⁵⁷, sea exclusivo e indivisible. En demografía y geografía vemos que estos grupos habitan la región de Los Altos de Chiapas, sin embargo también ocupan parte de la región Norte y Selva del estado; aun así, esta dispersión poblacional no representa heterogeneidad en la concepción de *stalel kuxlejal*. Ellos mismos saben que *stalel kuxlejal* no es un elemento más en la vida y existencia, sino que constituye el eje principal donde se recrean las prácticas sociales en la vida consciente. Se podría decir que es la gran “escuela” donde se forma, en todas las áreas de la vida, el *bats'i vinik-bats'i ants*. Acentuamos que *stalel kuxlejal* es análogo de cultura.

Si *stalel kuxlejal* es sinónimo de cultura, entonces la terminología de Herskovits resulta congruente al subrayar que “Cultura es la parte del ambiente hecha por el hombre. Va implícita en ella el reconocimiento de que la vida del hombre transcurre en dos escenarios, el natural o *hábitat* y el social, el “ambiente” natural y el social” (1952: 29). Para Hoebel cultura “Es la suma total integrada de rasgos de conducta aprendida [y aprehendida] que son manifestados y compartidos por los miembros de una sociedad” (1975: 231). Al igual que Hoebel, Murdok sostiene que cultura es producto del aprendizaje y no de la herencia; además, se aprende por medio del mismo mecanismo en la formación de todo hábito (1975: 348). Asimismo, Tylor define a la cultura como “(...) aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre” (1995: 29).

Si consideramos los constantes cambios en el actual contexto sociopolítico, esta definición puede cambiar de matiz, pues, ahora hay una apertura a la creación y recreación, por incorporar nuevos elementos culturales provenientes en el exterior. Finalmente, presentamos dos definiciones de cultura. En primer término Malinowski dice que la cultura “Está constituida por una serie de principios tales como la comunidad de sangre a través de la descendencia; la contigüidad en el espacio, relacionada con la cooperación; las actividades especializadas; y el último, pero no el menos importante principio del uso del poder en la organización política, cada cultura alcanza su plenitud y autosuficiencia por el hecho de satisfacer el conjunto de necesidades básicas, instrumentales e integrativas” (1970: 54).

En segundo término Geertz, entiende a la cultura “(...) como sistemas de interacción de signos interpretables (...) la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera intangible, es decir,

⁵⁷ Se refiere a la lengua tseltal.

densa” (1992: 27). Bajo estas premisas, cultura la podemos entender desde diversas corrientes teóricas y de pensamientos; sin embargo, en este momento, no es posible enumerar tales definiciones. Queda claro, entonces, que no hay una única definición de cultura, y ha variado con el tiempo, además cada pueblo la concibe de acuerdo con su particular forma de vida. En el marco de la diversidad cultural y lingüística que caracteriza al país, cultura se concibe como una construcción social e histórica que responde al proyecto particular que cada pueblo se traza como propio.

En una aproximación a su definición conceptual, entendemos que *stalel* es un sustantivo que significa “modo o manera”, y *kuxlejal*, “vida, existencia”. Es “modo o manera de vida”. En los intercambios y conversaciones verbales cotidianos de Larráinzar se escuchan comúnmente expresiones como: *jech stalel*, “así es el modo o manera”. Este hecho no es una invención u ocurrencia del *bats’i vinik-bats’i ants* actuales, pues tiene un origen ontológico y una construcción epistemológica. Sólo es aplicable cuando los propios hablantes hacen referencia a ciertos elementos culturales que se remontan a tiempos lejanos y ancestrales. Es justamente lo que quiso decir Frondizi en su análisis sobre la filosofía griega: el mundo exterior y el mundo ideal. En sus propios términos, Frondizi ocupa su estudio en afirmar que el griego no podía conformarse con la contemplación del mundo físico, porque junto a ese mundo existe otro, de tanto mayor significación que el anterior: un mundo ideal o de las esencias (1972: 13). En el contexto de creación y recreación del *stalel kuxlejal* el *bats’i vinik-bats’i ants* no se ocupa mucho del mundo exterior porque es consciente de que tarde o temprano va a perecer. Al igual que los griegos, se ocupó y se ocupa del mundo que se mueve dentro de las esencias, de un mundo real más duradero.

Se plantean y responden preguntas como: *K’ucha’al jech jk’optik*, “¿Por qué es así nuestra lengua?”, *yu’n jech* o *no’ox stalel xk’opojik ta vo’ne*, “porque así era su modo o manera de hablar antiguamente”. *K’ucha’al jech jk’u’ jpok’tik li’ ta jlumaltike*, “¿por qué así es nuestra ropa aquí en nuestra tierra?”, *yu’n ja’ jech stalel xkuxlejalik ti totil me’iletik ta vo’nee*, “porque así era el modo o manera de ser de los padres y madres antiguamente”. Tanto las preguntas como las respuestas hacen alusión a un tiempo y espacio lejanos, porque la lengua y la vestimenta tradicional se incluyen en el campo semántico de lo *bats’i*. La lengua tsotsil es *bats’i k’op* (Véase apartado 3.3 del capítulo 3). La ropa tradicional es *bats’i k’u’il*, “camisa derecha, diestra o verdadera”. Históricamente son creaciones culturales en el llamado *Gran tiempo* mesoamericano maya. Es así como en la lengua y en la vestimenta se refleja el complejo proceso identitario.

Un elemento esencial que sirve para complementar a *stalel* es *kuxlejal*. El que tiene un *ch’ulel* completo y genuino, adopta un modo o manera de vivir positivo. Como traducción literal —ya dicho

con antelación— *kuxlejal* se deriva del verbo intransitivo *kuxiel* “vivir” y el sufijo *lejal* que lo transforma en sustantivo, o sea “vida o existencia”, y de la expresión adjetival en tercera persona en singular *kuxul*, “vive, vivo”. Estas expresiones no se limitan —a secas— al término conceptual “vida” o “existencia”, sino que también su construcción semántica se remonta a un tiempo y espacio culturales cuando esta civilización alcanzó su máximo apogeo. En el binomio adjetival-sustantivo, *kuxul-lekil kuxlejal* abarca todo lo que se refiere a la cultura. En el ámbito espacial y temporal de Larráinzar, Gorza (2006) lo define como *Habitar el tiempo*. Esta metáfora es una expresión holística en la teoría y práctica de *stalel kuxlejal*: la lengua, las fiestas, tradiciones, costumbres, vestimenta, gastronomía, medicina tradicional y herbolaria; en suma, su relación con la Tierra.

En el plano ético, *stalel kuxlejal* y *lekil kuxlejal* son análogos con lo que plantea Savater “(...) la ética no es más que el intento racional de averiguar cómo vivir mejor (...), consiste principalmente en tener relaciones con los otros seres humanos. No hay humanidad sin aprendizaje cultural y para empezar sin la base de toda cultura (...): *el lenguaje*” (1991: 71 y 73). Sandín hace un análisis de la teoría bajtiniana, tomando en cuenta esta relación entre seres humanos, donde coincide con la postura de Savater: “(...) yo no existo sin el otro, sin lo diferente, sin algo con lo cual yo pueda contrastarme, alguien de quien diferenciarme y, por lo tanto, construirme” (2002: 38 y 39). Dicho esto, vemos que las sociedades colectivas son las que hacen posible la relación necesaria y natural del *nosotros* con los *otros*.

La postura ética de Savater no es ajena a *naklej k'uylej*, como tampoco al *stalel kuxlejal*. En los tiempos de mayor apogeo de este *stalel kuxlejal* los *totil me'iletik* se esmeraron en buscar ese “vivir mejor”, y no es fortuito que la intervención de los *jnakanvanejtik*, *j-ilvanejetik* y ancianos, de *ch'uulel* completo y genuino, intervinieran en los momentos de *k'op*, “conflicto o problema”. Esta mediación se corrobora en la versión de Juan López González⁵⁸, “(...) No se puede hacer sin consultar y convocar a todas las ex-autoridades y al Consejo de ancianos. Las decisiones de ellos se tienen que respetar porque el Consejo de ancianos es la máxima autoridad” (Citado en Ruiz, 2006: 211). Esta actitud de diálogo adoptada en Larráinzar ha sido calificada por Viqueira, *et al.* como los *Otros acuerdos*⁵⁹. De esta manera la intervención de los ancianos es sabia e inteligente, porque en Larráinzar no ha habido enfrentamientos violentos como en otros municipios de Chiapas.

En el caso de los tseltales, Paoli expone que “*LEKIL KUXLEJAL ES LA VIDA BUENA POR (sic) antonomasia*. No solo pertenece a este mundo, también al más allá. Un factor necesario, clave

⁵⁸ Presidente Municipiopl del Ayuntamiento en Rebeldía de 1996-1998 de Larráinzar, Chiapas.

⁵⁹ Véase el artículo “Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar (1995-2005)” de Juan Pedro Viqueira *et al.*, en: *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas* de M. A. Estrada y J. P. Viqueira (2010).

para que haya *lekil kuxlejal* es la paz (*slamalil k'inal*). Hay *lekil kuxlejal* cuando existe *slamalil k'inal*" (2003: 71). En la interpretación en *bats'i k'op* se concibe a este *lekil kuxlejal* como la ausencia de conflictos, y también con la buena salud, en la posesión de bienes materiales, entre otros beneficios. Sin embargo, no se puede hablar de *lekil kuxlejal* cuando la persona se entrega al ocio, a la borrachera, al robo o a otras labores negativas. Como lo apunta Paoli (*idem*), el *slamalil k'inal* o *lekil kuxlejal* se ha degradado pero no se ha extinguido y es posible recuperarlo.

Con la invasión desmedida de la cultura *jkaxlan*, el *stalel kuxlejal* se degradó y se le restó importancia. Sin embargo, iniciando el siglo XXI aún sigue siendo de interés para los que verdaderamente poseen un *ch'ulel* completo y genuino. Es un tema de búsqueda permanente porque representa uno de los puntos nodales de los procesos identitarios permanentes. *Stalel* debe permanecer inalterable, y no está sujeto a discusión. Es el que determina la buena vida, o, por lo menos —como refiere Savater— el intento de averiguar cómo vivir mejor. Como ya hice alusión en párrafos anteriores, *stalel* encuentra sentido y esencia en *kuxlejal*, en tanto que ocupa un espacio en *sba balumil*, porque *stalel kuxlejal* es el que rige y regula la conducta. En términos jurídicos es la carta magna del derecho consuetudinario versus derecho positivo mexicano; en tanto que *smelol* y *mantal* son sus leyes reglamentarias. El hombre o la mujer que violenta este mandato etnoconstitucional⁶⁰ se ha traicionado a sí mismo(a) y ya no será digno de ser parte del grupo o, por lo menos, es acreedor de una sanción conforme a los usos y costumbres para resarcir sus faltas.

4.2.2 *Smelol* y *mantal*

A manera de preámbulo en este apartado, se comenta que la región de Los Altos de Chiapas ofrece un panorama de exuberante vegetación, con sus bosques de coníferas, y una densa niebla que la cubre; haciendo que este lugar tenga un paisaje enigmático. Dentro de esta belleza natural se oculta el misterio del *stalel kuxlejal*. Esta es una de las razones de la llegada a la región de muchos antropólogos mexicanos y extranjeros, desde mediados del siglo XX. No obstante, desde el punto de

⁶⁰ En los tiempos antiguos, tanto en los pueblos de habla *bats'i k'op* como en los que hablan otra lengua originaria mesoamericana, las leyes se regían por los usos y costumbres, llamado jurídicamente "derecho consuetudinario". Las sanciones que se les imponía a los transgresores del *smelol* consistían en realizar trabajos comunales, exhibiéndolos públicamente o, en su caso, se les amarraba al árbol más próximo de la comunidad. Desde que aparecieron las escuelas primarias oficiales, los postes de las canchas de básquetbol fueron utilizados con el mismo fin. A partir de 1994, el EZLN ha creado su propia ley, incluso más severa. En algunos lugares cavan un hoyo de aproximadamente dos metros de profundidad, con un diámetro aproximado de cincuenta centímetros, para que si alguien quebranta el orden social establecido se le aplique la ley metiéndolo en dicho hoyo una noche entera.

vista social y económico sucede todo lo contrario. La ciudad de Jobel (San Cristóbal de Las Casas) funciona como lugar de encuentros y desencuentros de culturas desde la época colonial. El visitante que llegaba por vez primera a aquella ciudad le era difícil hallar la ruta idónea que lo llevara a uno de sus pueblos aledaños. Desde el inicio de las primeras labores de la antropología en la región, los medios de comunicación y de transporte eran casi nulos. En aquel entonces, el ir al *jteklum* de Larráinzar equivalía hacer un *Viaje al desierto de la soledad*, como se titula una de las obras de Jan de Vos (2003). Una similitud encontramos en la obra de Thomas L. Benjamin (1989), *A Rich Land. A Poor People*, “Tierra Rica. Pueblo Pobre”. La obra de Jan de Vos habla de aquella enigmática y legendaria Selva lacandona, considerada uno de los pulmones de México. En cambio la de Benjamin comenta la situación de pobreza y marginación socioeconómica de la región.

Los diálogos que he tenido con los *jnakanvanejetik*, *j-ilvanejetik* y ancianos, que tienen *ch’ulel* completo y genuino, apuntan que el *bats’i k’op* forma parte integral del *stalel kuxlejäl*. En efecto, haciendo uso del método etnográfico y de las técnicas con que se vale éste corroboro que allí se oculta una gran riqueza lingüística y cultural. Desde los albores de la existencia de los *bats’i viniketik-bats’i antsetik* se establecieron dos obligaciones infalibles e inalterables. Cuando el niño apenas llegaba su *ch’ulel* comenzaba a recibir de sus padres y abuelos las primeras exhortaciones: el *smelol* y el *mantal*. Mi experiencia y de mis propias vivencias como etnógrafo nativo, un anciano o abuelo aconseja al niño o al jovencito con el discurso siguiente:

Kerem a’io li k’usi cha kalbote.
 Ts’eano lek ja chikin:
 K’aluk mi la ch’ie
 sk’an bik’it cha pasaba,
 Muxa toyaba ta stojol ja tot a me’,
 Ich’o ta muk’
 skotol ti vinik antsetike.
 Sk’anme bik’it no’ox cha pasaba.
 Ch’unbome **smantal** ja tot a me’
 xchu’uk buch’u oyxa xch’ulel;
 Mi a ch’unme **smantal** ti a tot a me’e,
 xchu’uk ti mol me’eletike
 jal me cha kuxi
 ta sba balumil.
 Skotol ti mol me’eletike
 snabeikme **smelol**,
 ja’ yu’n jal xa ji kuxiik
 ta sba balumil,
 k’u yu’n, yu’n la jya’ibeik
smelol ti stalel kuxlejale;
 Mi a ch’un mantale xchu’uk

Niño, escucha lo que te voy a decir.
 Inclina bien tus oídos:
 Cuando crezcas
 quiere que te hagas pequeño,
 No te alces frente a tus padres,
 Tómalos en grande
 a todos los hombres y mujeres.
 Pues quiere que te hagas pequeño.
 Obedece el **consejo** de tus padres
 y a quienes ya tienen *ch’ulel*;
 si obedeces el **consejo** de tus padres
 y a los ancianos y ancianas
 vivirás mucho tiempo
 sobre la faz de la Tierra.
 Todos los ancianos y ancianas,
 pues, saben **la razón**,
 por eso ya vivieron mucho tiempo
 sobre la faz de la Tierra,
 ¿por qué?, porque entendieron
la razón de la cultura;
 Si obedeces el consejo y

mi a va'ibe **smelole**,
ta me xa vil lekilal ta ts'akal.

si entiendes la **razón**,
después vas a ver el bienestar.

Es necesario indicar que este tipo de exhortaciones, que comienza desde la niñez, se encuentra en decadencia. Los concedores de estos dos ejes nodales del *stalel kuxlejäl* indican que los primeros *totil me'iletik* los aplicaban cabalmente. Sin embargo, desde que la educación institucionalizada llegó a los pueblos se les restó valor⁶¹. Los jóvenes de ahora —dicen los expertos del *stalel kuxlejäl*— ya no tienen educación porque ya no respetan o faltan al respeto a los ancianos. Ya no saben hablar. Antiguamente, cuando un joven se topaba con un anciano en el camino, tenía que hacerse a un lado con el fin de cederle paso. Ahora ya no sucede así; los muchachos dicen: *te me xa bat*, “¡ahí te vas!”. Lo correcto sería: *mi li' jnuj jbatike tata*, “¿acaso aquí nos topamos don o señor?”. El joven inclinaba la cabeza en señal de reverencia, a la vez que el anciano tocaba la cabeza de éste, mientras respondía: *Li' mee tot*, “Aquí, pues, papá”. Entonces el anciano se despedía del joven y decía: *te me xa bat cha'a tot*, “ahí te vas, pues, papá”. El joven respondía *teyuk tata*, “ahí, don o señor”. Sobre este trato reverencial, Lucas Díaz Díaz —uno de mis entrevistados y experto en el *stalel kuxlejäl*— dice: *Sk'an ich'el ta muk' ti jtotik jme'tike manchuk mi buyuk no'ox oyotik*, “Es necesario tomar en grande a nuestro padre y a nuestra madre, en cualquier espacio que estemos”. Si realizamos una aproximación a su traducción en español, nuestro entrevistado mencionó:

Adonde quiera que los encontremos no sirve que nosotros [como jóvenes] pasemos primero que nuestros padres y madres. Si veo que *oy xa xch'ulel* [ya tiene *ch'ulel*], porque ya sabe la razón [*smelol*], debo tomarlo en grande. Le digo: “pásale, *tata* (don o señor)”. Él contesta: “está bien, *tot* (papá)”. “Ahí te vas, *tata*. Me voy, *tata*”, le digo. Él dice también: “Ahí, *tot*. Vete, *tot*”. Ahí nos separamos, y cada quien continúa su camino. Lo correcto sería cuando encontramos en el camino a nuestros padres y madres inclinar nuestra cabeza. Le decimos: “aquí nos encontramos *tata, tata, chabat tata*⁶²”. Él dice también:

⁶¹ Es un hecho que desde que llegó la educación institucionalizada a los pueblos originarios, la cultura de éstos, sufrió un cambio bastante significativo, pues dentro de sus programas de enseñanza no se contemplaron los contenidos propios de los pueblos. En el caso de Larráinzar, la primera escuela primaria creada después de 1920, sólo sirvió como medio de dominación. Después de 1950 se crearon cuatro escuelas primarias bilingües de parte del INI, y, posteriormente, las escuelas primarias bilingües biculturales dependientes del subsistema de educación indígena de la Secretaría de Educación Pública. Más tarde, las autoridades educativas han hecho varios intentos por capacitar a los docentes con el fin de ofrecer una enseñanza y aprendizaje bilingüe y bicultural. Después del año 2000, la educación intercultural bilingüe; sin embargo, dichas políticas educativas han tenido pocos resultados en materia de fomento de la lengua y la cultura originaria.

⁶² La expresión *chabat* solamente se pronuncia cuando él o la más joven inclinan su cabeza para saludar al anciano o anciana. Es un saludo ritual que se manifiesta a través de los intercambios gestuales. Cuando el hombre joven inclina su cabeza para saludar al anciano pronuncia *tata chabat tata*. El anciano responde, *tot chabat tot*, tocándole la cabeza de aquél. Si se trata de una mujer, entonces el anciano pronuncia *me'in chabat me'in*. En cambio, cuando se trata de saludar a una anciana, el hombre joven pronuncia *yaa chabat yaa*. La anciana le responde *totin chabat totin*. Si el saludo es de

“aquí *tot, tot, chabat tot*” (tocando la cabeza). Se puede entablar una breve plática. Cuando terminamos, decimos: “está bien, *tata*, ahí te vas, nos hablamos mañana o pasado mañana. Adiós, *tata*”. Él responde: “está bien, *tot*. Adiós, *tot* (...) [este diálogo sucede cuando encontramos al anciano solo]. Si encontramos a la pareja de ancianos está bien que saludemos a los dos. Les decimos: “*tata, yaa*” (don, señor, doña o señora). Responden: “*tot chabat tot, yaa chabat yaa*”. La anciana contesta: “*totin chabat totin*” (cuando se dirige al hombre), cuando se dirige a la mujer dice: “*k’ox chabat k’ox*”.

En este testimonio salta a la vista la frase *oy xa xch’ulel*. Si la persona ya tiene *ch’ulel*, por lógica ya sabe *smelol*. No se puede poseer *smelol* sin que el *ch’ulel* esté de por medio. *Smelol* y *ch’ulel* son dos facultades que toda persona debe poseer para poder aplicar el *mantal*. La siguiente fórmula nos puede aclarar la adquisición gradual y jerárquica de estos tres grandes atributos:

| | |
|-------------------|--|
| 1° <i>Ch’ulel</i> | Conciencia, uso de razón, inteligencia, sabiduría, |
| 2° <i>Smelol</i> | Razón, justicia |
| 3° <i>Mantal</i> | Consejo o exhortación |

Si *ch’ulel* es el estado de conciencia y uso de razón de la persona, gracias a la presencia en el interior del cuerpo, entonces, resulta lógico que ocupe el primer nivel de estas tres virtudes morales. No es común y lógico que una persona *mu’yuk xch’ulel*, que “no tiene *ch’ulel*”, tenga la capacidad moral de practicar el *smelol* si no se posee lo primero. Asimismo, a la persona que no se conduce en razón y en *slekilal kuxlejal*, no tendrá la actitud y valor moral de aplicar el *mantal*, porque éste se orienta al otorgamiento de consejos o exhortaciones a la persona que se ha desviado del buen camino. El *mantal* se aplica para todas las edades, empezando desde los niños hasta los adultos, incluso a los ancianos. Cuando a los adultos y ancianos se les aplica el *mantal* es porque no tienen *ch’ulel* y son *kotol chavalik*⁶³.

En la terminología de Hoebel (1993) pensamos que *smelol* y *mantal* pertenecen a la *cultura ideal* porque forma parte de su discurso y creencia identitarios del *bats’i vinik-bats’i ants*. En cambio, el maíz y el fuego corresponden a la *cultura real* porque son símbolos que guían la vida práctica. No significa que estos elementos culturales sean los únicos que definen el *stalel kuxlejal*, sino que sirven como reguladores. Veamos ahora los significados conceptuales de *smelol* y *mantal*. *Smelol* es un sustantivo acuñado por los primeros *totil me’iletik* desde tiempos antiguos. Al igual

mujer con mujer, entonces, la más joven dice *yaa chabat yaa*. La anciana le responde *k’ox chabat k’ox*. Todas estas relaciones de cortesía siempre están mediadas por la inclinación de la cabeza en señal de respeto y reverencia.

⁶³ Véase nota 52 de este capítulo.

que el *bats'i k'op* y los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*, el *smelol* se mueve en el tiempo y espacio maya mesoamericanos. Ochiai dice que “Existen en San Andrés dos clases de “ley” u “orden”: /mantal/ y /smelol/. El /mantal/ y su equivalente /orten/ se derivan del español “mandar” y “orden”, respectivamente, aunque se desconoce cuando se incorporaron al tsotsil, y son la ley con fuerza compulsiva. Al comentar acerca de algún personaje político de la cabecera los andreseros dirán que /ja⁷/⁶⁴ toj tsots li smantale/ (“su mandato es muy autoritario”) (...). La palabra /smelol/ (...) [es] un verbo transitivo que significa “distribuir equitativamente”⁶⁵ (...). (...) A través del /smelol/ así realizado se confirma la recuperación del estado de la legalidad” (1985: 26 y 27).

En el plano político, “*mantal* y *smelol* aterrizan en dos escenarios de praxis: Ayuntamiento constitucional y Ayuntamiento tradicional. El Ayuntamiento constitucional fue establecido como la unidad mínima /mantal/ de la organización nacional administrativa mexicana; el Ayuntamiento tradicional se asocia solamente a la cualidad de la política /smelol/” (*idem*). Éste sería en el plano político. Sin embargo, se extiende en todo el plano social y ritual. Así que es un elemento más del *stalel kuxjelal* que se mueve en un sentido diacrónico y sincrónico. Si se analiza el testimonio anterior de Díaz Díaz se evidencia este sentido del tiempo. Si él habla de padres y madres, está refiriéndose a los *totil me'iletik*. Para los antropólogos que han estudiado el *stalel kuxlejal* maya de Los Altos de Chiapas se les considera como aquellos que habitaron esta Tierra desde tiempos inmemoriales; sin embargo, este testimonio hace mención a los *totil me'iletik* que aún viven. Se refiere a los ancianos que tienen mayor prestigio, ya sea porque tienen buen *ch'ulel* o porque desempeñan la función de *jnakanvanej*, *j-ilvanej*, cargos de mayor rango.

En el caso del *bats'i k'op* de Zinacantán, Laughlin habla de *melol* –s como “la manera apropiada, la manera tradicional. *Mu jechuk smelol*. No tiene sentido. *Mu jechuk smelol ti stoj mas li prove vinike*. No es justo que el pobre hombre pague más” (2009: 192). Los vocablos “apropiado”, “tradicional”, “sentido” y “justo”, se ubican en un mismo campo semántico de *smelol*. Puede atribuirse también a que *smelol* implica esencia de algo, la verdad, hacer caso de algo, escuchar con atención equivale a *ya'ibel smelol*. Además *chanbel smelol* es aprender la manera apropiada y de comportarse en la vida. Entendemos entonces que *smelol* no es un caso aleatorio ni mucho menos efímero, sino más bien se convierte en uno de los principales axiomas de los procesos identitarios.

⁶⁴ Se ha obviado del original el número 7 que representaba a la glotal ('); asimismo, en esta cita se ha agregado la s en vez de z porque es la grafía que forma parte del alfabeto actual del *bats'i k'op*.

⁶⁵ El análisis de Ochiai es forzado, porque en *bats'i k'op smelol* es un sustantivo. El verbo “distribuir” en *bats'i k'op* se traduce como *xch'akel*, *svok'el* o *spukel*.

Dentro de este *stalel kuxlejaj* se da una percepción de espacio y tiempo lejanos y cercanos. El *smelol* es el que determinó aquella convivencia armónica de los mayas antes de la irrupción colonial. Evidentemente tenía una estrecha vinculación con la moral. Es una relación que se fundamenta desde la axiología como la teoría del valor. Para este mismo tópico Frondizi considera los estudios psicológicos del valor como aquellos que: “(...) equivale a lo que nos agrada (...); se identifica con lo deseado, (...); es el objeto de nuestro interés (...)” (*op. cit.*, p. 14). Es una creación de los *totil me’iletik* para guiar a su pueblo a un *lekilal kuxlejaj*, —a decir de Paoli —, y esta es la explicación de lo diacrónico y sincrónico. En esta misma perspectiva, tanto Gorza como Guiteras dicen que los *totil me’iletik* son los primeros padres y madres, ancestros que fungen como semidioses, incluso se les atribuye como moradores en las cuevas o en las montañas sagradas, denominadas *ch’iebal*. De acuerdo con Arias Sojom, —según Guiteras— el “*Totil me’il*, padre-madre, [son] los antepasados; alguien que ha desempeñado los puestos más altos, y al que se llama para que instruya a otro; (...) y que por lo tanto es un protector de sus semejantes; antiguamente el más viejo del clan, el jefe, el anciano” (*op. cit.*, p. 271).

Cuando Frondizi alude que “valor” corresponde a algo “que nos agrada” “con lo deseado”, que “es objeto de nuestro interés”, es semejante a la opinión de Savater “(...) el intento racional de averiguar cómo vivir mejor”. Otrora, los *totil me’iletik* siempre se esmeraron en intentar cómo vivir mejor, a través del *naklej k’uylej* y *lekil kuxlejaj*. En cuanto a lo racional se puede comparar a *smelol* porque allí se fundamenta la razón y la justicia. Para este mismo análisis el *smelol* implica que la persona presenta una actitud de justicia, un modo honesto de vivir que no le lleve a alterar el orden social. Todo hombre y toda mujer que poseen estas virtudes se ganan el respeto y la admiración de toda la sociedad en la que conviven. Las siguientes frases, que son parte de mi vivencia personal, ejemplifican el uso de este valor moral en la vida práctica:

| | |
|---|--|
| Li vinike xa’ibe lek smelol | El hombre entiende o percibe bien la razón |
| Ta smelol no’ox chk’opojik | Hablan con un sentido de razón |
| Li kereme xa’ibe lek smelol | El muchacho entiende o percibe bien la razón |
| Li mol j-antune lek snabe smelol | Don Antonio sabe bien la razón |
| Sk’an cha va’ibe lek smelol li kuxlejale | Quiere que entiendas y percibas bien la razón de la vida |

Si en algún momento de la vida se yerra en el camino, los sabios e inteligentes sabrán corregir sus errores cometidos. En este trance la intervención de los expertos en la materia es ineludible. Los ancianos, *jnanavanejetik*, o algún *j-ilvanej*, mediarán para resarcir el daño. Al corregir las faltas cometidas se dice que la persona atendió el *smelol*, o sea, en este contexto atendió el *mantal* o los consejos. En este proceso se deja claro que con el hecho de poseer un *ch'ulel* completo y genuino no exenta de cometer errores en el camino; pero lo más interesante es tener la capacidad de reconocer y corregirlos. Después podrá continuar con su vida normal en el espacio y tiempo actuales. Así que el *smelol*, en muchas ocasiones, se puede obtener con la mediación de sanciones: amonestaciones verbales de parte de las personas con *ch'ulel*, pagar en especie⁶⁶, trabajo comunal⁶⁷, la cárcel, entre otras. Con ello significa que el *smelol* y el *mantal* se mueven en el espacio y tiempo diacrónico y sincrónico, porque a pesar de su decadencia aún sigue vigente. Para Pimentel hay una “relación (...) en el tiempo-espacio del discurso (uno *tras* otro), que luego se transpone a la cronología representada (uno *después* de otro), [y] acaba desdoblándose en una relación lógica (uno a causa del otro)” (2005: 261).

El *mantal* es un sustantivo y también un verbo transitivo, que sirve como un dispositivo insustituible del *smelol*. Viene a ser “ley, corrección, castigo, disciplina, consejo y mandato, exhortación”. Es el que regula la vida armónica. Es decir, es un medio o manera de buscar cómo vivir mejor, como apunta Savater. No se puede aplicar este correctivo si no se posee *ch'ulel* y *smelol*. En el derecho positivo mexicano, entendemos que al violentar el estado de derecho, el inculpado se hace acreedor de una sanción dependiendo de la gravedad del delito que cometió. Para este mismo caso, después de que los especialistas guíen el *lekilal kuxlejäl* a través del *smelol*, viene el *mantal*, o sea “la corrección y/o castigo”. Lenkersdorf, confiere a los ancianos y dice “(...) Al envejecer se alcanza la culminación, ya no por los trabajos duros que se realizan, sino por la sabiduría acumulada a lo largo de la vida (...). Es la sabiduría de los ancianos que de este modo comprenden la realidad y la comunican a los demás” (2002: 186). El comprender la realidad y la comunicación a los demás se traduce en consejos, ordenanzas, correcciones, castigos, disciplina y exhortaciones. Todo ello es *mantal*, proviene de los ancianos y sabios que ya tienen *ch'ulel*.

⁶⁶ En estos casos, es muy común decirle al presunto infractor, *cha bak' a vuch'o'm*, “vas a dar tu bebida”. Esta bebida consistía en uno o más litros de *pox*; ahora ha sido sustituido por rejas de refresco.

⁶⁷ Este *smelol* se obtenía con la aplicación del *mantal*, realizando trabajos comunes; por ejemplo, cargar piedras para la construcción de algún edificio público, como escuelas, reparación de las instalaciones del palacio municipal, barrer las calles, etc.; no obstante, desde que el derecho positivo mexicano hizo presencia en Larráinzar, así como en todos los municipios originarios, vino a cambiar este modelo de aplicación de la justicia ancestral. Actualmente los Juzgados de paz y justicia indígenas van en concordancia con las leyes nacionales.

Regresando al contexto de investigación, de nuevo Laughlin nos ofrece una mejor comprensión del campo semántico y conceptual. Para él, *mantal* se deriva del verbo “mandar”, sin embargo, también desempeña la función de sustantivo, a saber: “consejo, orden, epidemia”. Por otra parte Haviland coincide con Laughlin pero le agrega el sustantivo “mandato” (1981: 374).

En el plano semántico clasificamos dos tipos de *mantal*: el divino y el natural (humano). Cuando Laughlin compara el *mantal* con “epidemia” es porque se cree que algunas enfermedades son originadas por el castigo de Dios debido a los malos comportamientos del hombre o de la mujer. Hay dos enfermedades que provienen de lo divino y son inevitables. La primera se llama *kuyel*. Se clasifica en *muk'ta kuyel* y *bik'it kuyel*, también conocida como *muk'ta mantal* y *bik'it mantal*, “varicela o sarampión ‘grande’ y ‘chica’”. La segunda es *jik'ik'ul obal*, “tosferina”⁶⁸. No son el resultado de los malos comportamientos del que las padece sino sólo sirven para perfeccionar el camino de la vida, por eso regularmente se manifiestan en los niños; además de que sucede una sola vez en la vida. El menos afortunado no logra vencer la prueba y fallece. Desde la perspectiva del *stalel kuxlejil* hay enfermedades que son ocasionadas por la mala conducta del hombre y la mujer. Se dice que a todo aquel que no tiene *ch'ulel* puede venir el castigo de lo alto. *Majbenal*, “fiebre”; *k'asemal*, “fuertes dolores en los huesos y en todo el cuerpo”; *k'ak'al sik*, “calenturas y escalofríos”. Son parte del *mantal* que recibe el transgresor del *smelol* para que corrija su conducta negativa. El enfermo que ha reaccionado ante tal trance reconoce que ha fallado y dice: *la jkich' mantal yu'un kajvaltik*, “recibí castigo de nuestro dueño”, o sea, de Dios.

La otra clase de *mantal* es eminentemente humana y mundana y se aplica a todas las edades. En el caso de los niños desobedientes reciben el *mantal* con castigos corporales⁶⁹: con *vach'*, “vara”, con *nukul*, “cueriza”, o *utel*, “regañada o llamada de atención”. No es un daño que se le hace a los niños sino para que su *ch'ulel* se perfeccione y tenga plenitud cuando sea adulto o anciano. En cuanto a los adultos, el *mantal* se les suele aplicar de diversas maneras. Así como se dijo anteriormente, puede ser a través de sanciones en especies, trabajos comunales, cárcel, ofrecer una disculpa al ofendido, o, en su caso, resarcir el daño. Normalmente quienes aplican el *mantal* a los niños son los padres; y a los adultos, las autoridades competentes con la anuencia de los sabios

⁶⁸ Para la clasificación de las enfermedades de Larráinzar, véase el apéndice B del libro *Medicina maya en los Altos de Chiapas* de William R. Holland (1963).

⁶⁹ Antaño, los primeros *totil me'iletik* supieron aplicar el *mantal* conforme al *smelol* en un marco de justicia y equidad. Era una muestra de su amor para con los hijos. Nunca leyeron la Biblia, sin embargo, la supieron aplicar cabalmente. Citando el libro de *Proverbios*, “El que detiene el castigo, a su hijo aborrece; Mas el que lo ama, desde temprano lo corrige. No rehúses corregir al muchacho; Porque si lo castigas con vara no morirá. La vara y la corrección dan sabiduría; Más el muchacho consentido avergüenza a su madre” (13: 24; 23: 13; 29: 15).

consejeros: un *jnakanvanej*, un *j-ilvanej* o un anciano sabio que ha desempeñado cargos de diverso rango.

La aplicación del *mantal* se puede entender a través de los consejos que dan los *totil me'iletik*. Andrés Gómez López⁷⁰ (†) dice:

La borrachera y la pobreza son consecuencia de la falta del *smelol* porque no se obedece el *mantal*. [Suelen decir así]: “No te tires a la borrachera”. “No robes”. “¿Por qué eres así?”. “¿A poco te gustaría que a cada rato vas a entrar en la cárcel?”. Así dice el que sabe el *smelol*, a manera de *mantal*. *Nijanaba* (inclina tu cabeza). “¡Atiende y escucha los consejos!”. Así nos dicen. “Escucha la razón”. “Escucha con tus oídos”. Al acatar el *mantal* después viene el bienestar. Vamos a vivir bien. Así entramos a la obediencia. Pero, si pasamos por alto el *mantal*, no ponemos atención, no nos humillamos, no tomamos en cuenta, así seremos desobedientes. Si no hacemos caso al *mantal* y hacemos lo que dicte nuestro corazón, después vienen las consecuencias. El *smelol* y el *mantal* se han perdido, por eso el *lo'il* ya no sirve. Cada quien hace lo que se le viene en gana.⁷¹

Las palabras *nijanaba* y *sok lo'il* tienen un alto significado ritual. *Nijanaba* se deriva de la raíz verbal intransitiva *nij*, “inclinarse o agacharse” (la cabeza), y *anaba* indica imperativo u orden en segunda persona. Así, “inclínate o agáchate”. Este acto implica humildad y sencillez ante los consejos que dan los *totil me'iletik* o los ancianos, y la persona que atiende los consejos se conduce al *lekilal kuxlejal*. Cuando el *smelol* y el *mantal* dejan de cobrar importancia o son violentados, la palabra se descompone. El testimonio de Manuel Hernández Gómez⁷² (†) versa que cuando arribaron los *jkaxlanetik* a Larráinzar la palabra se descompuso. En sus propias palabras dijo: *ji sok li jk'optike. Ji bat ta jk'o'mtik li jlumaltike*, “se descompuso o se corrompió nuestra palabra. Nuestro pueblo se nos fue de nuestras manos”. Se refería exactamente a aquel momento crítico en que el *bats'i k'op* y el *stalel kuxlejal* estaban en amenaza de los invasores y forasteros llamados genéricamente *jkaxlanetik*. Ahora el *bats'i k'op* ya no cumple totalmente con el papel de comunicar de forma genuina como antaño. Además ya son pocos los que hablan con *smelol* porque ya no obedecen el *mantal*. Esta muestra se deja ver que en los actos comunicativos y en los discursos

⁷⁰ Connotado *jnakanvanej* de Larráinzar, y uno de mis principales colaboradores de este trabajo de investigación etnográfica. El día que conversé con él (el 3 de febrero de 2012) tenía 62 años de edad. Desafortunadamente falleció el 6 de octubre de 2014 a los 64 años de edad.

⁷¹ La traducción del *bats'i k'op* es personal.

⁷² Fue uno de los líderes principales del movimiento de 1974 que propició la salida de los *jkaxlanetik* del *jteklum* de Larráinzar. Fue uno de los primeros promotores culturales bilingües contratados por el INI en 1951. Dos veces presidente municipal de su pueblo. En el momento de la entrevista, 26 de febrero de 2003, contaba con 83 años de edad; falleció el 2 de agosto de 2010 a los 90 años.

verbales cotidianos se dan una fuerte interferencia con el español. Entonces *sok lo'il* se traduce en dos momentos. *Sok* viene del verbo “descomponer o arruinar”; *lo'il*, del sustantivo plática.

4.2.3 El maíz y el concepto de hombre

De acuerdo con López Austin y López Luján (1996: 19), la domesticación del maíz sucedió hace siete mil años. Este descubrimiento marcó para siempre el *stalel kuxlejal* de los pueblos mesoamericanos. Aquí se comprueba de nuevo que este *stalel kuxlejal* se ubica en el *Gran tiempo* de la civilización mesoamericana, además de que su ubicación es diacrónica y sincrónica porque el maíz es antiguo y a la vez nuevo, dentro de las culturas originarias, particularmente en la civilización maya en general. Es el maíz⁷³ el que ha hecho posible que el así llamado tsotsil adquiera como identidad original ser *bats'i vinik* o *bats'i ants*. No se puede adquirir el gentilicio *bats'i vinik* o *bats'i ants* si el maíz no fuera el alimento principal. No es casual que el maíz sea llamado *ch'ul ixim*, “maíz sagrado”. El maíz tiene vida y siente dolor como nosotros, no se le puede maltratar. Cuando se ve un granito tirado en el suelo es necesario levantarlo, dice una mujer de Larráinzar.

El carácter sagrado que tiene el maíz se haya escrito en el *Popol Vuh*. Según señala este libro, “De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo la carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre” (1960: 104). Con esta afirmación entendemos que el maíz representa la figura del hombre mismo. Siguiendo con esta misma idea de creación, Sousa de Fernández sostiene que: “La creación del hombre maya con maíz, más que un mito es una hermosa metáfora, porque, en sentido recto, el maya adquiere su plenitud como ser humano al identificarse con el cultivo de esta planta, la cual dada su imposibilidad de autorreproducción, le exige una especie de amorosa simbiosis” (2002: 82). Se puede deducir que son dos elementos intrínsecamente relacionados.

Uno de los estudios de Villa Rojas (citado en Harman; 1974: 66) apunta que en Los Altos de Chiapas desde “(...) 1942 existía un fuerte sentido de identidad en cada uno de los parajes. Cada año, el sentido de identidad se reforzaba con la celebración de la ceremonia agrícola (...)”. Evidentemente, Villa Rojas se refería a una ceremonia dedicada a la milpa. En fin, representaba un punto nodal entre el hombre y la milpa. Es decir, la relación se daba de manera cotidiana cuando apenas rayaba el alba hasta que el sol se ocultaba. El estatus de *ch'ul ixim*, “maíz sagrado”, es el producto de una herencia milenaria, sin este elemento vital es imposible la pervivencia de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*. De hecho indica que es la vida misma.

⁷³Véase Arias (*op. cit.*, pp. 23-33). Para más información, véanse Revistas *Arqueología Mexicana*, Vol. V. Número 25, mayo-junio de 1997 y Edición especial Número 38, marzo de 2011.

Si consideramos el estudio de Lenkersdorf, la palabra “cultura” viene del latín y se refiere al cultivo de la tierra o “crianza”, se puede entender como “agricultura”. En esta aseveración Lenkersdorf acota que “(...) en el significado originario, de la palabra, al hablar de cultura nos referimos al trabajo humano que transforma la naturaleza a fin de que sirva a los fines de los hombres. (...) La cultura, pues, ha recibido la marca indeleble del campesinado en cuanto manifestación de la capacidad transformadora de la naturaleza por parte de los hombres” (2005: 120 y 121). Este mismo autor, habla de la relación que mantienen los tojolabales con la milpa. “A diario hay que visitarla, cuidarla, defenderla de los animales y hablar con ella. Si por algún motivo no se pueden realizar las visitas diarias, el milpero sabe que “la milpa ya se puso triste porque no la visité por una semana” (2002: 195). Se puede decir que esta información es de primera mano; porque es el resultado de veinte años de convivencia del autor con los tojolabales. En este sentido concordamos que la relación entre la milpa y el hombre es un común denominador entre los mayas, incluso en la gran mayoría de los pueblos mesoamericanos.

Coincidimos que el maíz determina, en gran parte, la cultura ancestral y actual de los mayas en general y, particularmente, la de Los Altos de Chiapas. A manera de anécdota, cierto día un zinacanteco, entró a comer en un restaurante de segunda categoría en San Cristóbal de Las Casas⁷⁴. A este comensal apenas le sirvieron tres tortillas. Se las comió. Pidió más y le dieron otras dos, de igual manera se las comió. De tal manera que a la cuarta vez que pidió, el dueño del restaurante se molestó, argumentaba que ya se había comido muchas tortillas. Entonces, el comensal se molestó mucho y, con justa razón, le dijo al dueño del restaurante; “Mira, cabrón, te las voy a pagar, no te las pido regaladas”. El propietario reconoció su error y luego le ofreció una disculpa. Después le pasaron medio kilo de tortillas.

El mensaje que trae consigo el suceso representa la identidad viva del *bats’i vinik-bats’i ants*. Comer mucha tortilla no representa un estereotipo negativo ni mucho menos la imagen de una práctica cultural peyorativa. Es normal que cuando los *jkaxlanetik* locales observan a los indígenas comer mucha tortilla, suelen susurrar: “los indios comen mucha tortilla”. Dejar de comer tortillas, es dejar de ser maya. Sería ilógico que un chino dejara de consumir arroz, o un italiano dejara de consumir pasta —salvo por cuestiones de salud o por estar fuera de su país—, porque estarían en riesgo de perder buena parte de su identidad. En los tiempos floridos el maíz alcanzó su máximo

⁷⁴ Las labores antropológicas dan testimonio de que a esta ciudad se la ha catalogado como el centro rector donde se ha gestado la cultura de dominación; muchos siguen pensando que son los descendientes de los conquistadores europeos. Este intento de seguir imitando la cultura europea les ha llevado a la idea de un monoculturalismo, sin respetar la diversidad de culturas e identidades que cohabitan en la ciudad.

esplendor por llegar a ser el alimento primordial de todos los habitantes de aquel aguerido *Gran tiempo* mesoamericano. Incluso, en estos tiempos actuales, sigue siendo el alimento básico de la gente indígena. El mismo maya *bats'i vinik* de Los Altos de Chiapas sabe que si tiene maíz y frijol suficientes da por sentado que su *stalel kuxlejal* se encuentra en plenitud. Es una parte fundamental de ese intento de vivir mejor, como lo apunta Savater, o la búsqueda constante del *slekilal kuxlejal* señalada por Paoli. Cuando se carece de este vital alimento sagrado no se puede hablar de una vida mejor. Puede haber en abundancia frijol, calabaza, legumbres; pero sin maíz, la vida no tendría sentido.

Los relatos antiguos de los *totil me'iletik* se reseñan en la voz de Miguel Ruiz Hernández. Se dice que hubo un tiempo en que vino hambre en la Tierra. A este hambre se le asocia con la plaga de *k'ulu'm*, “chapulín”, y a otros con la plaga de *k'onom*, “gallina ciega”. En aquellos tiempos la gente observaba venir millones y millones de chapulines desde el cielo. Incluso se oscurecía el cielo azul del medio día. Era tiempo en que las milpas estaban dando los primeros jilotes. Los chapulines ocuparon todos los espacios de los sembradíos y en tan poco tiempo acabó con todo. Este suceso —según la agente— se debía a un castigo divino porque los hombres se habían portado mal. Otra plaga, igual de mortal, es *k'onom*. Este gusano blanco acaba con las raíces de las milpas y las plantas pronto se secaban. A causa del hambre la gente lloraba y se lamentaba, incluso muchos se desmayaban en el camino y quedaban muertos. La peor desgracia recayó en los niños, perecieron de hambre. A los que tenían un poco de maíz les asaltaban y aniquilaban.

Una memoria histórica como la anterior quedó registrada en las mentes y en los corazones de todos aquellos poseedores de un buen *ch'ulel*. Se cree que el maíz también tiene *ch'ulel* porque siente como los seres humanos y llora cuando se le maltrata. Aunado a la literatura anterior y como elemento principal de los géneros narrativos de Larráinzar, se cuenta que hace mucho tiempo, cuando la gente transitaba por un camino, solía escuchar los lamentos y llantos de alguien que provenían de las orillas de aquel camino. Todos ignoraban y hacían caso omiso de aquel quejido. No obstante, un día, uno de aquellos varios paseantes se detuvo a escuchar con mucha atención el origen de aquel llanto. Efectivamente provenía de cerca del camino. Pensó que se trataba de una persona; su sorpresa fue mayor cuando se dio cuenta que era una mazorca de maíz, porque alguien, sin *ch'ulel*, la había dejado tirada. Aquel hombre la levantó y la llevó a su casa para colocarla en *snail ixim* o troje en español. Este relato demuestra que hay una relación entre los mayas *bats'i viniketik-bats'i antsetik* y el *ch'ulel* del maíz. Se dice también que cuando llega a faltar este

producto vital es porque su *ch'ulel* ha abandonado el lugar de residencia: la casa. Entonces se va para ir a favorecer a otra familia con virtudes y, sobre todo, donde moran personas con *ch'ulel*.

Desde el enfoque etnográfico, el maíz recobra vida y existencia en el grupo *bats'i vinik-bats'i ants*. Es decir, su existencia en el tiempo y espacio es diacrónica y sincrónica porque en la interpretación de los rituales se refleja su sentido sagrado. Andrés Gómez López —ya citado con antelación— (Véase anexo 2. Fotografía 16) da a conocer su testimonio como *jnakavanej* y poseedor de un buen *ch'ulel*. Antes de iniciar con su discurso ceremonial sobre el maíz bromeó y me preguntó: “¿Sabes qué animal se persigna antes cada vez que se asoma en la milpa para que no se muera de balazos?”. Él se respondió: “la ardilla”. Cito textualmente lo que me dijo: “La ardilla no sabe tener vergüenza. Cuando se acerca a la orilla de la milpa se sube en una madera o árbol, se fija primero si no está el dueño de la milpa, luego se persigna. La ardilla sabe más que el hombre. Se acuerda de *kajvaltik*, “nuestro dueño, Dios”, por eso se llena bien su estómago. Nosotros, nada, sólo así nos vamos [a la milpa]. Sólo sabemos comer. Ya vivimos como, o peor, que los animales”. A continuación leamos sus palabras:

El maíz es la carne y *xojobal kajvaltik* [los rayos de nuestro dueño, Dios]. La tortilla es *xojobal jtotik*, [los rayos de nuestro padre, Sol]. El maíz es sagrado porque de eso vivimos. Se levantan y se juntan los granos tirados, no es correcto que los pisoteemos o que se vayan a la basura, ya sea maíz o frijol, se deben levantar. *Sk'an jk'uxubintik*, “Se les debe estimar”, porque si no, se va de nuestras manos. Si vemos tortillas tiradas en el suelo se deben levantar y juntar. Si tienes pollos o perros dales que las coman. Si es maíz los ponemos donde están sus compañeros. Se deben levantar las tortillas porque no deben estar ahí tiradas o pegadas [en el suelo], porque no es así, o sea, eso sería lo correcto. Ahora ya no es así. El maíz está vivo. Hay quien lo da, porque tiene dueño. No nos damos a nosotros mismos. No es sólo nuestro, es el dueño quien lo da. Si lo jugueteamos nos lo va a quitar, pero si lo estimamos, si no dejamos que se pisotee, cuando lo estimamos todavía podemos hablar, podemos pedir más, pero cuando lo jugueteas, ¿qué vas a decir?, así es, tiene *smelol*, todo tiene *smelol*.

De por sí, así dicen quienes saben *smelol*, *ta xlok' ta k'op*, se suelen tomar en cuenta en los rezos. El maíz es de suma importancia. Se toma en cuenta en los discursos porque de eso vivimos, por eso caminamos, hablamos porque hemos comido. Si no hubiéramos comido a poco aquí estaríamos platicando. Si tuviéramos hambre, ¡oooh!, *chkat ko'ontik* [nos ponemos tristes]. Cuando tenemos hambre creo que es raro. Pero ahora no, estamos saciados, bien si hablas o no. Estamos saciados. En verdad, por el maíz sagrado, *jun ko'ontik* [estamos contentos], *xi jmuybaj* [estamos felices]. Es nuestra carne. Es nuestra carne. El maíz sagrado es nuestra carne. Va relacionado con el frijol, porque son de igual razón.

Es preciso analizar varios conceptos y frases que están inmersos en esta plática de Andrés. Para entender sus significados es necesario hacer una interpretación literal, incluso metafórica. El

nombre ritual y metafórico del maíz es *xjobal kajvaltik* o *jtotik*, “rayo de nuestro dueño o de nuestro padre”. *Kajvaltik*, es Dios, y *jtotik*, el Sol. La expresión habitual para nombrar al maíz es *ixim*, un nombre que es de uso común, cotidiano y normal. Desde mi niñez yo oía a los adultos y ancianos preguntarle a alguien, sobre todo a un visitante: *mi cha pok a k'o'm cha ve' xjobal jtotik*, “¿Te vas a lavar las manos para que comas el rayo de nuestro padre, Sol?”. Si maíz es la carne y el rayo de nuestro dueño o padre es porque es un ente vivo y sagrado. *Xjobal* es un sustantivo que expresa luz, rayo y reflejo. Por ejemplo, cuando apenas está saliendo el Sol en el horizonte contemplamos los rayos y los reflejos que proyecta a la Tierra. Es equivalente cuando en una oquedad entran los rayos del Sol, entonces decimos *xjobal jtotik*.

Entendemos que *kajvaltik* es un nombre propio y un sustantivo que viene de la raíz sustantiva *ajval*, “dueño”. La /k/ denota posesivo en primera persona en singular y plural; *tik*, nosotros inclusivo. Sin embargo, por tratarse de un nombre propio queda como un sustantivo agentivo no poseído, porque es un Dios de todos. Al igual que *Jtotik* es un nombre propio y un sustantivo no poseído por tratarse de un Sol de todos. La /j/ es agentivo, *tot* de la raíz sustantiva “papá”, y *tik*, “nosotros” inclusivo. La frase *sk'an jk'uxubintik*, “quiere que lo estimemos”, proviene de la palabra *sk'an* “quiere”, que indica obligación de algo. *Jk'uxubintik* viene del verbo transitivo *k'uxubinel*, “estimar, apreciar, valorar”, y la /j/ denota agentivo en primera persona, tanto de singular como de plural. *Tik* funciona como un sufijo pluralizador del “nosotros” inclusivo.

De nuevo Andrés Gómez López toca el *smelol* como algo que orienta al hombre que le hace adoptar una actitud positiva ante el maíz. Es decir, se le debe cuidar desde una actitud lógica, justa y razonada. Asimismo, *ta xlok' ta k'op* se deriva del verbo *lok'el*, “salir o mencionar”. *Ta* es un auxiliar verbal. *X* indica tercera persona singular y plural. *K'op*, en este contexto, es “rezo”. Los que saben *smelol* —*jnakanvanej, j-ilvanej* o un anciano— en sus rezos e invocaciones sacan a relucir el maíz (más adelante se presenta este rezo). Desde luego en sus súplicas se pide que no tengan *xkat ko'ontik*, “estamos tristes”. Sin embargo, el vocablo *xkat* es una metáfora basada en el verbo transitivo *atel*, “contar”; /x/ es auxiliar verbal, y /k/ es un posesivo, singular y plural en primera persona.

Por un lado *ko'ontik* viene del sustantivo *o'onil*, “corazón”, /k/ es un posesivo en singular y plural. *Tik*, “nuestro” inclusivo, pluralizador. Literalmente *xkat ko'ontik* quiere decir “contamos nuestro corazón”. Significa que cuando alguien está triste ya no es de un sólo corazón, si no que puede tener varios corazones a la vez. A la inversa, cuando hay alegría se expresa con la frase *jun ko'ontik*, “uno es nuestro corazón”, “estamos contentos”. Es sinónimo de *xi jmuyubajotik*, del

sustantivo *muyubajel*, “felicidad”. /j/ indica agentivo en primera persona de plural, tanto inclusivo como exclusivo. /xi/ es de aspecto neutral⁷⁵, sirve de auxiliar del sustantivo poseído. Entonces *xijmuyubajotik* se traduce como “estamos felices”.

Leamos el rezo dedicado al maíz y a la solicitud de bienestar del *jnakanvanej* Andrés Gómez López:

Soy tu semilla, soy tu sembradío, primer sagrado hombre, primer *jkaxlan* sagrado, segundo hombre sagrado, segundo *jkaxlan* sagrado. Olvida mi pecado, hazme perdón, párate sagrado, por eso ilumínate sagrado, que no me encuentre con nada, tu florida imagen sagrada, tu rostro sagrado y florido. Que yo sea todavía tu semilla, que yo sea todavía tu sembradío, que esté yo en proceso de crecimiento, que esté yo en proceso de hablar, que me vista todavía, mi hora regalada, tú me has pagado, tú me has comprado, regado y esparcido [las semillas] sobre tu terreno sagrado, sobre la Tierra sagrada, que todavía tenga mi día [vida], que todavía tenga mi hora, la tristeza de su cabeza, la tristeza de su corazón, mi lodo-mi cuerpo, que yo coma aquí, que yo beba agua aquí, va y viene, el mozo, que yo radique-que me sienta, tu primera semilla, tu primer sembradío, se ha adelantado-se ha cruzado, tu carne, tu luz-rayo, reflejo (el maíz), tu maíz sagrado, tu frijol sagrado, que no pase de manera efímera en mis pies y manos, que su consumo sea poco a poco y lento, juntamente con mi pareja y mi compañera, que no desaparezca en sus pies, que no desaparezca en sus manos, sea bien bendecido, lazo sagrado, estoy tendido, estoy boca abajo, gracia sagrada-bendición sagrada, cerco sagrado, corral sagrado, piedra sagrada, dinero sagrado, cruz sagrada, pasión sagrada, caja sagrada, baúl sagrado, tres llaves sagradas, tres sagrados abridores.

El rezo anterior, sobre la petición de maíz, tiene un contenido holístico, por eso poco se menciona el maíz, desde luego, va dirigido al patrono del pueblo, apóstol San Andrés. En su forma ritual se le conoce como el primero y segundo *jkaxlan* sagrados; sin embargo, en el interior de este género discursivo oral también se invoca a *kajvaltik*, “nuestro dueño”, Dios. Sobre este género, Montemayor dice que “(...) los rezos tradicionales de las ceremonias agrícolas se corresponden con un conocimiento de las entidades invisibles que permiten la continuidad del mundo (...)” (1999: 62). El ritual del maíz es una de las prácticas más importantes, ya que es la parte fundamental del *lekil kuxlejal*. Sin este producto sagrado no se puede disfrutar de este buen vivir. Para obtener el privilegio, según Lenkersdorf, es necesario mediar con “(...) el ritmo laboral [que] va en consonancia con el tiempo y con la realidad del trabajo que se lleva a cabo. [Con el sentido] (...) de alimentar y sostener al trabajador y su familia. Se incluye el excedente, que no se come, porque se necesita para la compra de ropa, medicina (...)” (2002: 193).

⁷⁵ Véase Haviland, *op. cit.*, p. 250.

Lo señalado en el *Popol Vuh* se corrobora con este *stalel kuxlejal* maya porque en las invocaciones siempre se le solicita a *kajvaltik* que el hombre y la mujer sigan siendo las semillas y los sembradíos que germinan sobre la faz del terreno y la Tierra sagrada. El hombre y la mujer comen y beben sobre la Tierra. Se insiste que el maíz es la carne y la luz, rayo o reflejo del Sol. También se le implora que el *ch'ulel* sea quien medie siempre en el consumo de *ixim* para que dicho producto rinda y no se acabe pronto. Las frases *mu j-ech'eluk x-ech' ta kok ta jk'o'm. Lekil sits'etuk-lekil xpak'etuk*, esconden mensajes inefables. El *jnakanvanej* le pide al dueño y al dador del maíz que el paso de este producto en sus pies y manos no sea efímero y momentáneo. Es decir, que no se acabe pronto y después padezca hambre.

En la enunciación anterior se mencionan los vocablos *sits'etuk* y *xpak'etuk* los cuales no tienen una traducción literal porque son lenguajes que se ubican en el campo semántico ritual intangible. *Sits'etuk* es una súplica, y como una aproximación a su análisis semántico sería como la buena administración del consumo del maíz. Asimismo, *xpak'etuk* también indica una súplica donde se implora para que el consumo no sea rápido. Además, en estos tipos de súplicas, la mujer desempeña un papel fundamental por ser ella quien administra y controla el consumo del *ch'ul ixim*. Las expresiones *jnup-jchi'il*, “mi pareja, mi compañera” (Véase anexo 2. Fotografía 17); *mu xch'ay ta yok ta sk'o'm*, “que no desaparezca en sus pies ni en sus manos”, son las oraciones más adecuadas que los poseedores de un *ch'ulel* genuino mencionan cuando apenas terminó la cosecha. Se pide que alcance para todo el año hasta la próxima cosecha.

Cuando Lenkersdorf afirma que los tojolabales prefieren que haya un excedente en sus cosechas “que no se come porque sirve para la compra de ropa, medicina, entre otros”, coincide con el rezo anterior. El *jnakanvanej* menciona la importancia del dinero sagrado, la caja sagrada, el baúl sagrado, y las tres llaves que sirven para abrir la caja y el baúl donde se guarda el dinero. De igual manera la mujer hace su propia invocación para que ambos obtengan respuestas prontas. Es así como se establece una relación horizontal y cotidiana entre el hombre y la milpa. Es una forma de construir su propia identidad como hombre cabal e íntegro. Cuando el hombre sale de su casa cuando apenas raya el alba y regresa en el crepúsculo es un momento que dignifica su rol social. Esta identidad ancestral consiste en tener una relación directa con la milpa y con la tierra.

Como se dijo con anterioridad, un buen trabajador de la tierra y poseedor de una cosecha de maíz abundante es sinónimo de tener *ch'ulel* completo, por lo mismo que actúa con *smelol*. Razón tienen los tojolabales cuando dicen que la milpa se pone triste cuando no se le visita por una semana. La mayor parte de la vida del hombre transcurre en la milpa, y poco tiempo en su casa. En cambio la

mujer es la que cuida al maíz y lo administra bien junto con los animales domésticos. Ella se ve obligada moralmente a hacer todos los quehaceres de la casa y a atender a su marido. Es una obligación moral mediada por el *ch'ulel* y el *smelol*.

Leamos un testimonio de una ceremonia ritual del cultivo⁷⁶ de la milpa de un anciano *jnakanvanej* de Larrainzar llamado José Hernández en voz de Miguel Ruiz Hernández:

El *jnakanvanej* José Hernández, oriundo del paraje *Sots'te'tik* en el municipio de Larrainzar, desde su juventud, realizaba los ritos del maíz. Lo primero que hacía cuando comenzaba a labrar la tierra era ir a poner sus velas ante el apóstol sagrado y le hablaba. Él no se iba a su campo con su azadón así nada más. Cuando terminaba con la primera limpia de su milpa, de nuevo iba ante el apóstol a ofrecer sus velas. Iba y le pedía la “hora” de su milpa para que no le pase nada, para que no se tope con nada; porque hay viento sagrado, hay rayo sagrado, y le decía que ha llegado la hora para que la milpa traiga su carga [los frutos]. Cuando haya terminado lo anterior comenzaba la tapisca, era tiempo de tapisca. De nuevo iba a la milpa y, en medio de la milpa, ponía sus velas. Cuando haya terminado de tapiscar, volvía a poner sus velas. Le decía a nuestro padre que su maíz tenga duración en su casa y hogar. Que le haga compañía para morar y radicar juntamente con su maíz. Además, le decía que ya quedaba en las manos de la mujer. Que el paso en las manos de su pareja y compañera sea bueno. Le dice a *kajvaltik* [nuestro dueño, Dios] que sus pies y manos no se apresuren para acabarlo. Que su consumo sea lento. Así le dice a *kajvaltik*.

El concepto de hombre lo determina la relación cotidiana con la milpa. El hombre es el responsable directo de trabajar y cultivar la tierra sembrando la milpa. Antes, cuando el bebé nacía, la partera, en compañía de sus padres, le ponía en sus manitas objetos relacionados con la labranza de la tierra, como azadón, machete, barreta, hacha, entre otros. Con este ritual el recién nacido adquiría la alta responsabilidad de trabajar la tierra y sembrar el maíz. Entre los tseltales presentamos un testimonio de Taniperlas citado por Paoli:

Teme yalbat te atat konik ta jk'altik, ja lek yu'un ya to yak' ana' tsunbajel, ts'un ixim, chenek', ch'um. Ya yalbat: ilawil kerem jich yak ats'un ito, jich yak apas ito. Jich yak' anop, pero ta slekilal, ta stojil k'op; ma sok k'ak'ubel, ma sok utaw.

Si te dice tu papá ‘vamos a nuestra milpa’, que bueno, porque aprenderás a sembrar maíz, frijol, calabaza. Te dirá: mira siembra esto así, hazlo así?. Entonces aprendes de buena manera, con palabra recta, no con enojo ni con regaño (*op. cit.*, p. 139).

⁷⁶ Anteriormente, el cultivo de la milpa se regía por el calendario agrícola ritual de manera estricta, véase William R. Holland, (*op. cit.*, pp. 33-34) y Guiteras Holmes (*op. cit.*, pp. 35-39).

El *bats'i vinik*, que desde joven demostraba responsabilidad en el trabajo de la milpa, alcanzaba gracia y buena reputación entre sus coterráneos. Para este sistema de vida Arias apunta que “(...) el hombre que sabe trabajar es aquel que tiene mucho maíz; por el contrario, el hombre que no posee suficiente maíz no sabe trabajar. (...) para llegar a ser un miembro importante y activo de la comunidad es necesario adquirir y poseer el hábito del trabajo” (*op. cit.*, p. 27). Conforme va alcanzando la madurez como adulto también su *ch'ulel* puede alcanzar plenitud y genuinidad; entonces, pronto desempeñará cargos civiles y/o religiosos. Además de que es candidato idóneo a *jnakanvanej* o, tal vez, a *j-ilvanej*.

En el contexto tojolabal, la frase *cham k'ujol 'ay ja kalajtiki. 'Ek'ta waxake k'ak'u mi wayjon kile*, “triste está nuestra milpa. Ya pasaron ocho días y no fui a verla”. Es así como la milpa, dice Lenkersdorf “(...) se pone triste si no la visitamos. (...) Al visitar la milpa día tras día celebramos los encuentros con la vida. Por ello, la milpa nos alimenta el cuerpo y el corazón. (...) Su corazón se pone triste como nuestro corazón cuando estamos alejados de aquellos a quienes amamos” (2005: 109 y 110). No es casualidad que en las cuatro lenguas mayas de Chiapas: *bats'il k'op*, *bats'i k'op*, *ch'ol tyan*, y *tojol ab'al* (tseltal, tsotsil, ch'ol, y tojolabal) al maíz se le nombra como *ixim*, porque es la parte fundamental de sus complejos procesos identitarios.

4.2.4 El fuego y el concepto de mujer

En el *stalel kuxlejal* los roles sociales están plenamente instituidos. Es otro contexto y otra lógica pero congruente con la división del trabajo social planteado por Durkheim. Para este sociólogo francés “(...) el hombre y la mujer, aislados uno de otro, no son más que partes diferentes de un mismo todo concreto que reforman uniéndose. (...) la división del trabajo sexual es la fuente de la solidaridad conyugal, y por eso los psicólogos han hecho justamente notar que la separación de los sexos había sido un acontecimiento capital en la evolución de los sentimientos (...)” (1982: 66). Esta delimitación de roles o tareas es un legado y herencia de los primeros *totil me'iletik* de aquel *Gran tiempo* maya mesoamericano. Todo estaba regido por el *stalel kuxlejal* hasta que llegaron los movimientos feministas a las comunidades y pueblos indígenas, así cambió de forma radical. De igual manera, la posibilidad de otras fuentes de trabajo hizo que esta relación horizontal e intrínseca con la Tierra perdiera su sentido ritual. El hombre ya no quiere trabajar la tierra y muchas mujeres han abandonado su papel de *yajval* o *sme'ti' k'ok'*, “dueña o mamá de la orilla de la hoguera”. Los testimonios de los representantes de los primeros *totil me'iletik* entrevistados en mis trabajos etnográficos indican que los roles sexuales del trabajo estaban claramente definidos en sus tiempos.

La metáfora del frío siempre ha acompañado la vida de la mujer mesoamericana. Sin embargo, para equilibrar este frío, las mujeres se han mantenido lo más cerca posible al calor que otorga el fuego. Dentro de la mitología del advenimiento del orden, dice Gossen, primero hubo frialdad, feminidad y bajeza, y después vinieron el calor, la masculinidad y la altura. Este antropólogo observó que “(...) El curso diario de la vida doméstica chamula se concentra en el hogar o fogón, colocado cerca del centro del sucio piso de casi todas las viviendas (...). El trabajo del día generalmente comienza y termina alrededor del fuego, con los hombres y los muchachitos sentados y comiendo a la derecha del fogón (desde el punto de vista de quien mire al interior de la puerta), las mujeres y las niñas a la izquierda” (1979: 59). Este hecho da testimonio de la estrecha relación que mantienen las *bats'i antsetik* de Los Altos de Chiapas con el fuego del hogar. Sin embargo, la construcción de nuevos tipos de viviendas ha propiciado que este elemento cultural tan significativo tome otra forma de interpretación.

Desde los inicios de los trabajos de investigación del Proyecto Chiapas de Harvard la situación cultural de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* en Los Altos de Chiapas ha cambiado. En aquella época la relación con lo *bats'i* era más tangible. Como etnógrafo nativo del pueblo, y desde que llegó mi *ch'ulel*, he podido constatar lo consignado aquí por Gossen. Se puede entender que el interior de la casa, y específicamente el lugar que ocupa *k'ok'*, “fuego, caliente”, siempre se le ha caracterizado como algo especial. En este espacio siempre han sucedido acontecimientos de índole ritual. Se insiste que “Los espacios sagrados pueden usarse potencialmente para la acción ritual. Esto significa que el lenguaje, los gestos, los objetos y las actitudes, asociados con los lugares sagrados, van dirigidos a los seres sobrenaturales o tienen la intención de agradecerles. En contraste, los lugares comunes son simplemente los escenarios de los intercambios sociales cotidianos y las actividades económicas” (*ibidem*, p. 41).

El vínculo que tiene la mujer con el fuego se le asocia con los quehaceres domésticos cotidianos. Antaño, todas las mujeres se levantaban muy temprano de su petate y pronto comenzaban a lavar el nixtamal y a molerlo en el *cho'*, “metate”, para hacer las tortillas y calentar los frijoles con los que alimentar a su marido. Como argumenta Manuel Núñez Pérez, esta relación daba inicio al primer canto del gallo (aproximadamente a partir de las tres de la mañana hasta el amanecer) y comparte que su madre se levantaba para moler su pozol y hacer las tortillas.

Así transcurría la mañana y, casi por lo regular, corría a cargo de la mujer el uso y consumo justo de maíz. Como ya se dijo, de ella dependía la buena administración, de modo que alcanzara para la siguiente cosecha. No obstante, para que su consumo fuera lento y justo, la mujer invocaba a

jch'ul totik, “nuestro padre sagrado, Sol” ofreciendo incienso y velas en la puerta de su casa. Primero intercedía por *snup-xchi'il*, “su pareja, su compañero”. Le rogaba a *jch'ul totik*, que no le pasara nada, que no se topara con algo malo y que en su trabajo todo fuera bien. Después pedía por ella y le rogaba a que le abriera sus ojos para que no le sucediera nada o que se topara con algo malo; que no le diera el sueño ni el *nikabal*, “cabecear” (por sueño). Si hubiera frío o fiebre que no le tocara su carne y su cuerpo.

Esta misma lógica ofrece una explicación de la razón de la convivencia con los animales domésticos. Todos estos animales se alimentan de maíz, y es la mujer quien los alimenta con cabalidad y puntualidad. La metáfora de la frialdad femenina se equilibra con el contacto, desde temprana edad, y de manera permanente con el fuego que, progresivamente, la va perfeccionando en una mujer verdadera.

Cuando nacía una niña⁷⁷ la partera solicitaba con anticipación objetos propios de la mujer. A la recién nacida se le colocaba en sus manitas estos objetos, como pequeño comal, ollita, granos de maíz, pequeñas tortillas, cuchara de madera, y otros. Se le hablaba de sus deberes como futura mujer, vinculados con la Tierra, con la molienda del maíz y el cuidado del hogar. Para el contexto mexicana, Sahagún cita textualmente el discurso de la partera:

Hija mía y señora mía, ya habéis venido a este mundo, haos enviado nuestro señor, el cual está en todo lugar: habéis venido al lugar de cansancios y de trabajos y congojas, donde hace frío y viento. (...) hija mía, que del medio de vuestro cuerpo, corto y tomo tu ombligo, porque así lo mandó y ordenó tu padre y tu madre (...) habéis de estar dentro de casa como el corazón dentro del cuerpo, no habéis de andar fuera de casa, no habéis de tener costumbre de ir a ninguna parte; habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar; habéis de ser las trébedes donde se pone la olla; en este lugar os entierra nuestro señor, aquí habéis de trabajar; vuestro oficio ha de ser traer agua y moler el maíz en el metate, allí habéis de sudar, cabe la ceniza y cabe el hogar”. Dicho esto la partera enterraba junto al hogar el ombligo que había cortado a la niña. Decían que ésta era señal que la niña no saldría de casa; solamente había de vivir en casa; no convenía que fuese a alguna parte, (y) también esto significaba que había de tener cuidado de hacer la bebida y la comida, y las vestiduras, como mantas, etc., y que su oficio ha de ser hilar y tejer (1999: 385).

⁷⁷ Para mayor información sobre el complejo ritual del parto y del recién nacido entre los aztecas véanse capítulos XXVII al XXXVI del libro VI de *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún (1999: pp. 374-398).

Es importante acotar que el parto está vinculado con el fuego y el papel de ser hombre o mujer. El fuego es fuente de calor y por ello todos los miembros de la familia dialogan en el entorno de la lumbre, sirviendo de testigos las tres piedras que la flanquean de manera permanente, que en *bats'i k'op* se dice *yoket*. Normalmente alrededor de ella se transmiten los elementos culturales a las nuevas generaciones. Asimismo, los padres y abuelos allí ponen en práctica el *smelol* y el *mantal* con los niños y jóvenes con el fin de conservar el orden social que otrora los *totil me'iletik* cultivaron con gran ahínco. Desde la antigüedad el hombre se afanó en buscar el calor del fuego por ser éste la fuente de vida y de purificación. En toda la historia de los mayas mesoamericanos, en particular los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*, han buscado el favor del fuego, por ello se le llama *ch'ul k'ok'*, “fuego sagrado”. De acuerdo con la versión de Pascuala Ruiz —una conocedora de estas prácticas rituales de Larráinzar— “El cordón umbilical y la placenta del bebé recién nacido se les enterraba junto al fuego u hoguera. La placenta se colocaba con el cordón umbilical hacia abajo para que la criatura no le diera dolor de estómago”.

Pasados los ocho días, el cordón umbilical que quedó pegado en la barriga del bebé era despegado; si era varón, el padre de éste lo colocaba en la punta de un árbol de aguacate o de algún otro árbol, porque se espera que cuando el niño sea adulto pueda tener la habilidad de subir a los árboles como parte de sus actividades cotidianas. Esta afirmación coincide con los señalamientos de la pedagoga norteamericana Nancy Modiano entre los habitantes de Chenalhó, quien acota “Casi todos los padres se ocupan de colgarlo en un árbol, lo más alto posible, para que el niño no tenga miedo de trepar cuando crezca” (1974: 68). Si era niña se le enterraba junto a la hoguera con el fin de recibir su calor. Cuando apenas cumpla dos o tres años, como dice la misma autora “(...) una niña comienza a imitar los movimientos de su madre para hacer las tortillas, se le da su propio banco, un pedazo de plástico, y una bolita de masa; si llega a hacer una tortilla, ésta se pone en el comal con las de su madre (...)” (*ibidem*, p. 109). En estas prácticas, entonces, la recién nacida quedaba ligada para toda su vida con sus quehaceres domésticos de la casa: el oficio de traer agua y moler el maíz en el metate, como lo anota Sahagún.

4.3 *Lekilal kuxlejal* y los valores éticos

Mi análisis sobre *stalel kuxlejal* se centra en la voz de los especialistas en los discursos rituales. Se ubica en un tiempo ancestral donde los primeros *totil me'iletik* lo pusieron en práctica a cabalidad. Empero, me queda claro que este valor ético ha venido cambiando con el paso del tiempo. Ahora se le puede entender desde diversas maneras, perspectivas e interpretaciones. Desde

que los primeros *totil me'iletik* “padres y madres” ocuparon por vez primera una porción de esta faz de la Tierra, ahora llamado *jteklum*, establecieron sus propias normas sociales de convivencia. De esta forma, desde que el niño nace ya está condicionado a observar dichas normas. El nacimiento tiene un alto significado en el contexto de investigación: Larráinzar. El verbo “nacer” no tiene una traducción literal, por lo mismo que es una lengua totalmente distinta al español.

Para el verbo nacer se emplea un concepto análogo y un enunciado: *vok'el* y *julel ta balumil*. El primero se refiere a un concepto común y corriente del vocabulario actual. En un acercamiento a su definición, *vok'el* viene del verbo “quebrar” o “romper”. Se puede interpretar como el momento en que la matriz se abre y se rompe la fuente. Un ejemplo similar: “cuando el pollito nace rompe el cascarón”. O cuando se le interroga a una persona acerca de su fecha de nacimiento se le dice: *k'usi k'ak'al la vok'*, “¿qué día quebraste, o cuándo quebraste?”⁷⁸. En el sentido de *nichimal k'op* “discurso florido”, al hacer referencia al nacimiento de algún bebé se dice: *jul xa ta balumil*, “ya llegó a la Tierra”. Esta frase adquiere un significado semántico profundo y conlleva una carga ritual, por lo mismo que la relación con la Tierra es intrínseca. Las dos expresiones referentes al verbo nacer contrastan en su aplicación semántica. La primera es de uso cotidiano inserta en los intercambios verbales comunes; no obstante, la segunda tiene un sentido ritual, y porque se tiene la creencia de que el feto, en plena gestación, aún no pertenece a este mundo; pero, cuando nace llega a la Tierra.

Para mantener una buena relación con la Tierra sagrada se debe adoptar una actitud de respeto y de humildad. Al adoptar esta actitud se puede aspirar a aquel anhelado *lekilal kuxlejal* “bienestar o buen vivir”. Para los expertos en la tradición oral y en los discursos rituales, el *lekilal kuxlejal* es fundamental en la vida y existencia. Manuel Díaz Pérez⁷⁹ (Véase anexo 2. Fotografía 18) lo compara con la alegría y la armonía. Parafraseando sus palabras entendemos que *lekilal kuxlejal* implica no cometer actos que vayan en contra de las normas establecidas desde tiempos lejanos. Por ejemplo, el hombre y mujer no debe robar, emborracharse, regañar, criticar; o que le venga a la cabeza lo que no está bien. No obstante, reconoce que “los enojos siempre los van a haber porque no podemos vivir sin enojarnos”. Su postura ante la construcción de un *lekilal kuxlejal* propone que no haya separación entre las parejas. Refiriéndose a su persona y su mujer, dice: “hasta ahora he tenido una sola mujer para mi compañía hasta que alguien de nosotros se muera, porque en ella no podemos

⁷⁸ Es una cuestión analógica cuando se quiebra o rompe un objeto, a saber: una piedra, una olla, un huevo, una taza, entre otros. Sin embargo, se aproxima más al momento de nacer un pollito por lo mismo que rompe el cascarón y luego sale a la superficie; por eso se dice *vok'xa nene' kaxlan* “ya nació el pollito”.

⁷⁹ Destacado *jnakanvanej* de Larráinzar y es uno de los especialistas en los discursos rituales. Entrevistado el 19 de septiembre de 2012, en ese entonces contaba la edad de 69 años.

hacer nada. Se busca a otra pero porque ya murió”. Esta idea —aunque pertenezca a otro contexto temporal y espacial— tiene una relación directa con la frase bíblica “(...) lo que Dios juntó, no lo separe el hombre” (Mateo 19: 6). Aquí, existe una imbricación entre el tiempo y el espacio.

En una aproximación a la definición de este *lekilal kuxlejal*, Gutiérrez Sáenz presenta dos conceptos básicos de ética. Para este filósofo la ética se distingue entre lo normal de hecho y lo normal de derecho. Estas dos premisas, una se sitúa en lo negativo y otra en lo positivo. Textualmente Gutiérrez Sáenz apunta: “Lo normal de hecho es lo que suele suceder, lo que estamos acostumbrados a constatar. Lo normal de derecho es lo que debería suceder, aunque no suceda siempre (...)” (*op. cit.*, p. 20). En otras palabras, entendemos que el primero es el resultado de una actitud antinormativa, mientras que el segundo sería la normativa⁸⁰. Pues bien, la ética estudia lo normal de derecho, o sea lo correcto y lo que debería suceder. Lo idóneo es que la pareja no se separe o que no tengan lugar las disputas cotidianas; sin embargo, como bien lo acepta nuestro entrevistado, los problemas no se exentan. Los expertos en rituales, como los *jnakanvanejetik*, siempre se han esmerado en poner en práctica ese “normal de derecho”. Como lo hemos señalado en el capítulo dos, este normal de derecho se hace realidad en la posesión de un *ch’ulel* completo y genuino. Cuando el hombre y la mujer adoptan una actitud responsable ante la sociedad, por ejemplo si son trabajadores, no se emborrachan de manera exagerada, no roban, entre otras, se puede decir que practican el *lekilal kuxlejal*.

La construcción de un *lekilal kuxlejal* equivale a lo que subraya Savater (1991): “el intento racional de averiguar cómo vivir mejor”. Estos postulados éticos no son construcciones delimitadas en el espacio y tiempo próximos, sino que su construcción se ubica en el *Gran tiempo* mesoamericano, donde los primeros padres y madres habitaron este pequeño espacio llamado *jteklum*. Sin embargo, su presencia en la actualidad es indiscutible. Significa que su existencia de ellos se ubica en los tiempos primigenios cuya generación actual sólo tiene conocimiento cuando se hacen alusión en los rezos médicos y en otros discursos rituales. A lo largo de nuestra existencia sobre la faz de la Tierra, el *lekilal kuxlejal* tiene su origen y fundamento en el matrimonio o casamiento. El hombre y la mujer se complementan, por eso se dice *snup-xchi’il*, “su pareja, su compañera”. Para un logro eficaz de este *lekilal kuxlejal*, los recién casados reciben de sus padres estos consejos.

⁸⁰ En otro apartado, el autor pone el ejemplo de la puntualidad y la impuntualidad. Si la norma establece que debo llegar a las nueve en punto a mi trabajo, es que debo llegar a esa hora; sin embargo, no sucede así, pues la mayoría suele hacer lo mismo lo que los otros hacen: llegar a las 9:15, 9:20, 9:30, etc. “Si los otros llegan tarde, por qué yo no”.

Teke' ju'un kerem, la ta xa laa vajnilé. Cha pas ja vokolik, cha vikta ja vun otik. Chbaa tik' ja nichimik ta ch'ulna. K'anbeik vokol ti kajvaltike. Mu jayibukno'ox k'ak'al ti cha vik'abaike, ja'to te k'alal ti buch'u bai ji chame. Yo'on jlok'el a vo'onik ti la vik'abaike. K'anbeik vokol kajvaltik. K'an ja ch'iel, ja k'opojelik. K'anbeik krasia ti kajvaltike sventa xa ch'iikto batel.

Ni modos, pues, muchacho, ya encontraste a tu mujer. Van a hacer sus sufrimientos [penitencia], van a dejar sus tortillitas [ayuno]. Van a meter sus flores en la iglesia. Pídanle favor a Dios. No sólo unos cuantos días van a estar casados, hasta que alguien de ustedes se muera. Porque se casaron con todo su corazón. Pídanle favor a Dios. Pidan su crecimiento (larga vida) y sus palabras habladas. Pídanle a Dios la gracia para que puedan crecer de aquí en adelante.

Este consejo que se le da a la nueva pareja construye las primeras bases de un *lekilal kuxlejal*. En encontrar mujer o marido se haya la gracia, por eso el ayuno es fundamental. En este sentido, la frase bíblica “hasta que la muerte los separe” encuentra un alto significado en este contexto de análisis. Antaño era muy común ver a la pareja de ancianos —con una edad que oscilaba entre los 80 ó 90 años— caminar juntos. De esta manera existe una construcción y recreación genuina de este anhelado *lekilal kuxlejal*. Incluso este buen vivir se hereda a los hijos, nietos y bisnietos, o hasta la cuarta generación. Consiste, entonces, en mantener una relación intrínseca con la Tierra sagrada, porque allí se cultiva el maíz sagrado para el alimento cotidiano. Para corroborar este aserto Galdames y Gustafson (2006) indican que la construcción de un bienestar tiene raíces ontológicas y epistemológicas. Así, apuntan: “Al aprender su lengua materna, cada niño y niña se inscribe dentro de una cultura, la que incluye fuertemente en la visión que construirá sobre el mundo. Cuando los niños perciben que su cultura y su lengua constituyen valores para los otros, que se les reconoce como legítimas y valiosas en los contextos sociales en los que se desenvuelven, su imagen personal y su identidad sociocultural serán de orgullo y confianza” (2006: 18).

Las posturas teóricas citadas se ubican en un mismo plano ético: la búsqueda de una vida mejor, o por lo menos el intento de su búsqueda. Me refiero a Gutiérrez Sáenz, a Savater, a Galdames, y a Manuel Díaz Pérez, connotado *jnakanvanej* de Larráinzar. Tanto los tres teóricos como el especialista en rituales, en ningún momento hablan de la ausencia de problemas o conflictos, sino que en la vida diaria el hombre y la mujer enfrentan retos y desafíos permanentes con un único afán: la búsqueda de una vida mejor. De esta manera, el fundamento ontológico y epistemológico de *stalel kuxlejal* (Véase apartado 4.2 del capítulo 4) y del *bats'i k'op* (Véase apartado 3.3 del capítulo 3) es justamente porque se adquieren desde el nacimiento, por lo mismo que la lengua, como dicen Galdames, se inscribe dentro de una cultura y a través de ella se construye la visión del mundo.

De esta manera el *lekilal kuxlejal* tiene sus orígenes desde tiempos inmemoriales. Un tiempo que sólo se deja escuchar en los rituales cargados de palabras metafóricas. Las frases que más se hacen mención en todos los discursos son: *bai a ts'unu'm*, *bai a vovol*⁸¹, “tu primera semilla, tu primer sembradío”. Desde la interpretación hermenéutica entendemos que el dueño de esta semilla y sembradío es el Dios Creador pero personificado en la figura de apóstol San Andrés, quien es el patrono del pueblo. No se especifica el tiempo y el espacio en que habitaron estos primeros hombres y mujeres. Cuando los especialistas en los discursos rituales dan su opinión sobre estas “primeras semillas y sembradíos” concluyen que son los “padres y madres” quienes habitaron esta faz de la Tierra. Evidentemente, estos primeros padres y madres han adquirido el atributo de protectores de los actuales habitantes de Larráinzar. Se intentan seguir sus ejemplos para continuar practicando este *lekilal kuxlejal* revelados en la posesión de un *ch'ulel* completo y genuino; asimismo, poseyendo éste se puede actuar con razón, y luego aplicar el consejo o corrección a todos aquellos que no practican el *lekilal kuxlejal*.

Sin embargo, el hombre y la mujer, desde los primeros padres y madres hasta hoy, ha enfrentado aquella inevitable dualidad: lo bueno y lo malo. Estos dos polos siempre han sido parte constructiva de la vida terrena. Como bien lo señala Frondizi, “(...) a la belleza se le opone la fealdad, lo malo a lo bueno. Lo justo, a lo injusto (...)”. Parafraseando a este mismo filósofo, el valor negativo existe por sí mismo y no por consecuencia del valor positivo. Es decir, lo bello y lo feo tienen presencia en todo contexto social (*op. cit.*, p. 19).

En el contexto de Larráinzar, sin duda sucede lo mismo en el contexto ciudadano, los conceptos de belleza y fealdad no constituyen puntos nodales en la vida. Lo bueno y lo malo se determinan en las prácticas sociales positivas o negativas. La posesión de un buen *ch'ulel*, el compromiso en el trabajo, la posesión de bienes, el consumo limitado del *pox*, el desempeño de cargos, entre otros, son imágenes de la belleza. En el lado negativo, la borrachera, la pereza, la pobreza, el robo, la separación entre parejas, la poligamia, entre otras prácticas, son ejemplos de una conducta negativa. Para evitar que lo negativo afecte a *lekilal kuxlejal*, los primeros “padres y madres” establecieron sus propias normas de observación. Los actuales *jnakanvanejetik*, los *j-ilvanejetik* y los ancianos sabios consejeros, se han esmerado en intervenir en los momentos de decadencia moral. Estas intervenciones han hecho que se continúen observando aquellas normas sociales ancestrales.

Podemos concluir que el significado de *lekilal kuxlejal* es practicar “lo normal de derecho”, y complementado en la posesión suficiente de maíz, frijol, legumbres, y animales domésticos. En la

⁸¹ Véase *Diccionario tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales* de Alfa Hurley y Agustín Ruiz Sánchez (1986).

cosecha quedan los excedentes para su venta posterior. Entre los tojolabales, Lenkersdorf considera que el buen vivir es mantener una buena relación con la milpa. Se analizarán dos rezos de *solicitud de bienestar*. El primer rezo es parte de mis grabaciones realizadas el 14 de mayo de 2012 con el *jnakanvanej* Andrés Gómez López; es un rezo que se ubica en el lado opuesto de un *lekilal kuxlejal*. El segundo rezo se analizará en el capítulo 5, y también forma parte de mis grabaciones realizadas en el trabajo de campo el 16 de septiembre de 2012 con Lucas Díaz Díaz especialista en los diversos discursos rituales, producto de su larga trayectoria como autoridad tradicional de diversos rangos.

Rezo de solicitud de bienestar

Ja' ti mu **x-ech'** yu' une
 Mu **sp'asuj** yu' une kajval
 Ti **abolsbaike**
 Ti **uts-u sbaike** kajval
 Mu **x-ech'** yu' un
 Mu **sp'asuj** yu' un kajval
 Ti jun **vi'nale**
 Ti jun **taki ti'ile**
 Ti **jun** ju' une
 Ti **jxut** ju' une kajval
 Xchu'uk ti **snup** ju' ne
 Xchu'uk ti **xchi'ile** kajval
 Ti bu **yalelikxa** ju' une
 Ti bu **muyelikxa** kajval
 Sa'el laa ch'ul **ixime**
 Sa'el laa ch'ul **xjobale** kajval
 Yu'n me mu **x-ech'** ju' un
 Mu **sp'asuj** yu' un kajval
 Ti jun **chabatale**
 Ti **sa' a'mtel patane** kajval
 Mu me ba sk'elbe **sna**
 Mu me ba sk'elbe **sk'ule'm**
 Ti buch'u xcha'bi **ixime**
 Jchabi **chenek'e**
 Jchabi **tone**
 Jchabi **tak'ine** kajval.

Es que no lo puede **soportar**
 No lo puede **pasar**, Señor,
 Que son **pobres**
 Que son **humildes**
 No puede **soportar**
 No lo puede **pasar**, Señor,
 O sea, un **hambre**
 O sea, una **sed**
 Sólo **una** (tortilla), Señor,
 Sólo la **mitad**, Señor,
 Con su **pareja**, pues,
 Con su **compañera**, Señor,
 Donde quiera que ya hayan **bajado**
 Donde quiera que ya hayan **subido**, Señor,
 En busca de tu **maíz** sagrado
 En busca de tu **reflejo** sagrado, Señor,
 Porque no se soporta, pues,
 No lo puede **pasar**, Señor,
 O sea, un **trabajo** eventual
 O sea, la búsqueda de **trabajo**, Señor,
 Que no vaya a cuidar la **casa**
 Que no vaya a cuidar el **hogar**
 Al que es cuidador del **maíz**
 Al cuidador de **frijol**
 Al cuidador de la **pedra**
 Al cuidador de **dinero**, Señor.

El contenido de este primer discurso refleja el lado contrario de un *lekilal kuxlejal*. Los conceptos clave señalados en negrita que marcan el sentido opuesto del mismo son: *abolsbaik-uts-sbaik*; *vi'nal-taki ti'il*; *chabatal*, *yalelik xa/muyelik xa*. Entender la traducción de estas palabras adquiere significados despectivos y denigrantes. Se han elaborado estos discursos con el fin de

superar esta pobreza. Entendemos que cuando se carece de lo indispensable, el maíz y el frijol, se puede decir que el hombre y la mujer, como pareja, no gozan de un *lekilal kuxlejal*. Cuando se carece de lo anterior suelen usarse las expresiones *abolsbaik, uts sbaik*, “pobres o humildes”. Como consecuencia de la pobreza viene el *vi'nal*, “el hambre”, y *taki ti'il*, “la sed”; pero “es una cosa tener hambre y sed, y tener que comer y beber”; y es otra cosa tener hambre y sed, y no tener qué comer ni beber. Esta dualidad “hambre-sed” sólo indica una cosa: la carencia de maíz; porque padecer sed no significa que se carezca del vital líquido: el agua, sino que se carece de pozol, bebida de masa de maíz.

La expresión *mu x-ech' ti chabatale* adquiere un significado e interpretación denigrante porque es la consecuencia directa de la ausencia del buen vivir. No tiene una traducción literal de la palabra *chabatal*, sin embargo, en este estudio se le hace una contextualización. *Chabatal* es sinónimo de *sa' a'mtel*, “búsqueda de empleo”; aunque también puede traducirse como “pobreza”. De esta manera el que se dedica al puro *chabatal* su vida no tiene sentido, incluso se puede decir que no ha alcanzado el estatus de *bats'i vinik* (Véase apartado 3.3 del capítulo 3), o en el sentido de la falta de un *ch'ulel* genuino. Incluso esta palabra adquiere un sentido metafórico porque el que tiene la mala fortuna de practicar el *chabatal* nunca encuentra un trabajo fijo, y lo peor, es mal remunerado.

Los que no tienen un empleo fijo o la mala suerte de no ser un trabajador responsable se han visto en la necesidad de ir a buscar empleo eventual en las “tierras calientes”. En términos geográficos, Larráinzar se localiza a 2100 msnm; esta altitud contrasta enormemente con las partes bajas, comúnmente denominadas *k'ixin osil*, “tierra caliente”. Este ir y venir hace que el trabajador *xyal xmuy*, “baje y suba”, continuamente porque ambos contextos varían de altitud sobre el nivel del mar; también *xyal xmuy* puede entenderse de aquella persona que no tiene un lugar estable para vivir debido a que constantemente se traslada de un lugar a otro en busca de un trabajo eventual. La traducción aproximada de *mu x-ech' ti chabatale* es “no se soporta o no pasa de ser un trabajador eventual”.

4.4 Lo sagrado y lo profano: dos campos semánticos

En todas las culturas del mundo han prevalecido y prevalecen dos prácticas, tanto de índole social y religiosa, a saber: sagrado y profano. En estos dos polos opuestos forman una dualidad inseparable. En el contexto religioso, entre lo sagrado y profano se entabla una lucha constante, con el único fin de mantener la continuidad del género humano sobre la faz de la Tierra. Desde los

complejos procesos identitarios de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* se hará un análisis de sus respectivos campos semánticos.

4.4.1 La concepción de *ch'ul* y su campo semántico

Los discursos que pronuncian los *jnakanvanejetik* y *j-ilvanejetik* pertenecen al campo semántico complejo y especializado, lo que dificulta entender y comprender su significado en el lenguaje común. Al entablar diálogos directos con estos especialistas en la materia también reconocen que no tienen significados o traducciones literales por lo mismo que pertenecen a los lenguajes de los primeros *totil me'iletik* de aquel *Gran tiempo* mesoamericano maya. Es decir, son lenguajes que trascienden nuestros sentidos corporales del mundo tangible. Aplicando la hermenéutica como herramienta de interpretación entendemos que el origen del mundo o cosmos, en el que habitamos los mortales, se remonta a tiempos en que los primeros *totil me'iletik* crearon y su propio *stalel kuxlejaj* o cultura. Según nuestros especialistas en los discursos rituales médicos aquel tiempo no estaba contaminado por la maldad de los humanos. A partir de aquella ausencia de contaminación adquirió el adjetivo *ch'ul balumil*⁸².

El adjetivo *ch'ul* se traduce como lo sagrado, que ocupa distintos niveles y espacios. Todo lo que es *ch'ul* tiene vida y no muere; por ejemplo, los manantiales, los cerros y cuevas, se dicen: *toj kuxulik*. Una posible traducción de esta frase es “mucho viven”, equivale a “milagrosos”. En el terreno ritual son lugares donde viven los dueños de aquellos espacios. Se dice: *jayval nio', yajval ch'en, yajval vits*, “dueño del manantial, dueño de la cueva, dueño del cerro”, respectivamente. Al decir que tienen vida es que son espacios sagrados. En el contexto de Larráinzar, lugar de esta investigación, existen espacios como los señalados, a saber: la cueva de *T'ivo'* (Véase anexo 2. Fotografía 19), *Tuluk' jo'*, el cerro de *Sakam Ch'en* o *Sakil Ch'en*, entre otros. A estos espacios se les tiene temor y sólo se puede incursionar en estos lugares por mera necesidad. Se cree que estos dueños tienen doble atributo: malo y bueno⁸³.

⁸² En el caso de Chenalhó, véase Guiteras Holmes (*op. cit.*, 220-229).

⁸³ Se cree que en la cueva de *T'ivo'* vive allí su dueño. Tiene características las de un *jkaxlan*: gordo, alto y con un sombrero de charro. Se le conoce como *jsemet pixol*, “Sombrero de comal”. Este misterioso personaje personifica al *pukuj*, “diablo”. El testimonio de un joven que tuvo la osadía de entrar en las entrañas de la cueva buscando un encuentro con aquel personaje comprueba este dicho. Este muchacho le gritaba ¡*pukuj, pukuj, pukuj!* Pocos minutos después se dejaron escuchar sus pasos agigantados que venían al encuentro de aquel muchacho. Tuvo miedo y pronto salió corriendo. Entonces, a la siguiente noche soñó. En sus sueños dijo el *pukuj* a aquel muchacho: ¿por qué tuviste miedo? Regresa y allí te espero para darte lo que me pidas. Este es su lado malo; en su lado “bueno” es que todo aquel que se atreve a ir para pedir riquezas, él se la da con la condición de que el *ch'ulel* de aquél, cuando muera pasa a pertenecer al *pukuj*.

Los rituales ceremoniales que se hacen en los espacios mencionados han cambiado de tono, incluso la mayoría de estas prácticas se han dejado de hacer por la influencia del catolicismo, así como de otras denominaciones religiosas. Asimismo, las llamadas culturas de la “modernidad” han desempeñado un papel fundamental en estos procesos de cambio. La llegada de la educación oficial e institucionalizada vino a cambiar muchas de estas prácticas. Esta afirmación fue corroborada con las personas que fueron entrevistadas. Ya los jóvenes se avergüenzan de usar aquellos lenguajes ancestrales y floridos. Se les hace mejor emplear otros coloquiales que muchos carecen de sentido cultural. Mucho menos les interesa practicar aquellos rituales cosmogónicos y cosmológicos.

En este espacio discursivo podemos enumerar una serie de vocablos que caracterizan al adjetivo *ch’ul*. En primer lugar está *ch’ulel* y en segundo *ch’ulelal*. El primero tiene su morada en la vida consciente, específicamente en el corazón (Véase apartado 4.1 de este mismo capítulo); el segundo, después de que haya dejado su morada mortal, pasa a pertenecer a *lajebal*, al “mundo de los muertos” o al “mundo donde termina todo”. En la vida consciente se goza de los beneficios materiales y no materiales. El siguiente cuadro muestra la clasificación taxonómica y de acuerdo con el campo semántico de lo *ch’ul*.

| 1° | 2° | 3° | 4° | 5° | 6° | 7° | 8° |
|---|--|--|--|--|--------------------------|--|--------------------------|
| La alimentación | Fuentes de ingreso | Los protectores celestiales | Los entes terrenales | La espiritualidad | Elementos destructores | Ofrendas de intercambio | Servidores del pueblo |
| Ch’ul ixim Ch’ul chenek’ Ch’ul jo’ Ch’ul k’ok’ | Ch’ul mok Ch’ul ton Ch’ul vaul Ch’ul yave | Ch’ul vinajel Jch’ul totik Jch’ul me’tik | Ch’ul balumil Ch’ul vits Ch’ul nio’ Ch’ul ch’en | Ch’ul na Ch’ul krus Ch’ul altal Ch’ul k’in Ch’ul nen Ch’ul vo’m | Ch’ul ik’ Ch’ul anjel | Ch’ul nichim Ch’ul kantela Ch’ul toj Ch’ul nichimal yanal te’ Ch’ul pom | Ch’ul j-a’mtel jpatan |

Fuente: Clasificación del adjetivo *ch’ul* de acuerdo con un rezo curativo de un *j-ilvanej* y de un discurso de intercesión de un *jnakavanej*, enero de 2002 y mayo de 2012.

En todos los discursos y rezos de los *jnakavanejetik* y *j-ilvanejetik* no pasa desapercibido el adjetivo *ch’ul*. En estas invocaciones se dejan escuchar sus caracteres diacrónico y sincrónico; el tiempo y el espacio se fusionan. Siempre hacen referencia a lo antiguo y lo nuevo. Es decir, lo distante y lo cercano pueden suceder de manera simultánea. De acuerdo con Goseen, “El ritual siempre se refiere al primer momento cosmogónico del tiempo y el espacio, tendiendo así un puente temporal que conecta el pasado y el presente, lo cercano y lo distante, y llena el vacío antisocial,

tanto dentro como fuera de la sociedad, con un modelo ideal de orden” (*op. cit.*, p. 312). Los discursos y rezos ceremoniales pronunciados en los diferentes espacios de mi trabajo de campo y lo que señala Gossen están cargados de significados que solamente con la aplicación del método hermenéutico se hace posible su interpretación.

La taxonomía presentada en el cuadro anterior indica que lo *ch’ul* se clasifica en ocho grandes grupos. Cada grupo cumple con sus respectivas funciones. En el primero “La alimentación” se refiere a todos aquellos elementos materiales que sirven de consumo diario y dan energía física; por ejemplo, *ch’ul ixim*, “maíz sagrado”; *ch’ul chenek’*, “frijol sagrado”; *ch’ul jo’*, “agua sagrada”. El *ch’ul k’ok’*, “fuego sagrado”, es indispensable para la cocción de los alimentos y como generador de calor, además de las funciones rituales que tiene (Veáse apartado 4.2.4 de este mismo capítulo). En el segundo grupo, “Fuentes de ingreso”, se presenta con palabras metafóricas. La metáfora *ch’ul mok*, “corral sagrado”, se refiere a los animales domésticos que se crían en la casa. Estos animalitos se encierran, por las noches, en corrales con el fin de protegerlos de los coyotes, tlacuaches, zorros, entre otros. La metáfora *ch’ul ton*, “piedra sagrada”, se refiere al dinero; *ch’ul vaul*, “baúl sagrado”, es la caja donde se acostumbra guardar el dinero; y, *ch’ul yave*, “llave sagrada”, es para abrir el baúl.

El tercer grupo, “Los protectores celestiales”, quizá sea la parte total de la existencia de este grupo en estudio. A decir de *ch’ul vinajel*, “cielo sagrado” es el espacio por antonomasia considerado la morada de *kajvaltik*, y la del Sol y la Luna. Desde tiempos ancestrales, los mayas de Los Altos de Chiapas sólo han tenido un solo padre que es *jch’ul totik*, el Sol. Aquí se presenta la antítesis del politeísmo. Es una invención colonial la idea de que los mayas mesoamericanos —para no decir de toda Mesoamérica— y actuales tienen muchos dioses. Asimismo, se tiene una sola madre, que es *jch’ul me’tik*, “nuestra madre sagrada”, la Luna. Las pruebas las encontramos en los testimonios de los ancianos y especialistas de la tradición oral.

Cuando apenas rayaba el alba, el campesino antes de dirigirse a su milpa se quitaba el sombrero y le hablaba al Sol; en sus rezos, le pedían protección durante la jornada laboral. Asimismo, al llegar al lugar de trabajo repiten estos rituales agrícolas. En casa, la mujer antes de iniciar sus quehaceres domésticos también le hablaba al Sol. La Luna, como figura femenina, es la protectora durante la noche y en los ciclos agrícolas. Ambos alcanzan el estatus de “nuestro padre sagrado” y “nuestra madre sagrada”. Es una dualidad: lo masculino y lo femenino; sin embargo, el Sol era el único que personificaba a *kajvaltik*, o sea “nuestro dueño”, Dios.

Respecto al cuarto grupo, “Los entes terrenales”, es la Tierra quien funge de protectora en la vida terrena. Los *totil me’iletik* hacen lo mismo mientras el *ch’ulel* otorga vida y conciencia. Sin

embargo, la Tierra no alcanza el estatus de madre porque un análisis hermenéutico hecho en los rezos curativos del *j-ilvanej* Bartolo Ruiz Hernández⁸⁴ (†) indica que “La Tierra es la que nos carga a donde quiera que vayamos. La Tierra es *como si fuera nuestra madre* porque ella nos arrulla y nos carga. Sobre ella echamos nuestra pestilencia y toda nuestra suciedad”. La frase “como si fuera nuestra madre” deja claro que la Tierra no es la madre, sino sólo hace el papel de madre. Sus favores son analogías de la tarea que cumple una madre quien amamanta y cuida a su bebé recién nacido. Desde esta óptica hermenéutica la Tierra cumple una función de protectora de los mortales; y, sobre ella, se han establecido espacios específicos como *ch’ul vits*, “cerro sagrado”, *ch’ul nio*, “manantial sagrado”, y *ch’ul ch’en*, “cueva sagrada”.

Hay un contraste entre *balumil* y territorio. Como se comentó de manera sucinta, en apartados anteriores, *balumil* es la Tierra o el mundo donde habitan todos los seres humanos. Tiene dos características generales: es tangible e intangible. *Balumil* tiene vida y por eso se le otorgan ofrendas a cambio de sus favores compartidos. Por otro lado, territorio se traduce como *osil*. El *osil* es el terreno donde se cultiva la milpa para el sustento diario. Para Gutiérrez Sánchez, “(...) el territorio tiene un significado simbólico importante, pues no sólo es la tierra que se cultiva, sino que es la tierra de los antepasados, la tierra con un sentido de herencia” (2000: 51). Es así como esta afirmación sustenta que el *osil* se puede heredar a los hijos, nietos, bisnietos. Es análogo cuando se dice que los dueños de las grandes fincas sean llamados por sus baldíos acasillados como *yajval osil* o *ajvalil*, “dueño del terreno o patrón”; pero jamás se le puede llamar *yajval balumil*, por lo mismo que es imposible poseerla.

Parafraseando el testimonio de Núñez Pérez, la Tierra es *ch’ul* porque no sabe pecar ni sabe hacer otras cosas como nosotros. Si no hay Tierra no podemos vivir ni comer. Además allí está la vida de los hombres y mujeres. Todos dependemos de la Tierra, incluso hasta los *jkaxlanetik* que no la trabajan también viven de ella. En ella se producen todos los alimentos que comemos, por ejemplo, cuando el *bast’i vinik* tiene donde sembrar su milpa está contento porque de allí obtiene sus alimentos. Si no hay Tierra no puede haber vida, porque no habrá nada que comer y, entonces, moriremos.

La quinta clasificación, “La espiritualidad”, representa el simbolismo creado por el mismo hombre pero con una mezcla católica. De sobra es conocido que los primeros espacios creados por la iglesia católica son los templos. Sin embargo, a lo largo de su presencia en los pueblos indígenas se han hecho readecuaciones siguiendo las pautas culturales mesoamericanas. *Ch’ul na*, “casa

⁸⁴ Fue entrevistado el 2 de enero de 2002 y era uno de los *j-ilvanejetik* más connotados de Larráinzar; falleció el 10 de febrero de 2009.

sagrada”, es el templo católico (Véase anexo 2. Fotografía 24). Dentro de éste suceden diversos discursos rituales (Véase apartado 5.1 del capítulo 5). De la casa a la iglesia hay una línea horizontal imaginaria. En la casa se celebran fiestas de distinta naturaleza (Véase anexo 2. Fotografía 25). Ocupa el primer orden taxonómico el llamado *ch’ul k’in*, “fiesta sagrada”. Estas fiestas son acompañadas de *ch’ul kruz-ch’ul paxion*, “cruz sagrada-pasión sagrada”, misma que marca la dirección horizontal entre la casa y la iglesia; y *ch’ul altal*, “altar sagrado”. Cuando se trata de la fiesta de apóstol San Andrés, patrono del pueblo, el *altal* se acompaña con el *moch*⁸⁵, “canasto”, que, según Ochiai (*op. cit.*, p. 45) tiene símbolos cosmológicos. Como parte complementaria de estas fiestas, el atavío de los alféreces se adorna con *ch’ul nen*, “espejo sagrado”, cubierto con plumas de pavorreal. Finalmente, en todas las fiestas no ha de faltar *ch’ul vo’m*, “música sagrada o instrumentos musicales”.

En la vida sobre la Tierra no todo es bienestar, porque la humanidad entera, desde tiempos inmemoriales, ha enfrentado diferentes situaciones o fenómenos adversos producidos por el mismo *vinajel/balumil*, “Cielo/Tierra”. Los fenómenos naturales que más ocasionan daño en el cultivo, sobre todo en la milpa, son el *anjel* y el *ik*⁸⁶, “viento”. Por eso, este sexto inciso taxonómico se ha titulado como “Los elementos destructores”. A pesar de los daños que éstos ocasionan no pierden el adjetivo *ch’ul* porque siguen siendo sagrados. Tanto el *anjel* como el *ik’* son elementos producidos por aquellos grandes espacios protectores: *vinajel* y *balumil*. Los *bats’i viniketik-bats’i antsetik* siempre se han esmerado en presentar ofrendas y rezos para que estos fenómenos naturales no dejen caer su cólera sobre la milpa o, en su caso, si estos fenómenos ya están ocasionando daño, con justa razón hacen una serie de rituales a través de rezos y ofrendas para *kajvaltik*, “nuestro dueño”, o sea, Dios.

Miguel Ruiz Hernández señala que cuando la milpa ya está grande se le reza y se le ofrece presentes, como velas, para *kajvaltik*. En *bats’i k’op* se dice:

Sk’anbeil yorail ti cho’mtike sventa muk’u spas, muk’u snuptan, oy ch’ul chauk, oy ch’ul anjel, oy ch’ul ik’. Staxa yorail chich’talel ti yikatse.

⁸⁵ Véase Gorza (2000: 83-100) y *Meanings Performed. Simbol Read: Anthropological Studies on Latin America* de Kazuyasu Ochiai (1989) citado en Gorza (2000).

⁸⁶ *Anjel* no es analogía del ángel mencionado en la Biblia, aunque tenga parecido. Este vocablo hace alusión al rayo juntamente con las lluvias torrenciales acompañadas con el *ik’*, “viento”, que tiene la fuerza suficiente para destruir los sembradíos. Estas dos categorías del *bats’i k’op* son analogías del vocablo español o castellano “huracán”. A manera de análisis semántico *ik’* tiene varias acepciones: viento, negro, reuma, sucio; además, puede funcionar como raíz de los verbos “llamar”, “invitar” y “casar”.

Pedida de hora (vida) de la milpa para que no le suceda nada, para que no se tope con algo. Hay *chauk* (lluvia) sagrada, hay *anjel* sagrado⁸⁷. Hay viento sagrado. Ya llegó la hora en que traiga su carga.

En estas invocaciones de alto sentido ritual salen a relucir *ch'ul anjel* y *ch'ul ik'*, ya que son los que cumplen la función de dañar cuando *kajvaltik* así lo dispone.

No será posible recibir una respuesta favorable de parte de *kajvaltik* sin antes ofrecer los elementos de intercambio. En esta séptima clasificación se analiza la importancia de obtener una respuesta. En los rituales agrícolas se usa *ch'ul kantela*, “vela sagrada”, por ser fuente de luz y calor. *Ch'ul pom*, “incienso sagrado”, se usa porque el humo que despiden es agradable a los olfatos de *kajvaltik*. Asimismo, *ch'ul nichim*, “flor sagrada”, por sus bellos colores y aromas agradables. En los ritos de curación, llamado *alvokol* “decir o solicitar favor”. *Alvokol* se deriva de dos palabras. La primera del verbo transitivo *alal*, “decir”, y la segunda del adjetivo *vokol*, “favor, sufrimiento, difícil”. Entonces, para decir o solicitar dicho favor siempre es indispensable el *ch'ul toj*, “pino sagrado”, por los aromas agradables que despiden en el ambiente festivo o curativo; además de que las hojas de éste se usan para alfombrar el interior de la casa. En este sentido, Gossen dice que “(...) la presencia de velas, incienso, agujas de pino y una cruz convierten a casi cualquier lugar en sagrado [*ch'ul*]” (*op. cit.*, p. 187).

De todo lo anterior *ch'ul nichimal yanal te'*, “florida hoja de árbol sagrado”, o sea el *pox*, nunca debe faltar en todas las ceremonias rituales debido a que es de los elementos primordiales. Se cree que el *pox* representa el agua que calienta el cuerpo y las venas de los que participan en las ceremonias y sirve como fuente de calor del corazón. Cuando alguien le invita a beber una copa de *pox* suele preguntarle: *mi cha k'ixna a vo'on*, “¿vas a calentar tu corazón?”. A pesar de que el *pox* tiene el adjetivo *ch'ul* no es recomendable beberlo en exceso porque es mal visto por la sociedad. Interpretando de nuevo a Gossen descubrimos que dar por sentado que beber demasiado entre los chamulas representa la metáfora del calor. De este calor son ejemplos los comportamientos antisociales, por ejemplo: la ebriedad agresiva de parte de los ocupantes de cargos u otras personas. Además, la ebriedad provoca el lenguaje emocional producido por el “acaloramiento (excitación) de la propia cabeza o corazón” (*ibidem*, pp. 103 y 153).

Finalmente, en el cuadro taxonómico denominado “Los servidores” sobresalen los *ch'ul j-a'mtel jpatanetik*, “trabajadores y tributos sagrados”, o sea, autoridades. Es una traducción aproximada porque no tiene un significado literal. La /j/ es agentivo del sustantivo y adjetivo;

⁸⁷ Para los mayas yucatecos prehispánicos, véase *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* de Mercedes de la Garza (1984: pp. 221-250).

a'mtel, “trabajo”, que en este contexto quiere decir “trabajador”. Por otra parte, *patanetik* se deriva del sustativo *patanil*, “tributo”, y *etik* es un sufijo que denota plural, entonces: “tributos”. Desde este análisis semántico vemos que las autoridades constitucionales y tradicionales de Larráinzar ofrecen sus servicios para pagar sus tributos⁸⁸ al pueblo y a *ch'ul balumil*.

La labor ritual y ceremonial de los *jnakanvanejetik* era insustituible. Ellos asumían la alta responsabilidad de dejarlos en el cargo a las autoridades entrantes. A los últimos días de diciembre se le llama *k'exeltik* “tiempos de cambio”, y el día 31 casi a la media noche tomaban posesión del cargo las nuevas autoridades⁸⁹. Es en esta explicación donde el origen etimológico verbal transitivo *nakan*, “entronizar”, recobra significado.

En todos los apartados taxonómicos del adjetivo *ch'ul* entendemos que se ubican desde un plano prohibido. Prohibido en el sentido de que al profanarlo o cometer actos indebidos en contra de ellos acarrea consecuencias adversas. Por ejemplo, si se maltrata y no se tiene cuidado del maíz lo más probable es que este producto salga de las manos y como resultado de esta ausencia venga el hambre. Existe una separación entre lo *ch'ul* y *jchoplejaltik*, “nuestra maldad”. Los rituales que se hacen son un medio para que el profano pueda comunicarse con lo sagrado. Mauss dice que lo sagrado es entendido “(...) bajo la forma de lo separado, de lo prohibido. (...) se entiende (...) todo lo que cualifica a la sociedad a juicio del grupo y de sus miembros” (1970: 70).

Aquí cabe decir que desde la perspectiva del *stalel kuxlejal* —como se indicó en párrafos anteriores— el *ch'uvel* y el *ch'uvelal* son entidades que representan el *alter ego*. El primero está presente en la vida consciente e inconsciente. El segundo es el mismo *alter ego* que después de haber abandonado su morada terrenal pasa a ocupar un espacio en alguna parte del inframundo, denominado *lajebal*. Se puede decir que son dos entidades que ocupan ámbitos distintos pero que mantienen un vínculo directo con los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*. De esta manera, como vuelve a señalar Mauss, “El muerto está simultáneamente en otro mundo y en su tumba donde se le rinde un culto” (*ibidem*, 80). Este culto es precisamente lo que se realiza cada año, tanto en los panteones como en cada hogar familiar.

⁸⁸ Antaño los corazones de los *j-a'mtel jpatanetik* no estaban corrompidos porque solo tenían en mente servir a su pueblo y a *ch'ul balumil*. Era un tributo simbólico que tenían que pagarle por los favores que hizo y sigue haciendo, por ejemplo, el maíz para el consumo cotidiano. Ahora, esta parte del *stalel kuxlejal*, “manera o modo de vida”, está en un proceso de crisis ya que ha perdido su sentido ritual; las autoridades, sobre todo las constitucionales, ya no desempeñan su cargo para pagar este impuesto simbólico, sino solo para sacar provecho económico.

⁸⁹ Debido a una nueva política electoral en el gobierno de Juan Sabines Guerrero, la toma de posesión de las autoridades constitucionales de Chiapas cambió de 31 de diciembre a 1° de octubre de este 2012. De este modo las autoridades salientes solamente duraron en el cargo un año y ocho meses. Con esta imposición política se ha perdido una parte fundamental del *stalel kuxlejal*.

4.4.2 La concepción de lo profano

Hemos dejado claro que los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* están compuesto de *bek'et*, *ach'el* y *takupalil*. Estos tres componentes constituyen la esencia mortal. La carne, el lodo y el cuerpo, pertenecen a esta faz de la Tierra. No existe una traducción literal de lo profano, porque, desde la perspectiva maya tsotsil, esto se entiende como un concepto holístico que marca el estado natural y carnal, incluso, lo que corrompe a la carne. Los mismos *bats'i viniketik-bats'i antsetik* son profanos por estar compuestos de estas tres materias. En la faz de la Tierra se lleva una vida corruptible porque nuestros actos corresponden a la vida ordinaria; incluso, muchos rompen este estado ordinario, por ejemplo, lo que se hace en la fiesta del carnaval. Esta corruptibilidad sólo es posible regularla con los rituales de intercambio, para así poder establecer una relación con lo sagrado. Esta relación tiene su explicación cuando hablamos de *takupalil*, “cuerpo”, y el *ch'ulel*. Este último tiene su morada en el corazón, porque el corazón dialoga consigo mismo con la debida acción directa del *ch'ulel*. Los especialistas reconocen que la carne, el lodo y el cuerpo son los que se mueven sobre la faz de la Tierra en su aspecto de hombre y mujer. Sus acciones tienen un lado bueno y un lado malo.

Pitarch encontró que entre los tseltales de Cancuc el *ch'ulel* genuino habita en el corazón. En sus propias palabras “(...) el *ch'ulel*, también se aloja en el corazón y es necesaria para la vida, pero además interviene en la caracterización de cada persona. En el *ch'ulel* residen la memoria, los sentimientos y las emociones, es responsable de los sueños y en él se origina el lenguaje. (...) quienes describen su aspecto coinciden en que su perfil es el de un cuerpo humano —y, se precisa a veces, con la misma silueta del cuerpo de su portador—, pero “sin carne ni huesos”, una mancha oscura, una sombra espesa” (*op. cit.*, p. 35). La prueba de que el corazón habla, los saludos cotidianos de Larrainzar, sobre todo, entre adultos inician con preguntas breves tales como *k'uxa elan* o *k'uxi a vo'on*, “¿cómo estás?”, o “¿qué dice tu corazón?”, así se entabla un diálogo directo y formal.

En anatomía sabemos que el corazón es el órgano vital de todo ser viviente, sobre todo, entre los humanos. Cuando este órgano sufre un infarto mortal la persona muere de inmediato; aquí entendemos que el corazón es la parte fundamental del *takupalil* y es la morada del *ch'ulel*. Al corazón se dice *o'onil*⁹⁰. Todo lo que vive tiene corazón, menos las materias inanimadas como las piedras y los materiales fabricados por el hombre, por ejemplo: la silla, la mesa, la olla, entre otros. Esta afirmación se basa en los testimonios de los conocedores del *stalel kuxlejal* y del mío propio.

⁹⁰ El prefijo *il* se usa para nombrar a los miembros del cuerpo humano e indica sustantivo no poseído; por ejemplo: *jolil* “cabeza”, *satil*, “ojo”, *ni'il*, “nariz”, *ich'akil*, “uñas”, entre otros.

Algunos estudiosos de las culturas indígenas han afirmado que para los mayas todo es animado y tiene vida, no obstante, como conocedor de mis elementos culturales, no es así. Desde el término ritual sabemos que algunos cerros, ojos de agua, cuevas, y otros, *toj kuxulik*, “viven mucho”, o sea son “milagrosos”. Los árboles en verdad sí tienen vida porque tienen corazón, por ejemplo, el hormiguillo, el cedro, el pino, el ciprés, el roble, entre otros. Todo lo que tiene vida animada, en su forma tangible, no forma parte del campo semántico *ch'ul*. Está en el campo semántico del tiempo y espacio del *osil balumil*, vinculado con lo corruptible.

Lo anterior nos lleva a deducir que lo profano puede entenderse desde distintas expresiones. Por lo menos se clasifica en dos momentos: positivo y negativo. Lo positivo se determina por las acciones humanas ordinarias, a saber: trabajar, comer, dormir, entre otros. Lo negativo se determina por las acciones negativas que rompen con la vida ordinaria. Las palabras que más pronuncian los especialistas en los discursos y rezos rituales son *jchoplejaltik* y *kolo'tik*⁹¹. La primera se deriva de la raíz adjetiva *chopol*, “malo”, /j/ es un prefijo posesivo en primera persona de singular y plural. *Lejal* indica ese conjunto de actos malos que se suelen cometer, pensando en la condición humana y pecaminosa. *Tik* denota “nosotros”, inclusivo. Una aproximación a su traducción sería: “nuestras maldades”. Asimismo, *kolo'tik* es una antigua palabra, o *huehuehtlahtolli* —en náhuatl—, para decirlo con León Portilla (2004). *Kolo'tik* es una palabra que ha quedado en desuso. El sinónimo más usual de este vocablo es *jmultik*, “nuestro pecado o falta”, pero que carga el concepto cristiano. *Kolo'tik* viene de la raíz sustantiva no poseída *olo'il*, “maldad”; /k/ funge como prefijo posesivo en primera persona de singular y plural. *Tik*, denota “nosotros” inclusivo. Asimismo, *jmultik* se estructura de tres partículas principales. Se deriva de la raíz sustantiva *mulil*, “pecado, falta”; /j/ indica prefijo posesivo, tanto en singular como en plural; y *tik*, “nosotros”, inclusivo.

Los conceptos descritos con anterioridad se complementan con los desechos fisiológicos, como lo define Bartolo Ruiz Hernández: *kik'ubaltik*, “nuestra suciedad”, del sustantivo *ik'ubal*, “suciedad”. Esta suciedad viene de la orina y del excremento que, inevitablemente, producen pestilencia, que él llama *jtuiltik*, “nuestra pestilencia”. Todos estos residuos o desechos humanos son arrojados sobre la faz de la Tierra sagrada, y en ocasiones provocan su cólera, ira, enojo. Es congruente con la visión de Arias Sojom —según Guiteras—, “Cuando el hedor de las heces humanas la agravia, enferma a los individuos e impide que se recuperen. Se siente ofendida por la procreación” (*op. cit.*, pp. 223 y 224).

⁹¹ Algunas expresiones genéricas de los vocablos en *bats'i k'op* véase *Sk'op Sotz'leb. El tzotzil de San Lorenzo Zinacantán* de John Beard Haviland (1981) y *Mol cholobil k'op ta Sotz'leb El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán* de Robert Laughlin (2009).

Para establecer una relación armónica entre lo sagrado y lo profano, los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* se han visto obligados a ofrecer a *ch'ul balumil* ofrendas para recibir su favor y perdón⁹². En su condición natural, reconocen que cometer actos que atentan al *lekilal kuxlejal* ofende a *kajvaltik*, además es sinónimo de la ausencia de un *ch'ulel* completo y genuino. La borrachera, el robo y la pereza son actos reprobables que denigran a todo ser humano.

Como se apuntó con anterioridad sólo se tiene un solo padre, el Sol, y una sola madre, la Luna. Como testificó uno de mis informantes: “antiguamente, al Sol se le consideraba Dios, pero por nuestra ignorancia. Ahora sabemos que hay un solo Dios”. Este testimonio confirma que nunca han habido muchos dioses, ni buenos ni malos. Ha habido una interpretación errónea de las informaciones etnográficas dadas por los sabedores del *stalel kuxlejal*. En los años cincuenta Holland aseguró que para los tsotsiles, como para los antiguos mayas, el cielo es la morada de los dioses buenos, creadores y hacedores de toda la vida humana, animal y vegetal. En cambio, el mundo inferior es el domicilio de los dioses malos que luchan eternamente por deshacer el trabajo de los dioses del cielo (...)” (1963: 69). Me pregunto, ¿cuáles dioses buenos y malos? Estas posturas sesgadas vienen desde la conquista colonial. Por ello los indígenas fueron calificados como idólatras y politeístas. Sobre la faz de la Tierra habitan los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* y los dueños de los espacios prohibidos. Estos dueños no alcanzan el estatus de dioses. Los testimonios de los *jnakanvanejetik* y *j-ilvanejetik* apuntan que todos los espacios prohibidos, *oy yajval*, “tiene dueño”, pero no son dioses.

Con este análisis entendemos que las acciones malas de los dueños del inframundo y de las de los humanos, por ejemplo las cuevas, donde tratan de atrapar el *ch'ulel* de los incautos, representan la parte negativa de lo profano. Se tiene la creencia que en la cueva *T'ivo'* de Larráinzar allí vive su dueño y es catalogado como *pukuj*, “diablo”, porque sólo busca comprar el *ch'ulel* cuando éste es vendido por algún enemigo. Cuando hablamos de inframundo nos referimos a las partes internas de las cuevas. Es semejante a lo relatado por el *Popol Vuh* de *xibalba*. Coincidencia o no, pero es un vocablo similar al *bats'i k'op xibalsba*, “espantoso”. A unos cien metros de distancia de esta cueva se cree que allí mora el dueño de *Tuluk' jo'*, “Pavo o guajolote de agua”⁹³. Estos misteriosos personajes representan la alteridad negativa de lo profano. Ejemplos hay varios, sobresalen los que

⁹² Entre los tseltales de Oxchuc sobre esta condición humana y de la relación hombre naturaleza véanse *Cambios médicos y sociales en una comunidad Maya Tzeltal* de Robert Harman (1974: pp. 165-170), y entre los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* de Chenalhó Guiteras Holmes (*op. cit.*, pp. 222-231).

⁹³ El testimonio del velador de la bomba de agua que surte a todo el municipio de este vital líquido dice que veía a alguien entrar en la pequeña casa donde se resguarda esta bomba. Cada vez que lo veía entrar corría a prisa para ver de quién se trataba, su sorpresa era que al llegar al lugar no había nadie. Temeroso por estos sucesos, pocos días después renunció a su empleo.

creen en la existencia de otros seres, como el *j-ik'al*, “El negro”, el *jsemet pixol*, “sommbrero de comal, o sombrero”, la *xpak'inté'*, “que se pega en el árbol”, *kits'il bak*, “calavera”⁹⁴, entre los más conocidos. Estos géneros narrativos son imágenes de los actos profanos negativos, cuya misión es la de emisarios de la muerte. Se concluye, entonces, que lo profano tiene un lado bueno y un lado malo.

Una práctica festiva común en todas las sociedades es el carnaval. En esto coincidimos con Holland cuando dice que es una fiesta profana. Esta fiesta se dice en *bats'i k'op tajimoltik*, “juegos”, ocasión para manifestar los deseos mundanos, como le llama Bartolo Ruiz Hernández *jchoplejaltik*, o *kolo'tik*. En esta fiesta los hombres se disfrazan de mujer. Allí se manifiesta el principio etimológico italiano de carnaval: “carnevale, y de éste del antiguo carnevalere, compuesto de carne y levare “quitar”, por ser el comienzo del ayuno de Cuaresma” (1980). Los hombres se divierten con los hombres disfrazados de mujer. Expresan sus instintos lujuriosos hacia ella. Meten las manos debajo de las enaguas para tocar sus genitales.

El disfraz de los hombres se complementa con la presencia de los negros, quienes se pintan el rostro con carbón. Personifican a los negros caníbales relatados en la narrativa oral local. No es casualidad que el carnaval se festeje durante los cinco días del calendario agrícola maya llamado *ch'ay k'in*, “fiesta perdida”. Estos cinco días son considerados nefastos y de mal proceder porque se cree que todo bebé que nace en cualquiera de esos cinco días tiende a tener mala suerte, o lo que es peor será un delincuente, ladrón, borracho, flojo, entre otros estereotipos negativos. Esta afirmación es corroborada por Bricker “Como sucede con todos los acontecimientos de la historia maya, el carnaval está regido por la profecía y concepto cíclico del tiempo. El carnaval tiene que ocurrir durante los cinco días nefastos que concluyen cada año solar” (1989: 335).

4.5 Parentesco y ritual protocolario

En el *stalel kuxlejal* de Larráinar se emplea un vocablo especializado para cada sistema de parentesco (Véase anexo 1. Diagramas 1 y 2). En cada término se oculta un sinnúmero de elementos conceptuales y semánticos con alta carga ritual. De esta manera —según mis estudios etnográficos— podemos apuntar que desde tiempos ancestrales han sido parte fundamental de los procesos identitarios. En nuestro análisis podemos descubrir actitudes de respeto y reverencia.

⁹⁴ De estos géneros narrativos véanse *Chamula. Un pueblo indígena tzotzil* de Enrique Pérez López (1990), *El negro cimarrón ya'yejal-ik'al* de Antonio Gómez Gómez (2000) y “El negro (ik'al vinik) de Juan Gómez Hernández, en: *Cuentos y relatos indígenas* No. 4 (1994).

4.5.1 *Kuts'kalal* o parentesco por consanguinidad

Se trata de dar a conocer dos lenguajes rituales que han marcado el momento crucial de un sistema de parentesco⁹⁵. Primero, está la relación directa de consanguineidad, que le llamo *kuts'kalal*, “mi familia”. Esta familia directa se forma de varias generaciones. En un segundo momento se analiza la relación de parentesco, que le llamo *xcha' kuts'kalal*, “mi segunda familia o familia política”. Para que tenga una orientación metodológica y sistemática debo partir de *jo'on*, “yo”, o como algunos antropólogos le han llamado “Ego”. La segunda parte es el uso de un lenguaje especializado de tipo generacional; antaño era de uso común y cotidiano, pero ahora sólo queda reservada a los actos protocolarios de tipo formal, y que ha pasado a formar parte de un lenguaje ritual, por ejemplo en la bebida del *pox* o del refresco.

Partiré mi reflexión de forma ascendente comenzando con *jo'on* (Ego-hijo) y luego de manera descendente comenzando con *jo'on* (Ego-papá). Para poder entender esta faceta de la identidad consideraré cuatro generaciones anteriores a *jo'on* y luego cuatro generaciones descendentes, así como de sus respectivas relaciones colaterales. Para una fundamentación bibliográfica, Ruz señala que el “(...) presupuesto de que uno de los objetos de la terminología del parentesco es facilitar la clasificación de los parientes para explicitar los patrones de endo-exogamia, y recordando las restricciones que al respecto se presentan en los grupos (...)” (1985: 170); en el contexto tseltal colonial, a lo que se refiere Ruz es análogo a este trabajo de investigación que me dispongo hacer, mismo que se centra en el estudio y análisis de las formas de nombrar el parentesco en Larráinzar.

En línea directa ascendente *jo'on* es “Yo”, *jtot* es “mi papá”. El papá de mi papá es *jmoltot*, “mi abuelo”; asimismo, el papá de mi abuelo es *jcha' moltot*, literalmente quiere decir “mi segundo abuelo”, o sea “mi bisabuelo”; de esta manera, el papá de mi bisabuelo es *kox moltot*, “mi tercer abuelo”, o sea “mi tatarabuelo”. En esta nomenclatura se emplean como prefijos los números ordinales *cha'* y *ox* “segundo” y “tercero”. Siguiendo con la misma línea directa, en el sexo femenino digo que *jo'on* es “yo”, y *jme'* es “mi mamá”. La mamá de mi mamá es *jyaya*, “mi abuela”; la mamá de mi abuela es *jcha' yaya*, “mi segunda abuela”, o “mi bisabuela”, de esta manera la mamá de mi bisabuela es *kox yaya*, “mi tercera abuela” o “mi tatarabuela”.

⁹⁵ Véanse “Terminología de parentesco en tzotzil” de Ulrich Köhler, en: *Santa Catarina Pantelhó. Un pueblo de indios y ladinos en Chiapas* de Ulrich Köhler (coordinador) (2007: 387-393). *Chamula: un pueblo indio en Los Altos de Chiapas* de Ricardo Pozas Arciniega (1977: 133 y 135). *Tenejapa: Familia y tradición en un pueblo tzeltal* de Andrés Medina Hernández, (1991: 115-120). *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato* de Mario Humberto Ruz, (1985: 162-180), y *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina* de Henri Favre (1984: 217-256).

En la parte descendente *jo'on* es “yo-papá”, *jch'amal* o *jnich'on* es “mi hijo o hija”. El hijo o hija de mi hijo o hija es *jmom*, “mi nieto o nieta”; en cambio, el hijo o hija de mi nieto o nieta es *jcha' mom*, “mi segundo(a) nieto(a) o “mi bisnieto o bisnieta”. Finalmente, el hijo o hija de mi bisnieto o bisnieta es *kox mom*, “mi tercer nieto o tercera nieta”, o sea “mi tataranieto o tataranieta”. A manera de aclaración, para distinguir el género femenino entre lo masculino se agrega el distintivo *kantsil*, cuya raíz sustantiva es *ants*, “mujer”. Entonces, cuando el papá o la mamá hacen referencia a su hija, el papá dice *kantsil nich'on* y la mamá dice *kantsil ol*, ambos quieren decir “hija mujer”. Cuando *jo'on* es femenino la nomenclatura adquiere ligeramente un cambio. *Kol* es “mi hijo o hija”; las otras nomenclaturas no cambian, pues siguen la misma línea, tanto en lo masculino como en lo femenino.

Si partimos de la idea de que *jo'on* masculino forma parte de la consanguineidad en primera generación decimos *jbankil* a “mi hermano mayor”, y *kits'in* a “mi hermano menor”. Resulta importante señalar que cuando se trata de un hermano o hermana que sigue después de *jo'on* se dice *kuts'*. En este sentido aplica tanto a hombres como a mujeres. A mi hermana mayor se dice *jvix*, y a “mi hermana menor” *kixlel*; pero si esta *kixlel* es la que sigue después de *jo'on*, también se dice *kuts'*. En el *jo'on* femenino presenta un cambio mínimo, pues *jbankil* es “mi hermano mayor”, *jvix* “mi hermana mayor” y *jmuk* a “mi hermano o hermana menor”. En esta línea de consanguineidad se pierde la numeración ordinal *cha'* y *ox*, por lo mismo que nuestro análisis se ubica en una sola generación. Como continuación directa de la consanguineidad se dice *juntot* al “hermano de mi papá o de mi mamá”, que en este caso “mi tío”, y *jun me'* a la hermana de mi papá o de mi mamá, o sea “mi tía”. En esta forma de nombrar la edad puede ser indistinta, pues vemos que al hermano o a la hermana mayor o menor de mi papá o de mi mamá se nombra de la misma manera: *jun tot* y *jun me'*, que literalmente quieren decir “uno papá y una mamá”, respectivamente.

A los hijos de los hermanos o hermanas de mi papá o mamá, que aplica para ambos sexos, se dice *xch'amal jun tot*, *xch'amal jun me'*, “hijo(a) de mi tío, hijo o hija de mi tía”; que en este caso es “mis primos o primas”. Sin embargo, cuando se trata de clasificar por sexos al hombre se dice: *skerem nich'on jun tot*, “hijo varón de mi tío”, “primo”; si es mujer se dice *yantsil nich'on jun tot*, “hija hembra de mi tío, o prima”. De manera inclusiva, a los hijos e hijas de mi tía decimos: *yala'm jun me'*, “primos o primas”. Si se clasifica por sexo se le dice al hijo de tía *skerem ol jun me'*, “hijo varón de mi tía, o primo”; en cambio, si es mujer es *yantsil ol jun me'*, “hija hembra de mi tía, o prima”.

Como podemos ver —para nombrar a los primos o primas— ha perdido la nomenclatura directa, es decir, no se emplea una sola palabra, sino pequeñas frases. A esta relación directa consanguínea tiene otra forma de nombrar. Pensemos que *jo'on* es el tío, entonces al hijo o hija de mi hermano o hermana mayor o menor llamamos *jun nich'on*, “uno o una mi hijo(a), o sobrino(a)”. Si *jo'on* es la tía tiende a modificar brevemente, por ejemplo, decimos *jun ol*, “uno o una mi hijo(a), o sobrino(a)”. Desde esta condición humana el hombre engendra hijos *ta xnich'naj*, y la mujer concibe hijos *ta x-alaj*. No obstante, *kajvaltik* o apóstol engendra y concibe hijos e hijas: *yala'm xnich'na'm kajvaltik*. En esta forma de nombrar aplica tanto a los hijos(as) de los hermanos o hermanas mayores como a los hijos(as) de los hermanos o hermanas menores que *jo'on*.

4.5.2 *Xcha' kuts'kalal* o parentesco por afinidad

Como se verá en el apartado 5.2 del siguiente capítulo “Discurso ritual del matrimonio”, el hombre y la mujer ha tenido la necesidad de unirse con “su pareja-su compañera” con el fin de que perviva este género. Esta unión es lo que he llamado *xcha' kuts'kalal*, “mi segunda familia”. En el contexto cultural en que me ha tocado nacer y vivir, antaño, la unión era endogámica por lo mismo que había más arraigo. Se entiende por endogamia la unión de parejas del mismo pueblo y cultura, no tiene que ser de la misma familia. Ahora ya suceden uniones exogámicas. Siguiendo con la misma metodología de análisis, a *jo'on* se considerará como centro. En el círculo del parentesco cercano y lejano se construyen fronteras muy bien delimitadas, tanto culturales como sociales. De esta manera se convierte en una parte esencial de los procesos identitarios. Esta esencia se fundamenta en las palabras rituales de complementariedad: *jot jsat-jot kelov*, “la mitad de mi cara/la mitad de mi rostro”. Por naturaleza el hombre y la mujer nacen incompletos; sólo cuando encuentran su pareja se complementan. Así se inicia una nueva relación de parentesco por afinidad, que dicho sea de paso, es una necesidad establecida desde tiempos inmemoriales para que tenga continuidad sobre la faz de la Tierra el género humano.

Si *jo'on* es el yerno, entonces, encontramos la parte extraviada: la nuera o mujer. Decimos *kajnil* a “mi mujer”, o en su sentido ritual *jnup-jchi'il*. La mujer también se complementa al encontrar *snup-xchi'il* (Véase anexo 2. Fotografía 20), y dice la mujer *jmalal*, “mi marido”. *Jmuni'* es “mi suegro”; *jme'ni'* es “mi suegra”. En su traducción literal *jmuni'* es “mi pinche nariz” y *jme'ni'* es “mi mamá nariz”. Para los suegros *jo'on* es *jni'*, “mi yerno”, que literalmente quiere decir “mi nariz”. Esta nomenclatura aplica tanto para el suegro como para la suegra de *jo'on* masculino; en cambio, a la nuera le dicen *kali'm*, “mi nuera”. Se ignora su origen etimológico. El suegro de la

nuera es *smo ali'm* y la suegra es *me' ali'm*. Así se entrelazan relaciones de parentesco afines como los padres del yerno y los padres de la nuera. Los suegros se dicen *jni'al*, “mi consuegro”, y las suegras es *jme' ni'al* “mi mamá consuegra”. Tratándose de suegra a suegro es *jni'al* “mi consuegro”. De igual manera, de suegro a suegra es *jme' ni'al* “mi mamá consuegra”. Al hermano de *kajnil* se dice *jbol*, “mi cuñado”, y a la hermana se dice *jmu'*, “mi cuñada”. Asimismo, al hermano de *jmalal*, “mi marido”, es *jmu'*, y la hermana del mismo es *javan*, “mi cuñada”. Por último, encontramos que en estas relaciones de parentesco por afinidad nombramos al concuño como *kisni'ats*, “mi concuño”; y a la concuña como *jme' it'ix*, “mi concuña”.

Varias de estas nomenclaturas tienen importantes significados literales, sin embargo, también varias carecen de ellos, o por lo menos se ignoran. Es necesario resaltar que *jme' it'ix* literalmente significa “mi mamá celos o envidia”. Esta afirmación se remonta a tiempos mesoamericanos cuya evidencia se encuentra en un texto colonial escrito por fray Tomás de Ara rescatado por Ruz, el cual dice: “La persona de quien tiene celos: *quitix*, *auitix*, *gcaivinum*. Los cuñados o dos mujeres de un marido, como solían tener, se llamaban así y agota llaman *quitix* a su cuñada” (*ibídem*, p. 176). Entendiendo que es un texto colonial la ortografía dista mucho con la actual; incluso, podemos intuir que este problema de escritura se debía a que el fraile no hablaba ni escribía bien el idioma tseltal de la época.

4.5.3 Títulos honoríficos

Como parte fundamental del sistema de parentesco encontramos otros títulos que les llamo honoríficos o *ich'el ta muk'* “tomarlo en grande”. En la mayoría de los casos no son títulos que se construyen en línea consanguínea, sino son contruidos *de facto* de acuerdo con dos razones básicas. Primero, por poseer un *ch'ulel* completo y genuino, además de que *oy xa xch'ulel*, “ya tiene su *ch'ulel*”, o anciano. Segundo, por una relación no consanguínea empleada de manera ocasional, por no tener una relación cercana con aquella persona. Los títulos *mol totil* y *yayail*, “abuelo y abuela”, forman lo que hemos dicho en repetidas ocasiones *snup-xchi'il*; sin embargo, no necesariamente tienen que ser parejas como marido y mujer. Estos dos grados honoríficos se emplean de forma separada y ocasional.

Es posible que para decir *mol totil* o *yayail* tenga una línea directa consanguínea. Un anciano o una anciana de avanzada edad alcanzan ese grado otorgado por sus nietos y bisnietos; es decir, *mol totil* o *yayail* puede significar “el abuelo o abuela de todos”. Recordemos que el sufijo *il* indica que es de todos y no es posesión de nadie, por ejemplo: *jolil*, “cabeza”; *k'obil*, “mano”; *eil*, “boca”, entre

otros. En este mismo orden de análisis decimos *totil*, “papá”; *me’il*, “mamá”; *nich’onil*, “hijo”. *Mol totil* y *yayail* también tienen la tendencia de ser usados en la línea no consanguínea, o sea empleados por personas como símbolo de respeto y reverencia.

Cuando en un intercambio verbal se hace referencia a un anciano o anciana se dice: *li mol totile* o *li yayaile*, “el abuelo o la abuela”; porque es falta de respeto llamar a un anciano o anciana de *li mole* o *li me’ele*, “el viejo o la vieja”. Es posible que estas dos nomenclaturas no se usen para comunicarse directamente con dichas personas, sino más bien se usa de forma indirecta. Para una comunicación cara a cara con las ancianas o ancianos se usa *ya* y *tata*, respectivamente; sobre éstos, más adelante hablaremos con mayor detalle. Es aquí donde encontramos una justificación que en el léxico del *bats’i k’op* no existe la palabra honorífica “usted” como señal de respeto. A decir verdad la palabra “usted” no siempre se usa para manifestarle respeto a la persona; más bien es una palabra que simboliza desconfianza y dominación. Ejemplo tenemos cuando dos personas entablan una riña, pues se tratan de esta manera: “Si usted no me paga lo que me debe lo meto en la cárcel”. En este contexto de uso del “usted” sucede una relación vertical y no horizontal. En *bats’i k’op* se usa *jo’ot*, que se puede traducir como “tú”; en este sentido, *jo’ot* es de uso común para todas las edades y para ambos sexos. Cuando me dirijo a una anciana o anciano le digo: *jo’ot ya*, *jo’ot tata*, “tú, señora; tú, señor”.

Al igual que *mol totil* y *yayail*, los títulos honoríficos de *jun totil* y *jun me’il*, “tío y tía”, se adquieren por dos vías. Primera, se le dice *jun totil* y *jun me’il* al “anciano y anciana” relativamente más jóvenes que abuelo y abuela; literalmente significan “tío y tía de todos”. ¿Quiénes otorgan esos títulos honoríficos? Son los hijos de los sobrinos de éstos. Por ejemplo, al tío o a la tía de nuestro papá o de nuestra mamá le decimos *jun totil* y *jun me’il*. Sin embargo, puede ser de uso genérico como título de respeto. Se les dice *jun totil* y *jun me’il* a los hombres y mujeres que oscilan entre los sesenta años de edad, aproximadamente. Se puede entender como títulos análogos de *mol totil* y *yayail*. Cuando los más jóvenes se refieren a las personas con estos títulos mencionan *li jun me’ile*, *li jun totile*, “la tía y el tío”. Si me dirijo directamente con estas personas les digo: *jo’ot jun me’il*, *jo’ot jun totil*, “tú, tía; tú, tío”; como vemos, son muestra de respeto.

Terminamos este análisis de corte generacional con *bankilal* e *its’inal*, “hermano mayor y hermano menor”; aunque en el lado femenino se usan de forma esporádica los títulos *vixil* y *mukil*, “hermana mayor y hermana menor”. Estos tipos de títulos se aplican cuando se trata de intercambios verbales con personas relativamente más jóvenes. Se le dice *bankilal* o *its’inal* cuando la diferencia de edad sea menos de diez años; sin embargo, siguen siendo análogos con los títulos anteriores. Se

le dice *bankilal* o *its'inal* a un hombre que no es de toda confianza. Si observamos estos dos títulos terminan con el sufijo *al* porque pertenece a un sólo campo semántico, es decir, sólo se aplica a hombres que no pertenecen a una misma línea sanguínea. También es un título de respeto.

Por otro lado, se le dice *its'inal* al hombre más joven que *bankilal*. En una charla formal, tanto *bankilal* como *its'inal* hacen uso de estos vocablos para dirigirse entre ellos. Como se ha dicho con antelación, en las conversaciones se evitan el empleo de tú y el nombre de pila —salvo de que sean niños— como sucede en el contexto citadino. Para distinguir entre hermanos con relaciones consanguíneas mencionamos los siguientes: a mi hermano mayor le llamo *jbankil*, entendiendo al prefijo /j/ como posesivo en primera persona y en singular. A mi hermano menor le llamo *kits'in*, pues la /k/ denota posesivo en primera persona en singular. En este sentido no les puedo llamar *bankilal* ni *its'inal* porque son mis hermanos consanguíneos.

4.5.4 Lenguajes protocolarios

Hemos dicho que el *stalel kuxlejal* de Larráinzar es *sui generis*. En el devenir de los tiempos, podemos entender que los lenguajes utilizados desde tiempos ancestrales para distinguir las edades generacionales son elementos fundamentales de *nichimal k'op*. Resultado de mis propias vivencias como miembro del grupo sujeto de investigación y complementado con mis trabajos etnográficos, estos tipos de lenguajes ya no son de uso cotidiano. Para las nuevas generaciones ya no muestran valor ni relevancia. Ahora sólo se usan en los actos protocolarios y eventos rituales. En estas expresiones verbales se distinguen claramente las edades generacionales. A partir de la premisa de un dialogismo positivo, en todo *stalel kuxlejal* maya se construyen relaciones verbales horizontales. Este dialogismo da cuenta de que las lenguas generacionales son ontológicas y epistemológicas.

Como se ha dicho *grosso modo* en los capítulos anteriores, en esta construcción de identidades se presentan vocablos rituales que forman lo que se le ha llamado *snup-xchi'il*, a saber: *tata-ya*, *tot-me'in*, *totin-k'ox*. Se forman tres parejas de palabras que marcan la edad y el sexo. Es importante señalar que estas palabras son aplicables en personas con una diferencia de edad no menor de diez años. Los hombres y mujeres saludan al anciano de *tata* y a la anciana de *ya*. El anciano responde y/o saluda al hombre de *tot*. A la mujer le saluda y/o le responde, *me'in*. La anciana saluda y/o responde al hombre, *totin*. A la mujer le responde, *k'ox*. El hombre y la mujer jóvenes emplean los mismos títulos cuando se dirigen a la pareja de ancianos: *tata-ya*. En una aproximación al estudio semántico de los vocablos *tata-ya* se traduce como “señor o don/señora o doña”. Por su parte, *tot* es “papá” y *me'in*, “mamá”, debido al sustantivo *me'*; sin embargo, del sufijo *in* se ignora su origen

etimológico. Finalmente, *totin* tiene la misma raíz sustantiva *tot*, “papá”, y su respectivo sufijo *in*; *k’ox* tiene un significado muy particular. El campo semántico nos aclara que al último de los hijos o hijas se le dice *k’ox*, por ser éste el más pequeño de edad, y no necesariamente de estatura o compleción.

4.5.5 Los lenguajes generacionales en una ceremonia de la debida de *pox*

En los actos protocolarios y ceremoniales de toda índole hayan sentido y significado esta clase de *nichimal k’op*. Para Andrea Núñez Núñez —viuda de un *j-ilvanej*— anteriormente, el consumo del *pox* o aguardiente⁹⁶ alcanzó alto significado en todos los rituales ceremoniales; pero que, a la vez, fue utilizado como instrumento de dominación por los llamados *jkaxlanetik* o ladinos. Incluso, el mismo nombre de este extraño líquido está cargado de significados rituales y cosmogónicos.

Antes de conocer su consumo ritual y ceremonial veamos el amplio campo semántico que tiene este nombre lleno de paradojas⁹⁷: *nichimal ch’ul yanal te’* “sagrada hoja de árbol florido”. Para nombrar a este líquido extravagante se emplean dos adjetivos: *nichimal* “florido” y *ch’ul* “sagrado” y un sustantivo: *yanal te’* “hoja de árbol”; por si fuera poco, encontramos otro nombre: *snak’ubalsts’ujubal jtotik* “sombra-rocío de nuestro padre”. Según la tradición oral, el primer calificativo proviene de la caña de azúcar y de un árbol llamado *xaxi’m*; en el español local chiapaneco se conoce con el nombre de “guax”. En su contexto histórico el *pox* o aguardiente se fabricaba en Santiago el Pinar —municipio aledaño a Larráinzar— en destiladoras domésticas rústicas. En cada fiesta los santiagueros distribuían este líquido en el *jteklum* de Larráinzar.

El *pox* no era el aguardiente “madre”. Su antecedente era el *yakilo’* “chicha”, dicho en el español local. Esta bebida se obtenía de la fermentación del jugo de la caña de azúcar o de la panela. Cuando ésta se fermentaba y se bebía con exceso provocaba borrachera. Según la versión de Andrea Núñez —ya citada con anterioridad— para que la “chicha” se fermente bien y que tenga un sabor agradable se le ponía la corteza del *xaxi’m*. Con este proceso de elaboración adquirió este nombre por lo mismo que, tanto la caña como el *xaxi’m*, tienen hojas y flores. El adjetivo sagrado se deriva

⁹⁶ Véase *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas* de Evon Z. Vogt (1966: 130-141). Sobre los problemas que acarrear el consumo excesivo del *pox* véase *Mujeres y alcohol en un municipio maya de Los Altos de Chiapas: Agua de esperanza, agua de pesar* de Eber Christine (2008).

⁹⁷ Es irónico pensar que lleve los adjetivos *nichimal* y *ch’ul*, pues el *jkaxlan* lo empleó como un medio de dominación que ha dejado secuelas negativas; además de que embrutece a la persona quien bebe con exceso. En los discursos o pláticas sarcásticas fuera de lo ceremonial, al *pox* se le llama *sk’a’m pukuj* o en tseltal *xchux pukuj* “orina del diablo”. El *jkaxlan* estableció un nexo comercial con la ciudad de Comitán para vender el *pox* llamado “comiteco”; sobre esta misma afirmación véase *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)* de Mario Humberto Ruz (1992: 166-167).

de su significado ritual y ceremonial; y era un medio para entrar en comunicación con los seres tangibles e intangibles: apóstol, Sol, padres y madres; y los dueños de la Tierra.

De lo anterior podemos establecer una semejanza con las hojas del maguey de donde se obtiene el pulque. Motolinia nos recuerda que en las postrimerías de la cultura mesoamericana y principios del dominio colonial había un consumo excesivo del pulque y dice: “(...) comenzaban a beber después de vísperas, y dabáanse tanta prisa a beber de diez en diez o quince en quince, y los encanciadores que no cesaban, y la comida que no era mucha, a prima noche ya van perdiendo el sentido, ya cayendo, ya estando cantando y dando voces llamaban al demonio, Era (sic) cosa de gran lástima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales; y lo que era peor que no quedaban en aquel solo pecado, más cometían otros muchos y se herían y descalabraban unos a otros (...)” (2001: 24). Esta reacción que provocaba el consumo excesivo del pulque es muy posible establecer una analogía con el “corazón acalorado” planteado por Gossen.

El segundo nombre se relaciona directamente con el Sol. En el *Gran tiempo* mesoamericano —antes del arribo de los conquistadores— el Sol y la Luna eran los protectores por excelencia. Cuando la nube cubre al Sol se cree que este astro es quien emite su sombra para proteger de calor a sus hijos durante el día; asimismo, el calor que emitió durante la noche se evapora y se convierte en rocío para regar la tierra. En su sentido ritual y ceremonial, cuando los especialistas bebían este líquido entraban en contacto con los seres protectores. Significa, entonces, que funcionaba como un medio para entrar en comunicación con aquel *otro*; pero, después de la llegada de la religión católica, estos rituales de consumo cambiaron de matiz. En el caso particular de Larráinzar, es apóstol quien ocupó el espacio ritual y ceremonial en el consumo de *pox*.

En una ceremonia ritual se elige a un muchacho para que desempeñe la función de *jp'is pox* “medidor y repartidor de *pox*”. Su reparto es de forma circular, comenzando del lado derecho del *jnakanvanej*, o sea, en el sentido contrario de las manecillas del reloj. La primera copa se le ofrece al *jnakanvanej*, no obstante, él no la recibe. Ordena que el *jp'is pox* beba la primera copa. Antes de beber la copa solicita licencia a *jnakanvanej* diciendo: *tame xkich'tal tata*, algo así como “lo voy a recibir, o sea salud señor o don”. A su vez, el *jnakanvanej* responde *ich'otal tot* “recíbelo papá”. Cuando termina de beber dice *xoko'm jboch tata*. Literalmente significa “se vació mi jícara don o señor”. Posteriormente, el *jnakanvanej* toca su turno, mientras pronuncia *tame xkich'tal tot* “lo voy a recibir papá”. Después dice *xoko'm jboch tot* “se vació mi jícara papá”. De manera sucesiva todos participan en esta ronda de la bebida ritual. En esta bebida ritual los roles sexuales están plenamente definidos. Primero participan los hombres y después las mujeres. Los que beben después del

jnakanvanej se dirigen a la concurrencia organizada en semicírculo. Cada uno de ellos pronuncia *tame xkich'iktalel* “lo voy a recibir”; la grafía /k/ indica inclusión en plural: todos.

El turno de las mujeres toca al final. Encontramos que cuando las mujeres tocan su turno al final es porque revela una clara jerarquización hombre/mujer. Respetando el orden del círculo ritual la *me' jnakanvanej* “mujer del *jnakanvanej*” bebe al final. La mujer más joven pronuncia *tame xkich'tal ya, tame xkich'iktalel*; la *me' jnakanvanej* responde *ich'otal k'ox*, y la concurrencia responde en coro *ich'otal*. Como el *jnakanvanej* ocupa el más alto rango, la mujer joven le solicita permiso para beber, diciendo: *tame xkich'tal tata*, a lo cual contesta *ich'otal me'in*. En ocasiones cuando la ceremonia es menos concurrida, el hombre joven se dirige a la *me' jnakanvanej* diciendo: *tame xkich'tal ya*, ella contesta *ich'otal totin*. Asimismo, en este círculo ritual el *jp'ix pox* debe contar con la suficiente habilidad para repartir de modo que alcance para todos. El *jp'is pox* se ajusta al número de botellas o litros recibidos por el *jnakanvanej*. Es posible que la última ronda ya no alcance para todos; pues en muchas ocasiones, el *jp'is pox* solo sirve menos de la mitad de la copa. En la última ronda se le sirve primero al *jnakanvanej* y es posible que el que reparte ya no le toque la última copa.

Como parte final del ritual los participantes dicen: “voy a recibir la última de nuestra jícara”⁹⁸. A la copa se le dice *p'is*, pero en las bebidas ceremoniales nunca se dice *xoko'm jp'istik* “se vació nuestra copa”; sino, *xoko'm jbochtik* “se vació nuestra jícara”. La jícara ha sido el utensilio de cocina por antonomasia para servir todo tipo de bebidas: agua, pozol, atole, pinole, entre otras. No es casual que la jícara se denomine *bats'i boch* “taza diestra, auténtica, verdadera”. Esta es la razón semántica de que la copa sea denominada *boch*. Después de esta ronda de bebidas da inicio lo que se le llama *nup k'abal* “encontrar manos o saludos”; todos los asistentes se ponen de pie y saludan al *jnakanvanej* inclinando ligeramente la cabeza y pronuncian *tata, chaba tata*. El *jnakanvanej* les responde *tot, chaba tot*. Si en la ceremonia hay personas que tienen casi la misma edad que el *jnakanvanej* lo saludan con un ligero apretón de manos, al mismo tiempo que pronuncian *bankil* o *kits'in*, a su vez, les responde *bankil* o *kits'in*, según sea el caso.

⁹⁸ Traducción: *tame xkich'tal slaje'm jbochtik*.

Capítulo 5

Nichimal k'op. Análisis del discurso ritual

“En tu rostro sagrado florido. En tu cara sagrada florida, Señor.
Así me dispongo a ir. Así me dispongo a levantarme.
Voy a ir a dividir la casa. Voy a ir a dividir el hogar, Señor”.⁹⁹

Jnakanvanej: Manuel Díaz Pérez

5.1 Significados de los discursos rituales

En este subtítulo se hace un análisis conceptual y semántico, así como de sus significados cosmológicos, de las diversas palabras que pronuncian los especialistas en los rituales ceremoniales. Estos especialistas —como ya se ha señalado— son los *jnakanvanejetik* y los que han desempeñado cargos de diversos rangos. Méritos que los ha llevado a alcanzar el estatus de *muk'ta pasaroetik*¹⁰⁰. En esta oportunidad no trato de hacer una réplica de lo que antropólogos extranjeros y mexicanos han hecho sobre este tema en particular. Se trata de aplicar una etnografía *desde dentro* o sea desde lo *emic* que conduzca hacia el exterior académico o sea desde lo *etic*; como dice Geertz, trato de estar “aquí” para luego “estar allí”. Considero mi propia perspectiva de análisis etnográfico en consonancia con los significados que le dan los propios especialistas en la tradición oral. La Tierra ocupa el primer escenario discursivo por ser ésta la protectora por antonomasia; justificación del tributo que se le paga. Más adelante se analizarán otros conceptos relacionados con fines eminentemente rituales.

Como antecedente de estos géneros discursivos, los pableros¹⁰¹, dice Köhler, “(...) tienen sentimientos de culpa considerables porque constantemente la orinan y defecan en la cara. Por eso en las oraciones le piden con frecuencia a la diosa de la tierra que disculpe esta molestia. Hacen esto con alusión desarmante (*sic*) a su naturaleza humana adquirida con el nacimiento, por la cual no se pueden evitar tales acontecimientos desagradables” (1995: 16). Asimismo, Albores Zárate coincide

⁹⁹ “Taa nichimal ch'ul ba. Taa nichimal ch'ul sat kajval. Ja'me yu'n chi likbatel. Ja' me yu'n chi totsbatel kajval. Ba jvok' ti nae. Ba jvok' ti k'ulebale kajval”.

¹⁰⁰ Literalmente significa “grandes pasados”. No todos los que desempeñan cargos tradicionales alcanzan este título, sino sólo los que llegan a ocupar el cargo de último rango, a saber: *muk'ta alkalte*, *bankilal rejrol*, *bankilal kovenarol*, *muk'ta alperes* y *muk'ta martoma* “Alcalde grande, Primer regidor, Gobernador mayor, Alférez grande y Mayordomo grande”, respectivamente.

¹⁰¹ Gentilicio de los habitantes de San Pablo Chalchihuitán, municipio tsotsil de Los Altos de Chiapas.

con Köhler al referirse que “(...) La tierra es la ‘madre de la vida universal’, pero al mismo tiempo que da vida, salud y protección, puede, si el individuo no se comporta conforme a lo estipulado, enviar el hambre, la enfermedad y (*sic*) la muerte. Ella exige un cuidado constante” (1978: 65). Esta perspectiva antropológica concuerda con los testimonios de los especialistas en la tradición oral y, sobre todo, con los discursos rituales médicos.

Se trata de hacer una clasificación de los diferentes momentos en que se pronuncian los diversos discursos rituales desde lo conceptual, semántico y cosmogónico. A partir de esta clasificación taxonómica se inicia con el análisis de estos lenguajes rituales destacando las palabras principales de cada género discursivo. De este modo se insiste en que todos los discursos rituales tienen un orden diacrónico y sincrónico, incluso anacrónico. A partir de este enfoque “cíclico” entendemos que el *stalel kuxlejal* de Larráinzar no pertenece a un tiempo lineal como la cultura de tipo europea. El estudio de Becquelin y Bequey (2008) tiene cierta semejanza de lo que aquí se plantea. En su análisis se evidencian elementos repetidos, palabras idénticas o sinónimas, así como elementos contrastivos llamados pares y de complementariedad.

A partir del análisis teórico anterior podemos afirmar que en los rezos y discursos que pronuncian los *jnakanvanejetik*, *j-ilvanejetik* y otros especialistas en la tradición oral de Larráinzar se pueden encontrar similares estructuras. No obstante que los elementos idénticos o sinónimos y los pares son los que más se usan pensando que la cultura mesoamericana ha transcurrido y transcurre en la dualidad. Cuando se dice que estos discursos se ubican en el tiempo y en el espacio diacrónico, sincrónico y anacrónico, es justamente porque en todos los rituales se hace mención de lo antiguo y de lo actual; donde lo antiguo es actual y lo actual es antiguo, por ejemplo, los “padres y madres” son reconocidos como “su primera semilla y su primer sembradío” de apóstol San Andrés. En los párrafos siguientes se hará un análisis meticuloso de los principales conceptos rituales que han construido los procesos identitarios de los hombres y mujeres de Larráinzar, conceptos que están intrínsecamente relacionados con el espacio y el tiempo.

El paralelismo de los discursos rituales se dejó ver en los trabajos etnográficos realizados en el contexto de investigación, así como su contenido ritual y teórico. Con estos tres rasgos elementales entendemos que los procesos identitarios transcurren en un tiempo dual. Al leer con detenimiento el contenido de los rezos y discursos rituales lo primero que se descubre es su aspecto tanto sagrado como profano; lo antiguo y lo nuevo; lo tangible y lo intangible; además de su parte complementaria. Siguiendo este método de análisis leamos y analicemos el contenido del segundo rezo de *solicitud de bienestar* en la iglesia en voz del especialista en la materia Lucas Díaz Díaz.

Rezo para pedir perdón y bienestar

Sba ch'ul **vinik** kajval
Sba ch'ul **jkaxlan** kajval
Xchibal ch'ul **vinik**
Xchibal ch'ul **jkaxlan**
Ch'aybome smul
Pasbome perton
Ti yo **kach'elalkutike**
Ti yo **jtakupalkutike** kajval
Ti yo a **ts'unube**
Ti yo a **vovole**
Xchu'uk **snup**
Xchu'uk **xchi'il**
Mu'yuk li **slekilale**
Mu'yuk li **yutsilale** kajval
Junuk ora, **chibuk** ora
La **jiykta** kajval
La **skomtsan** kajval
La ch'ul **bek'tal** kajval
La ch'ul **xojobale** kajval
Ja' li junoj ora, chi'mnojme ora ju'ne
Ja' li mu jtakutike ti k'uchal ja **va'leje**
Mu jtakutik k'uchal ja ch'ul **kuxleje**
kajval
La **jiykta** komel
La **skomtsan** talel
Taa ts'unu'm ju'ne kajval
Jutukxame ch'ul **toj** ju'un
Jutukxame ch'ul **kantela** ju'un
Syomojtalel kajval
Sk'echoj talel kajval
Ta me **sva'an** ju'un
Ta me **xkuxan** ju'un
Te **va'alot**
Te **tixilot**
Ta o'lol a yutil ja ch'ul **na**
Ta o'lol a yutil ja ch'ul **k'ule'm**
Ta yolon a ch'ul **ok** ju'ne
Ta yolon a ch'ul **k'o'm**
Taa **keoval** ju'ne
Taa **vaxinal** ju'ne kajval
Ich'bome kajval
Tsakbome kajval
Jech k'uchal toj lek laa **tsakbe**
To jlek laa **vich'be**
Ti bai a **ts'unube**

Primer **hombre** sagrado, Señor,
Primer **jkaxlan** sagrado, Señor,
Segundo **hombre** sagrado
Segundo **jkaxlan** sagrado
¡Bórrale su pecado!
¡Perdónale!
A nuestro **lodo**
A nuestro **cuerpo**, Señor,
A tu **semilla**
A tu **sembradío**
Con su **pareja**
Con su **compañera**
No hay su **bienestar**
No tiene su **hermosura**, Señor,
Nada más **una** hora, **dos** horas
La **dejó**, Señor,
La **abandonó**, Señor,
Tu **carne** sagrada, Señor,
Tu **reflejo** sagrado, Señor,
Porque sólo una hora, sólo dos horas, pues,
Porque no alcanzamos como tu **estatura**
No alcanzamos como tu **vida** sagrada,
Señor
La **dejó** abandonado
La **abandonó** cuando vino
Tu semilla, pues, Señor,
Un poquito de **ocote** sagrado nada más
Un poquito nada más de **velas** sagradas
La trae como **manejo**, Señor,
La trae como **tercio**, Señor,
Las va a **parar**, pues,
Las va a **parar**, pues (pero ya encendidas),
Allí **estás parado**
Allí **estás resplandeciente**
En el centro del interior de tu **casa** sagrada
En el centro del interior de tu **morada** sagrada
Debajo de tus **pies** sagrados, pues,
Debajo de tus **manos** sagradas
En tu **sombra**, pues (cuando es de noche),
En tu **sombra**, pues, Señor (cuando es de día),
Se las **recibes**, Señor,
Se las **agarras**, Señor,
Así como muy bien se las **agarraste**
Muy bien se las **recibiste**
Tu primera **semilla**

Ti bai a **vovole** kajval
 Ti bai a **valame**
 Ti bai a **nich'nabe**
 Ti **jelavemike** kajval
 Ti **p'asujemike** kajval
 Ta yolon a ch'ul **ok**
 Ta yolon a ch'ul **k'o'm**
 Taa **keovale** kajval
 Taa **vaxinale** kajval
 Yu'n me oy sme'anal **sti'** talel
 Oy sme'anal **yoronton** talel
 Ja' me ta **skoj** ju'un kajval
 Ja' me ta **yu'un** ju'un kajval
 Ja' ti to **j-abolsbaike** kajval
 To **j-uts sbaike** kajval
 Ja' me ti **mu k'usi oy yu'unike** kajval
 Mu **k'u x-ayan yu'unike** kajval
 Yu'unme ch'abal ja ch'ul **ixim** ju'une
 kajval
 Ch'abal ja ch'ul **xjobale** kajval
 Ch'abal ja ch'ul **tone** kajval
 Ch'abal ja ch'ul **tak'ine** kajval

Tu primer **sembradío**, Señor,
 Tus primeros **hijos** (de mujer)
 Tus primeros **hijos** (de hombre)
 Los que se **adelantaron**, Señor,
 Los que **pasaron**, Señor,
 Debajo de tus **pies** sagrados
 Debajo de tus **manos** sagradas
 En tu **sombra**, Señor (cuando es de noche),
 En tu **sombra**, Señor (cuando es de día),
 Porque ha venido con su **puerta** huérfana
 Ha venido con un **corazón** huérfano
 Es por esta **causa**, pues, Señor,
 Es **por eso**, pues, Señor,
 Es porque son muy **pobres**, Señor,
 Son muy **humildes**, Señor,
 Es porque **no tienen nada**, Señor,
 No **existe nada para ellos**, Señor,
 Por lo mismo que no hay tu **maíz** sagrado, pues,
 Señor,
 No hay tu **reflejo** sagrado, Señor,
 No hay tu **pedra** sagrada, Señor,
 No hay tu **dinero** sagrado, Señor,

El apóstol San Andrés, quien personifica a *jtotik*, el Sol, tiene un atributo principal: la asexualidad. Si lo asexual es entendido como “sin sexo”, vemos que sólo es una metáfora porque la expresión “tus primeros hijos e hijas”¹⁰² demuestra una bisexualidad, por lo mismo que puede ser madre y padre a la vez. A los hijos de una mujer se le dice *ja vala'm*, “tus hijos”. A los hijos de un hombre se le dice *ja nich'na'm*, “tus hijos”. No obstante, en estas invocaciones entendemos que los habitantes de Larráinzar, tanto a mujeres como a hombres son hijos de apóstol San Andrés porque ambos vocablos: *vala'm* y *nich'na'm* atribuyen al apóstol. Al parecer el apóstol concibe hijos como si fuera una mujer, y a la vez engendra hijos como si fuera un hombre mortal. Esta es la justificación semántica del atributo asexual. No es casualidad que esta frase resulte reiterativa en todos los discursos rituales, como en los médicos, los matrimoniales, los religioso-políticos, entre otros. A medida que los mensajes se descifran se obtienen más elementos que caracterizan los discursos rituales.

La asexualidad es un rasgo principal de *kajvaltik*, “nuestro dueño, Dios”, podemos decir que Adán y Eva fueron “las primeras semillas y los primeros sembradíos de Dios”, por lo mismo que en el contexto bíblico fueron creados por Dios. En este mismo orden de análisis en todos los discursos

¹⁰² Traducción: *bai a vala'm*, *bai a nich'na'm*. Es un fragmento del rezo anterior pronunciado por Lucas Díaz Díaz.

rituales se manifiesta su aspecto sagrado y profano. En el sentido sagrado descubrimos que al que se le dice *jtotik*, “nuestro padre”, o sea al apóstol, reúne por lo menos dos nombres semejantes, tal como leemos en la parte introductoria de este rezo:

Sba ch’ul **vinik** kajval
Sba ch’ul **kaxlan** kajval
xchibal ch’ul **vinik**
Xchibal ch’ul **jkaxlan**

Primer sagrado **Hombre** Señor
Primer sagrado **Jkaxlan** Señor
Segundo sagrado **Hombre**
Segundo sagrado **Jkaxlan**

La investigación de Ochiai (1985) explica ampliamente esta dualidad: *vinik/jkaxlan* y *sba/xchibal*. Sin embargo, en esta oportunidad lo que se propone es un análisis semántico y contextual de los significados que estos discursos ofrecen. Entendemos que el santo patrono de Larráinzar es apóstol San Andrés, que en términos rituales se denomina apóstol *vinik/jkaxlan*. Este personaje tiene un principal atributo: *ch’ul* y *kajval*, “sagrado, mi dueño-Señor”. Con la nomenclatura *kajval* nos damos cuenta que no alcanza el estatus de Dios, de lo contrario se llamaría *kajvaltik*, porque el sufijo *tik* denota plural inclusivo; que en su traducción literal significa “nuestro dueño, Dios”; aunque es insoslayable que ha ocupado el primer escenario ritual, espacial y temporal, así como en todos los géneros discursivos locales. A partir de la concepción de los especialistas en la tradición oral y de los discursos rituales, es “sagrado”, porque —como dice Manuel Núñez Pérez— “no sabe pecar como nosotros”, como tampoco “sabe comer como nosotros”.

La idea de decir de un primero y de un segundo *hombre/jkaxlan* es porque el patrono es la imagen de la dualidad: un mayor y un menor. En la nave de la iglesia de Larráinzar se puede apreciar que el Primero posa en el centro de arriba del altar principal, mientras que el Segundo descansa en el lado izquierdo central de la nave, pero sobre el piso principal, es decir, hay dos imágenes del mismo santo. Al hacer una interpretación de esta dualidad descubrimos que es una representación de la cultura mesoamericana. Estos rasgos denotan la relación *yo/otro*. En primer término *vinik* representa aquella identidad del *yo* ancestral desde una concepción holística ya planteado en el capítulo dos. No obstante, *jkaxlan* es la imagen de la *otredad* del santo cuyo atributo es el de protector de los actuales habitantes de Larráinzar. Recordemos que desde tiempos inmemoriales la humanidad ha necesitado de una protección divina, ya sea de una imagen tangible o de una intangible. El vocablo *jkaxlan* tiene su origen en la conquista española, pues la implantación de la religión católica propició que al Sol y la Luna, paulatinamente se le fuera restando importancia en los eventos y discursos rituales.

Como parte de la complementariedad de lo sagrado se haya la parte mundana y/o profana. Además de esta mundanidad también complementa la parte de la mortalidad como seres hechos de carne y lodo. Parafraseando nuevamente la versión de Bartolo Ruiz Hernández comprendemos que sobre la faz de Tierra arrojamos nuestra suciedad y pestilencia. Esta concepción etnográfica del *stalel kuxlejal* de Larráinzar es analogía de la concepción que tienen los de San Pablo Chalchihuitán, según plantea Köhler. En todos los discursos rituales, después de mencionar a apóstol, se dejan escuchar las súplicas y ruegos. Para corroborar esta afirmación leamos el siguiente fragmento del discurso anterior:

Ch'aybome smul
Pasbome perton
 Ti yo **kach'elalkutike**
 Ti yo **jtakupalkutike kajval**

Bórrale su pecado
Hazle perdón
 A nuestro **lodo**
 A nuestro **cuerpo**, Señor

Para establecer una comunicación con apóstol es necesario que los suplicantes adopten una actitud de humildad. *Ch'aybome smul* es una súplica para rogarle a que pierda o borre los pecados o faltas cometidos por su lodo y por su cuerpo. Al borrar dichos “pecados”, que en *bats'i k'op* se dice *mulil* u *olo'il*, alcanzan el perdón. En este mismo análisis comprendemos que el hombre y la mujer están compuestos de lodo, carne, hueso y cuerpo, lo que hace que sea mortal y que sus actos cotidianos sucedan en el espacio carnal y mundano. Asimismo, cuando se invoca al apóstol que borre el pecado para que “nuestro lodo y nuestro cuerpo”, alcancen el perdón es justamente porque está compuesto de un material visible e invisible.

Kach'elalkutike viene del sustantivo *ach'el*, “lodo”. Es decir, todo hombre y mujer son de lodo, lo que coincide con la sentencia bíblica: “polvo eres y en polvo te convertirás”. Esta interpretación ritual no está reñida con lo que consagra el *Popol Vuh*, porque, finalmente, después de que el *ch'ulel* haya salido, la carne hecha de maíz se convertirá en lodo. Los vocablos carne y maíz puede entenderse como una doble metáfora porque la carne humana tiene la misma consistencia que la masa de maíz. En ella se puede elaborar una bebida muy preciada llamada atole, el cual se parece al lodo batido. Esta mortalidad es la que hace que el hombre y la mujer cometan faltas o pecados. Sin embargo, *ach'el* es sinónimo de *jbek'tal*, “mi carne”, y *jtakupal*, “mi cuerpo”, que este último, se vuelve intangible en el momento de convertirse morada de *ch'ulel*. Cuando se cometen faltas o pecados mi carne, mi cuerpo se contaminan con los pecados cometidos por *ach'el* o lodo.

Lo sagrado y lo mundano/profano coexisten de forma paralela. No puede existir la esencia sagrada si no existe la parte profana o mortal. La carne y el lodo representan lo profano, mundano, la mortalidad y la debilidad; en cambio, el cuerpo o *takupalil* es la esencia inmortal en cuyo espacio intangible mora el *ch'ulel* que, según afirma Pitarch (1996), el *ch'ulel* se mueve como una sombra. La explicación de lo diacrónico y sincrónico de la sacralidad y mundanidad es porque se mueven en lo antiguo y lo nuevo. Como bien se planteó de manera sucinta en párrafos anteriores, lo antiguo encuentra su lógica en las expresiones “tus primeras semillas, tus primeros sembradíos, tus primeros hijos e hijas”. Lo nuevo y lo actual casi es imperceptible porque sólo se puede apreciar en la expresión “mi carne, mi lodo, mi cuerpo”. Podemos señalar que los primeros hombres y mujeres que habitaron esta Tierra desde los inicios de la humanidad gozaron de grandes privilegios porque recibieron de *jtotik*, el Sol, ahora personificado en apóstol, el apoyo, la ayuda y la benevolencia. En todos los discursos de invocación siempre son reiterativas las siguientes frases:

Jech k'ucha'al toj lek laa **tsakbe**
 To jlek laa **vich'be**
 Ti bai a **ts'unube**
 Ti bai a **vovole** kajval
 Ti bai a **valabe**
 Ti bai a **nich'nabe**
 Ti **jelavemike** kajval
 Ti **p'asujemike** kajval

Así como muy bien se lo **agarraste**
 Muy bien se lo **recibiste**
 A tu primera **semilla**
 A tu primer **sembradío**, Señor,
 A tus primeros **hijos** (de mujer)
 A tus primeros **hijos** (de hombre)
 A los que se **adelantaron**, Señor,
 A los que **pasaron**, Señor

Podemos deducir que los primeros hombres y mujeres disfrutaron de la protección y cuidado del *jtotik*. De acuerdo con el mensaje de este género discursivo entendemos que en los tiempos ancestrales había una comunicación directa del hombre con *jtotik*, ahora personificado en la figura de apóstol. No había obstáculo para recibir una respuesta pronta a las peticiones de distinta índole. Decir “muy bien se lo agarraste, muy bien se lo recibiste”¹⁰³ implica una relación recíproca, entendido en este círculo de *dar-recibir-devolver*. El tiempo que les tocó vivir, se pierde en el imaginario. Suele expresarse con el vocablo *vo'ne*, que se entiende de manera indistinta. Significa: “antiguo o hace tiempo”, pero no se indican tiempos lineales o diacrónicos. Aquí está el ejemplo de lo sincrónico y anacrónico por cuanto se puede entender de tiempos tan inmemoriales y ancestrales como de tiempos un tanto próximos en términos diacrónicos. Si nuestro análisis lo ubicamos en lo

¹⁰³ Traducción: *toj lek laa tsakbe, toj lek laa vich'be*.

más lejano concluimos que aquellas “primeras semillas y sembradíos” caen en la figura de los primeros “padres y madres”, que ahora son los protectores actuales.

Si recordamos el testimonio del *jnakanvanej* Manuel Díaz Pérez, en el que afirma que para un *lekilal kuxlejaj* consiste en evitar, en la medida de lo posible, emborracharse, robar, ser perezoso, entre otros, los “primeros hijos e hijas” de apóstol *vinik/jkaxlan*, transitaron en un proceso de perfeccionamiento en esta vida terrenal. Eran hijos e hijas comunes y corrientes hechos de carne, lodo y cuerpo, sin embargo, gradualmente fueron alcanzando un grado de perfeccionamiento hasta llegar a la estatura de *totil me'iletik*. Los especialistas en la tradición oral, como Manuel Hernández Gómez (†), afirman que antaño *k'op*, “la palabra”, no estaba corrompida. En una plática que tuve en el año 2002 sostuvo: *avie li k'ope sokem xa*, “ahora la palabra ya está descompuesta”. Entonces, estos primeros hijos e hijas habitaron en un tiempo en que la palabra no estaba corrompida, pues había una relación casi directa con el apóstol.

Ahora los que se quieren acercar a él no lo pueden hacer de manera directa sin la mediación de una persona formada *ex profeso*. La pareja —entendida como *snup-xchi'il*— que necesita de los favores de apóstol se ve obligada a buscar *stot sme'*, “su papá, su mamá” (Véase anexo 2. Fotografía 21). No necesariamente la pareja que los engendró sino sólo toman este papel mientras interceden por ellos. Puede ser un *jnakanvanej*, un *j-ilvanej*, u otra persona experta en los discursos rituales. Cabe señalar que estos mediadores acuden con sus respectivas esposas. Con este análisis entendemos que el paso de los primeros hombres y mujeres sobre la faz de la Tierra, fue efímero. Así se interpreta “que se adelantaron, que pasaron”¹⁰⁴; significa que fueron cobijados bajo las sombras de apóstol.

La palabra “sombra de apóstol” es un lenguaje figurado, porque no significa que hayan vivido debajo de éste en su forma tangible. Por el simple hecho de haber ocupado una porción de aquellas tierras ancestrales de Larráinzar se dice que vivieron bajo la sombra de apóstol San Andrés. No es casualidad que sea llamado *yajval lum* “dueño del pueblo”. Se ha dicho *grosso modo* en párrafos anteriores que apóstol sólo es una personificación de *jch'ul totik* “el Sol”; así como el Sol da protección, en forma de sombra, a toda criatura, apóstol desempeña la misma función. En este contexto, la palabra sombra adquiere varias acepciones semánticas: protección, custodia, cuidado, amparo, favor, benevolencia, misericordia, entre otros. Como veremos más adelante, este sustantivo tiene dos acepciones: *keobal* y *axinal*. Se hace la aclaración que esta sombra de apóstol no tiene

¹⁰⁴ Traducción: *ti jelavemike, ti p'asujemike*.

vínculo con la sombra de *ch'ulel*, planteado por Pitarch, pues, corresponde a otra dimensión de análisis semántica.

Siguiendo con la misma metodología de análisis se interpreta que apóstol tiene dos manifestaciones: lo tangible y lo intangible. Lo tangible son las manifestaciones de las dos imágenes en la parte principal de la nave de la iglesia. Allí, sus hijos e hijas acuden cotidianamente a solicitar sus favores y benevolencias. En estas prácticas, lo tangible tiene tanta importancia como lo intangible. Aquí se hace realidad aquella frase célebre de Santo Tomás de Aquino: “hasta no ver, no creer”. Por otro lado, en su atributo intangible tiene tanta presencia y credibilidad como lo perceptible. En las súplicas e invocaciones son reiterativas las palabras de tipo metafórico. Este es otro fragmento del discurso de *solicitud de bienestar*.

Te **va'alot**

Te **tixilot**

Ta o'lol a yutil ja ch'ul **na**

Ta o'lol a yutil ja ch'ul **k'ule'm**

Ta yolon a ch'ul **ok** ju'une

Ta yolon a ch'ul **k'o'm**

Taa **keoval** ju'une

Taa **vaxinal** ju'ne kajval

Allí estás **parado**

Allí estás **resplandeciente**

En el centro del interior de tu **casa** sagrada

En el centro del interior de tu **morada** sagrada

Debajo de tus **pies** sagrados, pues

Debajo de tus **manos** sagradas

En tu **sombra**, pues (cuando es de noche)

En tu **sombra**, pues, Señor (cuando es de día)

La dualidad¹⁰⁵ siempre ha sido el punto nodal en todas las culturas del mundo. En la cultura maya mesoamericana constituye el eje transversal de *stalel kuxlejal* de Larráinzar. Si concebimos la lengua, según plantea Saussure, como “(...) un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad, un sistema gramatical que existe virtualmente en cada cerebro, (...) en los cerebros de un conjunto de individuos (...)” (1994: 40), entendemos que una lengua sólo encuentra sentido cuando es practicada por la comunidad de habla empleando el sistema gramatical acuñado en su propio cerebro. Así, los significados de las palabras rituales metafóricas son solamente manifestaciones de esta construcción mental saussuriana y de lo que, desde tiempos lejanos, se ha construido como elementos fundamentales de los procesos identitarios. Es cierto que apóstol ha ocupado el escenario principal de la vida religiosa, no obstante en concordancia con los elementos ancestrales, como la Tierra, el Sol y la Luna, entre los más principales.

¹⁰⁵ La concepción frío/cliente, pies/manos, vida/muerte, son ejemplos de esta dualidad mesoamericana.

Desde este nivel de análisis en el fragmento del discurso anterior las palabras *va'alot* y *tixilot* evocan una *hierofanía* del Sol. Anteriormente, cuando se le invocaba al Sol para solicitar su protección durante la jornada de trabajo en la milpa, se expresaba con estas palabras: *va'alot-tixilot*. Estas expresiones rituales se usaban para reconocer la majestuosidad de este protector ancestral. El campesino se quita el sombrero en reverencia a su potencia como si estuviera de pie y erguido, por eso se dice *va'alot*, “estás parado”, en el occidente. Esta posición erguida se dice *tixil*, por su emisión de luz, rayos y calor protectores. Ahora, esta metáfora se aplica en la figura de apóstol San Andrés, porque cuando acuden a él para solicitar sus favores se le dirigen como si fuera el Sol mismo que despide su luz, sus rayos, su calor y sus destellos para iluminar a sus hijos.

Así como el Sol sólo tiene un lugar para salir y para ocultarse, apóstol también tiene un sólo lugar donde posa de manera permanente, denominado *sna-sk'ule'm*, “su casa-su morada-hogar”. Este espacio es la iglesia. Sin embargo, desde que hizo presencia la religión católica en Larráinzar, todos los discursos rituales van dedicados a apóstol. De esta manera, la iglesia o templo principal ha servido como su casa-morada desde hace más de cuatrocientos años. Metafóricamente ha sido el espacio por antonomasia donde los hijos e hijas “se han adelantado”, “han pasado”, “bajo sus pies/bajo sus manos”. Como protector, admiran su grandeza y poder; con el simple hecho de estar frente a él se cree que ellos reciben su protección. Esta protección es interpretada por: *yaxinal*, *skeoval*. Estos dos vocablos significan “su sombra”. No obstante, hay una diferencia semántica, ya que se relaciona con el día y la noche. Como una analogía, de día los árboles dan *yaxinal*, “su sombra”, por supuesto si el día no está nublado.

Como un elemento fundamental de la dualidad, de noche los árboles dan *skeoval* “su sombra”; puede ser con respecto a la luz de la luna o cuando detrás de éstos hay luz artificial. Desde el lenguaje metafórico *yaxinal-skeoval* son conceptos intangibles, pues se interpreta con la protección que apóstol ofreció a sus hijos que se han adelantado en el camino, así como a los que aún tienen la fortuna de habitar estas tierras actuales.

En el contexto zinacanteco, Haviland nos ofrece una interpretación análoga de los discursos metafóricos. Con sus propias palabras señala que “(...) las imágenes de las frases pareadas (...) captan los aspectos centrales del ritual mismo: la humildad de las ofrendas, expresadas en *bats'i k'op jset'/juteb* “poquito, pedacito”. Cuando se habla de reunión *tsobollotol* “reunido, junto”. Cuando los oficiales y el pueblo se dirigen a la imagen, y el servicio, dicen *ta yolon yok*, *ta yolon sk'ob* “bajo su pie, bajo su mano”. En este sentido los mismos especialistas en los rituales zinacantecos reconocen al santo o la imagen a quien va dirigido sus ruegos como *jmanvanej*,

jtojvanej “el comprador o pagador de almas” (1992: 428). Estas imágenes pareadas o dobletes como *jset’/juteb* “poquito/pedacito” *tsobol/lotol* “reunido/junto” *yok/sk’ob* su pie/su mano, *jmanvanej/jtojvanej* “el comprador/pagador” son fragmentos de un vasto estudio lingüístico y antropológico en Zinacantán de Haviland; una analogía del análisis de los discursos rituales que se entonan en Larráinzar.

5.2 Discurso ritual del matrimonio

El matrimonio¹⁰⁶, como tema de estudio, tiene una serie de implicaciones rituales que es propia de Larráinzar. En esta oportunidad se va a hablar de los diversos discursos rituales que antaño pusieron en práctica los primeros “padres y madres” que, a la vez, heredaron a los actuales habitantes de este poblado. Estos discursos rituales presentan simbolismos que se vinculan con los valores éticos y morales propios de las culturas mesoamericanas. En todos los discursos hay voces reiterativas porque son conceptos que han determinado los procesos identitarios. Para iniciar el proceso de *jak’ol* “pedida de la mujer”, implica un complejo empleo de lenguajes estrechamente vinculados con el *lekilal kuxlejal*. Para el análisis de los múltiples vocablos que se emplean en este difícil proceso, comenzaremos a relacionar los conceptos *jak’ol* y *snup-xchi’il*. Es importante resaltar que en este proceso de análisis semántico y hermenéutico tiene primacía el concepto de complementariedad citado por Becquelin y Bequey (2008); lo que significa que el concepto de dualidad funge como eje transversal en este análisis del discurso matrimonial.

Las ideas de Becquelin y Bequey son corroboradas por Bricker, quien ofrece un ejemplo claro de este paralelismo: “(...) los sinónimos “tierra” y “barro” connotan “llegada”, mientras que las expresiones paralelas “la causa del temor” y “la causa de la vergüenza” se refieren a “ron” (1986: 146). Antes de emprender el camino hacia la casa de la muchacha elegida, los padres del muchacho solicitarán la intervención y/o mediación de un *jak’ol*, “pedidor”¹⁰⁷, para que interceda ante apóstol. La primera acción que se lleva a cabo se denomina “metida de flores en la iglesia”¹⁰⁸.

La metida de flores implica una serie de penitencias y plegarias, por ejemplo el ayuno y la entrega de velas en la iglesia. Después de las invocaciones ante apóstol conseguirán dos litros de *pox*

¹⁰⁶ Para mayor información véase *Chamula: un pueblo indio en los Altos de Chiapas* de Ricardo Pozas Arciniega (1977: pp. 130-141) y “We Want Borrow Your Mouth” Tzotzil Marital Squabbles de John B. Haviland (1996).

¹⁰⁷ Si los padres del muchacho tienen conocimiento de las prácticas y discursos rituales sobre la pedida de la mujer de su hijo acudirán solos. Normalmente, en estos casos particulares si el muchacho es el último de los hijos, se cree que los padres ya cuentan con bastante experiencia porque la han adquirido desde jóvenes cuando acudieron, en compañía de un *jak’ol* “pedidor”, a pedir la mujer de su hijo mayor. En cambio, si éste es el primer hijo solicitarán la intervención de un *jak’ol*. Sin embargo, habrá padres que siempre necesiten la intervención de un *jak’ol* cuando no son poseedores de un *ch’ulel* completo y genuino.

¹⁰⁸ Traducción: *tik’el nichim ta ch’ul na*.

o aguardiente. Acuden a apóstol para solicitar *sk'opojelik*, “vida y existencia”, aunque literalmente quiere decir “sus hablas o facilidad de palabras”, con el fin de que no reciban regaños o, en el peor de los casos, agresiones físicas de los padres de la muchacha. Esta posible reacción de los padres de la muchacha suele entenderse como natural, por lo mismo que los pedidores no acuden para fomentar la unidad familiar sino, por el contrario, van a provocar la división de la familia dentro del hogar. Esta acción se expresa *vok' k'ulebal*, “quebrar, romper o dividir el hogar”. La unidad familiar consiste en la cohabitación de papá, mamá, hijos e hijas, respectivamente. Cuando sucede que la muchacha deja su hogar para ir a vivir a la casa de su futuro marido la familia queda incompleta y dividida. A continuación, se lee y se analiza el siguiente discurso ritual del matrimonio¹⁰⁹ en ocho momentos:

Discurso ritual del matrimonio

Primer momento

Sba ch'ul **vinik**,
Sba ch'ul **jkaxlan** kajval
Xchibal ch'ul **vinik**,
Xchibal ch'ul **jkaxlan** kajval,

Segundo momento

Ak'bun perton ti **kach'elale**,
Ak'bun perton ti **jtakupale** kajval
Ti cha jta ta **na'ele**,
Ti cha jta ta **k'oponele** kajval,
Ti ta jk'an ch'ul **krasia**,
Ti ta jk'an ch'ul **bentisione** kajval
Xchu'uk ti **kalabe**,
Xchu'uk ti **jnich'nabe** kajval
Ti taa nichimal ch'ul **ba**,
Ti taa nichimal ch'ul **sate uk** kajval
Yu'n me taa nichimal ch'ul **ba**,
Yu'n me taa nichimal ch'ul **sate** kajval

Tercer momento

Ja' ti k'ot ti **sate**,
Ja' ti k'ot ti **yelove** kajval
Ti **jmotone**
Ti **jk'uxubinele** kajval
Yu'n nan ja' ti sk'an ti **snupe**,
Yu'n nan ja' ti sk'an ti **xchi'ile** kajval
Ja' me ta **skoj**,

Primer **hombre** sagrado
Primer **jkaxlan** sagrado, Señor,
Segundo **hombre** sagrado
Segundo **jkaxlan** sagrado, Señor,

Dame perdón de **mi lodo**
Dame perdón de **mi cuerpo**, Señor,
Que me **acuerdo** de ti
Que te **hablo**, Señor,
Que quiero la **gracia** sagrada
Que quiero la **bendición** sagrada, Señor,
Con **mis hijos**
Con **mis hijos**, Señor,
En tu **rostro** sagrado florido
En tu **cara** sagrada florida también, Señor,
Porque en tu **rostro** sagrado florido
Porque en tu **cara** sagrada florida, Señor,

Es que llegaron sus **ojos** (cara)
Es que llegó su **semblante**, Señor,
A **mi regalo**
La **misericordia** que recibí, Señor,
Es porque necesita **su pareja**
Es porque necesita **su compañera**, Señor,
Es por esta **causa**

¹⁰⁹ Discurso grabado en voz del *jnakanvanej* Manuel Díaz Pérez, en el trabajo de campo realizado el 19 de septiembre de 2012.

Ja' me ta **yu'un** kajval
 Ja' ti mu xi kuxi ti jot
jsate,
 Ja' ti mu xi kuxi ti jot
kelove kajval
 Ja' ti mu xi kuxikutik ti muk'
nupulunkutike,
 Ja' ti mu xi kuxikutik ti
 muk' **ts'akaluntike**
 Ja'to me xi **naki,**
 Ja'to me xi **k'uyi** kajval
 Ti **nupulune**
 Ti **ts'akalune** kajval
 Pe taa nichimal ch'ul **ba** ju'un
 Taa nichimal ch'ul **sat** kajval
 Ja'me yu'n chi **likbatel,**
 Ja' me yu'n chi **totsbatel** kajval
 Ba jvok' ti **nae**
 Ba jvok' ti **k'ulebale** kajval
Cuarto momento
 Taa **ts'unube,**
 Taa **vovole** kajval
 Pe taa nichimal ch'ul **ba,**
 Taa nichimal ch'ul **sate'uk** ju'un kajval
Chi'inbunme,
Lak'inbunme
 Ti **kach'elale**
 Ti **jtakupale** kajval
Quinto momento
 Ti mu me **alelukuk,**
 Mu me **jna'leeluk**
 Yu'n taa **ts'unube,**
 Taa **vovole** kajval
 Bu taa **ts'unube,**
 Bu taa **vovole** kajval
Sexto momento
 Ti chba jta ta **k'ope**
 Ti chba jta ta **lo'ile** kajval
 Ti taa nichimal ch'ul **ba,**
 Ti taa nichimal ch'ul **sate** kajval
 Pe taa vokoluk ju'un **tot,**
 Pe taa vokoluk ju'un **kajval**
 Vokolme ch'ul **va'lan**
 Vokolme ch'ul **tek'lane'uk** kajval
Chi'inbunme
Lak'inbunme kajval
 Va'lanme ta **jpat,**
 Va'lanme ta **jxokon** kajval

Es por este **motivo,** Señor,
 Es porque no puedo vivir con un solo lado de
mi cara
 Es porque no puedo vivir con la mitad de
mi semblante, Señor,
 Es porque no podemos vivir cuando
no tenemos pareja
 Es porque no podemos vivir cuando
no estamos completos
 Puedo **formar mi hogar** hasta que
Puedo morar hasta que, Señor
Si tengo pareja
Si estoy completo, Señor,
 Pero en tu **rostro** sagrado florido, pues,
 En tu **cara** sagrada florida, Señor,
 Así **me dispongo a ir**
 Así **me dispongo a levantarme**
 Voy a ir a dividir la **casa**
 Voy a ir a dividir el **hogar,** Señor,

A tu **semilla**
 A tu **sembradío,** Señor,
 Pero en tu **rostro** sagrado florido
 En tu **cara** sagrada florida también, Señor,
Acompáñame
Hazlo tu vecino
 A **mi lodo**
 A **mi cuerpo,** Señor

Que no sean **habladurías**
 Que no sean **burlas**
 De parte de tu **semilla**
 A tu **sembradío,** Señor,
 Donde está tu **semilla**
 Donde está tu **sembradío,** Señor,

Que voy a **discursar** con él
 Que voy a **platicar** con él, Señor,
 En tu **rostro** sagrado florido
 En tu **cara** sagrada florida, Señor,
 Pero en tu favor, pues, **padre**
 Pero en tu favor, pues, **Señor,**
 Haz el favor de **pararte** sagrado
 Haz el favor de **pararte,** pues, sagrado Señor
Acompáñame
Hazlo tu vecino, Señor,
 Párate a mis **espaldas**
 Párate a mis **lados,** Señor,

Séptimo momento

Jechme xa **chi'inbun**,

Jech me xa **lak'inbun**

Ti **kach'elale**

Ti **jtakupale** kajval

K'uchal toj lek laa **chi'inbun**,

K'uchal toj lek laa **lak'inbun**

Ti sba a **ts'unube**,

Ti sba a **vovole** kajval

Ti **jelavemik**,

Ti **p'asujemike** kajval

Taa **ts'unu'm** ju'une

Taa **vovol** ju'une kajval

Octavo momento

Mu me jta ti **jeche**,

Mu me jta ti **mu jechuke** kajval

Jo'ot me **jtot**,

Jo'ot me **kajval**

Mu xa **viktabun**,

Mu xa **komtsanbun** kajval

Ti **k'achelale**

Ti **jtakupale** kajval

Así **me lo acompañas**

Así **me lo haces tu vecino**

A **mi lodo**

A **mi cuerpo**, Señor,

Como bien me lo **acompañaste**

Como bien que **me lo hiciste vecino**

A tu primera **semilla**

A tu primer **sembradío**, Señor,

A los que se **adelantaron**

A los que **pasaron**, Señor,

A tu **semilla**, pues,

A tu **sembradío**, pues, Señor,

Que no encuentre **lo que es**

Que no encuentre **lo que no es**, Señor,

Que tú eres **mi padre**

Que tú eres **mi Señor**

No **me lo abandones**

No **me lo dejes**, Señor,

A **mi lodo**

A **mi cuerpo**, Señor

Es notorio que en todo discurso ritual se inicia con la evocación de apóstol. Desde tiempos inmemoriales se le rendía culto al Sol y la Luna, como deidades duales: masculino y femenino. Sin embargo, cuando sucedió la conquista espiritual apóstol ocupó el primer escenario discursivo y espacial. Los continuos cambios de la vida religiosa en muchos que practican la religión católica renovada prefieren usar la palabra *kajvaltik*, o sea Dios; ahora el culto al Sol y a la Luna ya no es el mismo como antaño. No obstante, desde la tradición oral apóstol personifica al Sol; por eso sigue ocupando un lugar privilegiado en todos los discursos rituales. Como apreciamos en el **primer momento** del discurso ritual la evocación a este personaje de rasgos *vinik* y *jkaxlan* es innegable. Ahora se le atribuye como fundador del *jteklum* y, evidentemente, como “dueño del pueblo”. En un **segundo momento**, entendemos que apóstol es perdonador de los pecados cometidos por “mi lodo, mi cuerpo”. No es posible alcanzar dicho perdón si el interesado en recibir su bendición y apoyo no le suplica con rezos y plegarias, que se denominan *na'el* y *k'oponel*, “recordar y hablar”. Estos dos verbos intransitivos en infinitivo no se reducen tan sólo a recordar y platicar, sino implica también adoptar una actitud de humildad donde el solicitante evoca dichos rezos mediante cantos rituales.

Cuando el *jak'ol* —como hombre mortal— entabla comunicación con apóstol pide su “gracia y bendición sagradas”¹¹⁰. Estos favores otorgados por apóstol son de manera generacional, es decir, el *jak'ol* o los padres dirigen primero sus plegarias para solicitar la protección propia, posteriormente interceden por los hijos e hijas. Esta es la justificación de lo reiterativo de las palabras: *kalabe* y *jnich'nabe*. Como se ha hecho mención en párrafos anteriores, apóstol San Andrés tiene el atributo de la asexualidad, sin embargo, los *jnakanvanejetik*, los *j-ilvanejetik* y otros especialistas también adquieren este atributo cuando en sus discursos consideran de hijos a los que interceden por ellos. En los ruegos se pide que la gracia y la bendición también sean para *kalabe* y *jnich'nabe*. En el sentido humano, a los hijos de una mujer se le denomina *yala'm* y a los hijos de un hombre, *xnich'na'm*. De esta manera no importa el sexo de los hijos. Asimismo, usando el lenguaje ritual, o *nichimal k'op*, al hijo o hija de la mujer o del hombre se denomina *xch'amal*, “su hijo o hija”. Estas expresiones poco se usan en los intercambios verbales cotidianos. Ahora, en el lenguaje común, tanto al hijo como la hija de un hombre o de una mujer se les dice *ja kerem*, *ja tse'm*, “tu hijo, tu hija”. Estas expresiones comunes evocan un pensamiento inclusivo que se encuentra por encima de cualquier pensamiento exclusivo de género.

Los significados metafóricos de las palabras que salen de la boca de los *jnakanvanejetik*, *j-ilvanejetik*, así como de los otros expertos en los discursos rituales, hacen que estos procesos identitarios sean *sui generis* en contraste con la identidad europea. El análisis anterior de los lenguajes rituales corresponde a la parte humana y mortal. Todos los favores de apóstol son para todo hombre y mujer que se acerca a solicitarlos. En las dos últimas frases paralélicas del segundo momento de dicho discurso se manifiestan dos rasgos particulares: *ja ch'ul ba*, *ja ch'ul sat*, “tu rostro sagrado, tu cara sagrada”, traducción aproximada al español, porque *ta sba* significa “encima de, sobre de”. En términos metafóricos *taa ba* se puede entender como “a tu cargo o bajo tu responsabilidad”. En su significado ritual¹¹¹ vemos que el sustantivo *ba* se refiere a “rostro o cara”.

Sobre la frase *taa ba* Laughlin hace una interpretación y análisis del *bats'i k'op* de Zinacantán, el cual dice *taa ch'ul sat*, “en tu cara sagrada”, y contrasta ligeramente con la nuestra; sin embargo, en la expresión común *sat* puede entenderse como “ojos”. Por ejemplo, en una conversación, refiriéndose al norteamericano, decimos *li jrinkoe yoxik sat*, “los ojos del gringo son verdes”. En la perspectiva metafórica y antropomórfica a los ojos se les llama *sbek' satil*, “semilla de la cara”. Es

¹¹⁰ Traducción: *ch'ul krasia* y *ch'ul bentision*.

¹¹¹ En el discurso ritual zinacanteco Robert Laughlin dice que *ba* puede ser la parte más alta de algo y es un discurso ritual, canción o rezo refiriéndose a los dioses; *Anichimal ch'ul ba*, *anichimal ch'ul sat*, “tu rostro florido, tu cara florida”.

así como apóstol tiene rostro, tiene cara y tiene ojos para observar los sufrimientos y necesidades de “sus hijos e hijas, o su semilla-su sembradío”.

El **tercer momento** de este género discursivo ritual representa el meollo del tema que nos ocupa. Como se ha venido afirmando, el *stalel kuxlejal* es una cuestión ontológica y epistemológica; desde estos principios teóricos vemos que es al muchacho a quien le toca elegir a la mujer de su preferencia. Es una elección que se hace desde el silencio y la clandestinidad. Este tipo de prácticas es un elemento fundamental de los procesos identitarios y no significa, de ninguna manera, una actitud “machista” donde el hombre ejerce dominio sobre la mujer. Es una cuestión cultural. El primero en enterarse de esta elección es el padre y luego la madre. En el discurso ritual se descubre la súplica que se le hace a apóstol. *Ja’ ti k’ot ti sate*, “es que llegaron sus ojos o cara”; en el español coloquial es analogía de “allí echó el ojo”. De esta manera podemos apreciar dos significados de *sate*; primero, puede ser cara, y segundo, en el sentido de ojos. En este contexto se traduce más como ojos por lo que la única función que tiene el sentido de la vista es mirar. En los estudios sobre el paralelismo hechos por Becquelin y Bequey (2008) vemos que *yelov* tiende a ser sinónimo de *sat*, pues ambos vocablos se refieren a cara y semblante.

El muchacho tiene el privilegio de elegir a su futura pareja. La muchacha, en cambio, carece de dicho privilegio. Este tipo de cortejo “silencioso” —si es que se le puede llamar cortejo— es un legado de la cultura mesoamericana. Entre los zinacantecos, Collier documentó que “(...) Es posible que la chica apenas haya visto al muchacho o quizás que ni siquiera se haya dado cuenta de él puesto que se supone que al hacer éste su elección la veía desde lejos y que nunca se aproximó a ella ni le dirigió la palabra”¹¹² (1966: 238). En Larráinzar, para la buena o mala fortuna de la muchacha conoce por vez primera al muchacho cuando se lleva a cabo el primer intento de *jak’ol*, “pedida”. Paradójicamente, este acervo cultural alcanzó su máxima importancia cuando los primeros hombres y mujeres cumplieron a cabalidad la no separación entre parejas. Es análogo de lo que Collier estudió entre los zinacantecos.

Tanto en las prácticas de elección de la mujer de un joven de Larráinzar como en el planteamiento de Collier en Zinacantán no se descubre la postura de la masculinidad. Entendida aquí como el dominio y control que ejerce el hombre sobre la mujer. En este *stalel kuxlejal*, tanto la mujer como el hombre ocupan un espacio de igual importancia. Ambos cumplen un rol en la

¹¹² En los tiempos en que se practicaba este tipo de “cortejo” —en silencio, a distancia o en secreto—, estaba prohibido por las normas de *stalel kuxlejal* cortejar a la muchacha, tal como se hace en la actualidad. Aquellos jóvenes que eran sorprendidos agarrándose de las manos o abrazándose en un lugar solitario eran castigados con cárcel. Después de pagar una multa, los obligaban a unirse como marido y mujer.

construcción de estos procesos identitarios. La evidencia de esta afirmación es que un hombre no puede desempeñar un cargo sino tiene *snup-xchi'il* “pareja-compañera”, aunque sea poseedor de un *ch'ulel* completo y genuino. A un hombre se le nombra de acuerdo al cargo que ocupa, por ejemplo: *alkalte*, *martoma*, *alperes*, “alcalde, mayordomo, alférez”, respectivamente. A las esposas de aquellos, *me' alkalte*, *me' martoma*, *me' alperes*, “mamá alcalde, mamá mayordomo, mamá alférez”, respectivamente. Sin la participación directa de estas mujeres nobles y activas, no puede desempeñarse un cargo.

Los padres del muchacho y el *jak'ol*, juntamente con la esposa, consideran a este joven soltero como el regalo máspreciado que apóstol haya dado. La expresión ritual *ti jmotone*, “mi regalo”, es sinónimo de “mi hijo o hija”, pues en la condición natural y como seres humanos compuestos de “lodo”, los hijos son vistos como un regalo, benevolencia y misericordia de apóstol; de esta manera, son reiterativas estas dos palabras: *jmoton* y *jk'uxubinel*. Desde lo conceptual y semántico *jmoton* es idéntico a *jk'uxubinel*, aunque este último tiene mayor repertorio desde su propio campo semántico. Desde la perspectiva *yo/otro*, se construyen relaciones dialógicas por cuanto que, desde tiempos inmemoriales, se ha necesitado de la ayuda del *otro* intangible. Los hijos e hijas son el resultado de la misericordia y benevolencia de *jch'ul totik*, el Sol, ahora, el apóstol.

Cuando alguien solicita un favor muy grande tiene que hacerlo con mucha reverencia y súplicas. Estos favores pueden ser de tipo económico o en especie. El solicitante suele expresar: “si tienes dolor de corazón, compasión o misericordia, trátame bien, por favor”¹¹³. Para una mayor explicación semántica ponemos otro ejemplo: Cuando una pareja adopta a un niño huérfano y le da todos los cuidados y tratos como a un hijo, se puede interpretar como *xk'uxubinel*. Es así que cuando el niño sea adulto puede expresar, en señal de agradecimiento, *la xk'uxubinun*, “me trató bien”. En este contexto, cuando se tiene un hijo es sinónimo de *jk'uxubinel* otorgado por apóstol. Por eso se intercede por él para que no haya mayores obstáculos en conseguir “su pareja-su compañera”.

La complementariedad funciona como punto nodal en la conservación del género humano en general. Se cree que cuando el muchacho o muchacha no se ha casado es incompleto porque le falta su otra parte. Expresiones como *snup-xchi'il*, *jot jsat-jot kelov* —ya vistas en la página anterior— son muy reiterativas. Estas frases metafóricas en forma de pares constituyen los ejes principales en la preservación de los hombres y mujeres de Larráinzar. *Snup-xchi'il* (Véase anexo 2. Fotografía 22) literalmente se traduce como su pareja-su compañera(o); en cambio su esposo/su esposa se dice *smalal/yajnil*. Estas últimas representan expresiones verbales de tipo común, incluso coloquial.

¹¹³ Traducción: *mi oy xk'uxul a vo'one k'uxubinun ja vokoluk*.

Haciendo una interpretación conceptual y semántica *snup-xchi'il* se usa de manera indistinta, lo que significa que ambos sexos se mueven de manera horizontal. Esta es una evidencia de que el *stalel kuxlejal* tiene una orientación inclusiva y no exclusiva. Asimismo, es importante matizar que no hay un periodo de noviazgo entre los jóvenes porque se considera faltas a la moral. Comúnmente a una muchacha no se le permite que salga, mucho menos cuando es de noche. Es considerada mala educación si una muchacha camina con la cabeza erguida fijando su mirada que no sea el camino por donde transita. Cuando se pronuncian las expresiones pares *yants/svinikal*, “su mujer/su hombre”, se hace referencia a los amantes, lo que en el contexto citadino puede significar: su novio/su novia.

Sobre este tema del matrimonio John Haviland construye tres metáforas, a saber: *order* (regla u *orden*), *disorder* (desorden) y *reordering* (reordenar). El estudio de esta triple metáfora —así le llama Haviland— tiene una noción semiótica y de corte antropológico. Así que parafraseando a Haviland podemos entender que en Zinacantán suceden casos similares como en Larráinzar. Muchos de los estudios se fundamentan en la premisa de los problemas matrimoniales, como los divorcios, el adulterio, las peleas entre parejas, entre otros. En estos conflictos se ven involucrados la pareja, los padres, los ancianos, los padrinos de la boda, entre otros participantes. Con este análisis el tema sobre conflictos matrimoniales en Zinacantán se vuelve interesante por cuanto, Haviland lo ubica en el análisis del discurso (1996: 158). En este estudio, tanto el hombre como la mujer cumplen un rol de igual importancia. En la solución de estos conflictos nadie goza de privilegios, lo que se trata es resarcir las faltas cometidas, ya sea por el hombre o por la mujer.

El muchacho que tiene *yants* y la muchacha *svinikal* se considera prácticas y conductas antisociales. Para los que tienen estas conductas son sinónimo de la falta de un *ch'ulel* completo y genuino. Como afirma Manuel Díaz Pérez —connotado *jnakanvanej*— “anteriormente, el muchacho y la muchacha no mantenían comunicación antes del matrimonio”. Este testimonio oral coincide con lo que plantea Collier en Zinacantán: “(...) Es posible que la chica apenas haya visto al muchacho o quizás que ni siquiera se haya dado cuenta de él puesto que se supone que al hacer éste su elección la veía desde lejos y que nunca se aproximó a ella ni le dirigió la palabra” (*op. cit.*, 238). Estos valores ancestrales han sido sustituidos por *yants/svinikal*, “su amante, su novio, su novia”. Ahora, la mayoría de las relaciones entre jóvenes suceden fuera del contexto familiar y al margen del consentimiento de los padres de ambos. Incluso muchos jóvenes se ven obligados a confesarles a sus padres las faltas o pecados cometidos sólo porque la muchacha ya está embarazada. Para un

argumento etnográfico reciente presento la opinión de Estela López, una muchacha de Larráinar. De estas nuevas relaciones entre parejas opina que:

Más que una libertad se ha vuelto un libertinaje. Hay muchas jovencitas que se juntan y se embarazan y luego vienen los problemas. Se ve mal porque no tienen nada que ofrecerle a la familia. Antes no sucedía así, sino que tenían que tener el consentimiento de los padres. La misma gente de Larráinzar ve mal estos tipos de relaciones porque son antisociales. Es mal visto por la sociedad porque es una falta de respeto a los padres. Es necesario, entonces, considerar el contexto de enamoramiento, porque no estamos en la ciudad; esa palabra “a lo oscurito”, no va conmigo. Eso rompe la cultura, mis padres me decían no vayas a la secundaria porque de allí las mujeres salen embarazadas. Eso, yo no le llamo libertad sino libertinaje”. Este desorden social fue provocado por la introducción de la internet y el uso de los celulares.

Los progenitores asumen una obligación moral para ir a “pedir” a la muchacha para que se convierta en la mujer de su hijo. Tienen que armarse de valor y elaborar un buen discurso oral¹¹⁴ para no provocar el enojo, y soportar así los regaños de los padres de la muchacha. Esta decadencia ¿es una señal que en el *stalel kuxlejal* de Larráinzar ya se está viviendo un “mundo al revés”? En el testimonio de Estela se conserva el pensamiento ancestral; incluso, los mismos jóvenes que practican estos tipos de enamoramientos saben que están fuera de las normas sociales establecidas *ex profeso* por los primeros *totil me'iletik*.

Siguiendo con el análisis del discurso ritual del matrimonio, los dos vocablos, *skoj yu'un*, tienen una carga simbólica en este proceso de mediación entre apóstol. *Skoj* puede traducirse como “por esta causa, por este motivo”; no obstante, *yu'un*, “por eso”. De esta manera comprendemos que cuando la pareja se atreve a acercarse a apóstol San Andrés tiene que ser motivada por un asunto bastante difícil. Un asunto que les es imposible resolver por sí solos. *Skoj yu'un*, conducen a la búsqueda de la complementariedad del muchacho soltero. Las dos primeras frases: “es porque no puedo vivir con un solo lado de mi cara, es porque no puedo vivir con la mitad de mi semblante, Señor”¹¹⁵, representan la viva imagen de la complementariedad; porque, tanto el hombre como la mujer se complementan.

¹¹⁴ Con la aclaración de que hablar de un buen discurso no necesariamente nos referimos a un discurso ritual. Decir que los padres del muchacho tienen que soportar los regaños o enojo de los padres de la muchacha es porque, en muchas ocasiones, la muchacha se embaraza antes de tiempo. Aquí se confirma las consecuencias de la decadencia de las prácticas rituales para pedir *snup-xchi'il* de un muchacho. El testimonio de Manuel Díaz Pérez, citado anteriormente, comenta que esta decadencia comenzó hace 50 años; por lo que actualmente ya no se practica.

¹¹⁵ Traducción: *ja' ti mu xi kuxi ti jot jsate, ja' ti mu xi kuxi ti jot kelove kajval*.

La metáfora de *jot jsat y jot kelov* “un solo lado de mi cara y la mitad de mi semblante” es el rostro de la dualidad mesoamericana, pues en otro testimonio de Manuel Díaz Pérez la mujer es la imagen de la Luna, ahora la de la virgen María. El hombre es la imagen del Sol, ahora la de Jesucristo. En este contexto semántico, tanto el hombre como la mujer no pueden vivir sin pareja o sin su parte complementaria porque ambos “forman una sola carne”. En el sentido coloquial en español es analogía de: “su media naranja”. Aquí está la justificación de aquellas súplicas constantes a apóstol para que el *jak’ol* y los padres del muchacho no reciban de los padres de la muchacha el rechazo de una petición tan importante.

En Larráinzar, el hombre y la mujer que se quedan sin formar esta dualidad, significa que su *ch’ulel* no es completo ni genuino. Además, se quedan sin alcanzar el estatus de un *bats’i vinik* o *bats’i ants*. Queda claro que algunas tesis antropológicas y feministas en las que se señala que “la mujer ocupa un status de subordinación ante el hombre” carecen de fundamento etnográfico. Sin esta complementariedad el hombre, por muy poseedor de un *ch’ulel* completo, no podrá ser candidato a desempeñar cargos civiles y/o religiosos. Mi experiencia personal como nativo del pueblo, así como los trabajos antropológicos escritos por Holland, Ochiai, Gorza, entre otros, confirman que la mujer ocupa un espacio tan significativo al igual que ocupa el hombre. Cito tres ejemplos, a la esposa del alférez se le dice *me’ alperes*, “mamá o señora alférez”; a la esposa de un mayordomo *me’ martoma*, “mamá o señora mayordomo”; a la mujer de un *jnakanvanej me’ jnakanvanej*, “mamá o señora *jnakanvanej*”. Esta es la complementariedad y la dualidad maya mesoamericana. A decir de Durkheim (1982), tanto el hombre como la mujer ocupan el respectivo rol social que les corresponde desempeñar.

Lo anterior nos conduce a otra dimensión de análisis semántico y conceptual. Cuando el muchacho encuentra “su pareja-su compañera”, su vida tiene sentido, sobre la faz de la Tierra. Sin esta parte de la cara o semblante la vida no tendría sentido. A los escasos hombres y mujeres que se quedan solteros se les llama *me’anal vinik*, *me’anal ants*, “hombre viudo, mujer viuda”. El vocablo *me’anal* como adjetivo puede tener varias interpretaciones conceptuales y semánticas, incluso, puede adquirir un significado despectivo; además del significado viudo o viuda, también significa huérfano o huérfana, abandonado o abandonada, pobre, entre otros. Con estos postulados rituales ¿se puede seguir afirmando que la mujer indígena ocupa un espacio de subordinación ante el hombre? Los roles sociales¹¹⁶ en Larráinzar están plenamente determinados. Por eso las frases “es porque no

¹¹⁶ Es claro que en estos tiempos de cambio acelerados dichos roles han cambiado de matiz. Antaño a la mujer se la consideraba *yajval jna* o *yajval sti’ jk’ok’*, “la dueña de mi casa o la dueña de la orilla de mi fuego”. Incluso, la mujer es la responsable de administrar el dinero que gana el hombre. El hombre cuando tiene necesidad de gasto le pide a su

podemos vivir cuando no tenemos pareja”, , “es porque no podemos vivir cuando no estamos completos”¹¹⁷, complementan el análisis conceptual y semántico; pues *nupulunkutike* se deriva de la raíz verbal transitiva *nup*, “encontrar”, o del adjetivo *nupul*, “con pareja”.

A manera de ejemplo, cuando dos personas se topan en el camino, una de ellas le dice a la otra: *mi li' jnup jbatike*, “¿aquí nos encontramos?”. Después de una breve conversación se despiden amistosamente. Como puede verse en esta pregunta permanece la raíz “*nup*”. Entonces cuando se agrega *muk'* quiere decir: “no tenemos pareja”. No obstante que *ts'akalunkutike* representa lo completo de algo. *Ts'akal* es un adjetivo que hace referencia de algo que está completo; por ejemplo, cuando alguien hace entrega de un dinero, el que lo recibe, después de contarlo, dice *ts'akal*, “está completo”. El muchacho, cuando encuentra su pareja, puede decir con alegría *ts'akalun*, “estoy completo”. Al agregar *muk'* significa: “No estamos completos”. En el discurso ritual de súplica e intercesión que hace el *jak'ol* ante apóstol va implícita la continuidad de la vida.

En este estudio polémico podemos dar por sentado que antaño las relaciones sexuales se hacían con fines de procreación. De este modo *nupulunkutike* y *ts'akalunkutike* no solamente evocan una ocasión efímera de la búsqueda de la pareja, sino que se mueven en un tiempo diacrónico y sincrónico donde el *cronotopo* se hace realidad. Las expresiones señaladas con antelación “tu primera semilla, tu primer sembradío”, se ubican en tiempos ancestrales en el que los primeros hombres y mujeres alcanzaron la benevolencia y la gracia de *jch'ul totik*, ahora, apóstol San Andrés, cuando encontraban su pareja. Así recibieron *smoton*, *xk'uxubinel*. Se cree que gracias a estos favores recibidos sobreviven en la actualidad los hombres y mujeres de Larráinzar.

Podemos ver que cuando el muchacho halla “su pareja-su compañera”, también forma un hogar. “puedo formar mi casa hasta que (...) puedo morar hasta que, Señor (...)”¹¹⁸ tiene un alto significado en la vida de todo hombre y mujer que posee un *ch'ulel* normal y completo. Es muy difícil que un muchacho soltero tenga casa y mucho menos que forme un hogar solo. La casa como edificio se convierte en morada permanente de la recién formada pareja. En la traducción de este fragmento del rezo encontramos las palabras *naki* y *k'uyi*. A manera de contextualización, a la persona que está en casa se le expresa *nakal*. En esta palabra adjetiva se conserva el sustantivo *na*, “casa”. En cambio, *k'uyi* se traduce como “morar”. En los intercambios verbales comunes y

mujer. Como resultado de mis trabajos etnográficos me tocó observar que dos *jnakanvanejetik* (en diferentes ocasiones) recibieron un dinero como pago de sus servicios rituales, inmediatamente le hicieron entrega a su esposa, a la *me' jnakanvanej*. Ella, a su vez, lo guardó en un pequeño *chu'iv*, “zurrón o bolsita de manta”, que lleva consigo debajo de su faja.

¹¹⁷ Traducción: *ja' ti mu xi kuxikutik ti muk' nupulunkutike*, *ja' ti mu xi kuxikutik ti muk' ts'akalunkutike*.

¹¹⁸ Traducción: *Ja' to me xi naki*, *ja' to me xi k'uyi kajval*.

corrientes se ha dejado de usar. Su uso se ha restringido a los discursos rituales. Siguiendo con el concepto de dualidad vemos que *k'uyul* viene de la raíz sustantiva *k'ule'm*, “morada”; lo que quiere decir que *naki* y *k'uyi* resultan imposibles de llevar en la práctica sin contar con la pareja que complementa lo incompleto, o sea, es necesario decir: “tengo pareja, estoy completo”.

Lo anterior indica que para recibir respuestas positivas a las peticiones del *jak'ol* y de los padres del muchacho tienen que adoptar una actitud de humildad. Tienen que reconocer que su condición es profana y mortal por estar compuestos de “carne, lodo y cuerpo”. Esta condición de mortalidad los obliga —antes de presentarse a apóstol— a *chikta yotik*¹¹⁹, “dejar sus tortillas, o sea, el ayuno”. Con esta actitud de humildad dan por sentado que apóstol está dotado de poderes sobrenaturales. Reconocen también que apóstol tiene rostro y cara floridos. Con esta representación antropomorfa el *jak'ol* solicita licencia y autorización para partir de la iglesia y de la casa de los padres del muchacho. Por eso dice “en tu rostro sagrado florido, en tu cara florida, Señor, me levanto y me voy”¹²⁰. En la traducción de esta parte del rezo encontramos los vocablos *likbatel* y *totsbatel*. La metáfora *likbatel* indica que todavía están sentados en el interior de la casa. Al levantarse del banquito en el que están sentados cargan el *pox* “aguardiente”, y se encaminan hacia la casa de los padres de la muchacha. Esta acción momentánea se dice *likbatel*. En cambio *totsbatel* es interpretada como si el *jak'ol* y los padres del muchacho están acostados en la cama. Cuando se levantan de esa cama y se salen de la casa se dice *totsbatel*¹²¹. Salen de su casa fortalecidos, tanto emocional como en términos de discurso porque apóstol otorgó dichas fortalezas.

Como ya hemos dicho, van a la casa de los padres de la muchacha no para sembrar armonía y unidad, sino por el contrario van a dividir un hogar unido y completo; por eso solicitan fervientemente el permiso, la autorización y la protección divina de apóstol. Cuando mencionan las frases “voy a ir a dividir la casa, voy a ir a dividir el hogar, Señor”¹²² indica un momento crucial para reconocer su condición de mortalidad compuestos de carne, lodo y cuerpo. Es comprensible que los padres de la muchacha adopten una actitud defensiva ante una petición tan grande. Como se ha señalado en párrafos anteriores, a la hija la consideran “la sustituta de nuestra madre Santa

¹¹⁹ Desde tiempos antiguos este verbo y sustantivo ha sido una práctica fundamental para poder establecer una relación con *kajvaltik*. Incluso en las religiones cristianas, sobre todo evangélicas, el ayuno forma parte principal para poder acercarse a Dios. En el contexto que nos ocupa entendemos que ayunar tiene sus propios matices. Los padres y el muchacho ayunan de uno a tres días antes de presentarse ante apóstol. Sin embargo, no es ayuno total, sino tienen el derecho de comer tres tortillitas muy pequeñas, como el tamaño de una moneda de diez pesos, un puñito de frijol, así como una bolita de masa para pozol. Si la petición son de otra índole, como el solicitar bienes materiales, sanar de una enfermedad, dejar la borrachera, entre otras, se ayuna hasta trece días.

¹²⁰ Traducción: *taa nichimal ch'ul ba, taa nichimal ch'ul sat kajval, chi likbatel, chi totsbatel*.

¹²¹ Es necesario aclarar que nuestro análisis es en plural, sin embargo *likbatel* y *totsbatel* son singulares. Al pluralizar estos dos verbos quedaría *likikbatel* y *totsikbatel*.

¹²² Traducción: *ba jvok' ti nae, ba jvok' ti k'ulebale kajval*.

María”¹²³. Asimismo, podemos decir que los pedidores de la muchacha toman la figura de enemigos de la unidad familiar. Aquí se comprende que en ocasiones los padres de la muchacha no acceden a atender la petición y prefieren no abrir la puerta de su casa. En casos extremos poco le ponen importancia si las inclemencias del tiempo fueran adversas.

Es un común denominador que las muchachas en el momento de juntarse tengan una edad de entre trece a quince años y los muchachos de entre quince a dieciséis años. En estas edades se puede decir que todavía están en estado de inocencia y virginidad. He aquí la justificación de la prohibición categórica de tener relaciones de noviazgo antes de unirse como parejas. Ante la complejidad del proceso ritual que implica obtener la gracia de tener pareja, Pozas Arciniega refiere que en Chamula:

En la elección de cónyuge toma la iniciativa el hombre, elección que debe ser aprobada por los miembros de su familia; en algunos casos, la mujer participa en la elección, o al menos, tiene el derecho de aceptar o rechazar la elección hecha por el hombre, siempre de acuerdo con sus familiares. De cualquier manera que sea, el matrimonio en Chamula requiere el arreglo previo de las familias de los futuros contrayentes. El arreglo entre las dos familias para un matrimonio se hace mediante la intervención de un individuo ajeno a ellas (1977: 130).

Desde que Pozas llevó a cabo esta investigación han pasado aproximadamente sesenta años. En el sentido diacrónico las prácticas de pedida de la pareja han cambiado de matiz. Si partimos de la premisa que ir a dividir la casa y el hogar de manera tácita conlleva conductas adversas que pueden provocar enemistad temporal en ambas familias. Aquí cabe hacer la siguiente pregunta, ¿quién es el que causa divisionismo en el hogar?, desde la perspectiva religiosa, el que causa divisionismo es el enemigo: el diablo, por utilizar a hombres y a mujeres para cometer actos de maldad. Es así como los pedidores de la muchacha, sobre todo el *jak'ol*, se ve obligado a elaborar un buen discurso ritual para convencer a los padres de la muchacha. Esta forma de práctica es análoga en todas las culturas mesoamericanas. Es un elemento fundamental de los así llamados procesos identitarios ancestrales y actuales.

En la primera parte del **cuarto momento** de este discurso ritual se aprecian vocablos genéricos usuales en todo tipo de discurso; por ejemplo, “semilla y sembradío”; así como el concepto de “cara

¹²³ En estos tiempos de cambio, los movimientos feministas han llegado a señalar que los padres ponen en venta a sus hijas, asignándole un valor económico. A un padre de familia de San Juan Chamula se le cuestionó acerca de esta venta de muchachas, el cual respondió: “nunca he visto en el mercado vender muchachas. Lo único que los padres hacen es pedir una cierta cantidad de dinero para poder recuperar un poco lo que se ha gastado desde que la niña nació. Con ello se evita que los padres del muchacho gasten más dinero en fiestas y regalos”. En Larráinzar no se practica este tipo de pago a las muchachas ni antes, ni ahora.

y rostro sagrados”. La segunda parte hace referencia de los favores que se le solicita a apóstol San Andrés. Las expresiones “acompañámelo, hazlo tu vecino”, implica la presencia intangible de la *otredad* del santo, mientras el *jak’ol* y los padres del muchacho inician la primera fase de la pedida de la muchacha. Este paralelismo tiene significados idénticos; presentan como definición acompañar y avvicinar “a mi lodo, a mi cuerpo”; si ellos solicitan esta protección del santo es porque saben que su integridad física corre peligro; por lo mismo que van a causar un daño irreversible a la familia, y, por supuesto, la reacción de enojo y de molestia de los padres de la muchacha son justificables; sin embargo, ellos saben que el daño que puedan causar no se puede evitar. Es parte de una necesidad natural como seres humanos compuestos de carne, lodo y cuerpo; además, sólo así puede tener continuidad la vida.

Comenzamos a analizar y a descifrar los significados rituales que se presenta en el **quinto momento** de este discurso matrimonial. Lo que se le solicita a apóstol es su protección ante la posible reacción adversa de los padres de la muchacha. Sólo con la intercesión de apóstol puede ser evitado. En casos más extremos podemos encontrar que apóstol puede proteger, a los *jula’aletik*, “visitantes”, o *jak’oletik*, “pedidores”, de regaños o golpes del padre de la muchacha. De esta reacción adversa se puede derivar la metáfora del “calor” planteada por Gossen (1979), en el que se dice *mume xk’ak’u’m ja vo’on*, “que no se caliente tu corazón”. Las posibles reacciones de los padres de la muchacha se sintetizan en estas frases: “que no sean habladorías, que no sean burlas”¹²⁴. Dos palabras sintetizan esta frase: *aleluk* y *na’leeluk*. La primera se deriva del verbo intransitivo *alel*, “decir”; para este contexto de análisis, puede entenderse desde un amplio campo semántico. Así puede significar “chisme, crítica, murmuraciones, habladorías”, entre otros. La segunda es un vocablo que se deriva del verbo transitivo *na’leel*, “burlar”, mientras que el sufijo *uk* es perfectivo que indica “también”. Por eso, en las súplicas del *jak’ol* se trata a los padres de la muchacha como “a tu semilla, a tu sembradío”.

Desde lo diacrónico y sincrónico vemos que estas palabras tienen un significado semántico y conceptual bastante complejo, pues se ubican en un tiempo antiguo y otro nuevo. Recordemos lo que hemos dicho, “las primeras semillas y los primeros sembradíos” fueron los que habitaron este *Gran tiempo* mesoamericano; sin embargo, si consideramos el testimonio del *jnakanvanej* Manuel Díaz Pérez, menciona que estos tipos de rituales matrimoniales comenzaron su decadencia desde hace cincuenta años; pero los géneros discursivos rituales actuales siguen teniendo la misma importancia cosmogónica y ritual, como antaño. Los padres de la muchacha —por lo menos durante

¹²⁴ Traducción: *Ti mu me aleluk, mu me na’leeluk*.

el tiempo que dura la pedida— alcanzan un alto estatus social, pues se les trata con el más alto respeto y estima como poseedores de un *ch'ulel* genuino y completo —aunque no siempre sucede así—, aquí encontramos suficiente justificación cuando los padres del muchacho y el *jak'ol* adoptan una actitud de humildad ante tal petición. La edad cronológica de los padres de la muchacha no tiene mayor importancia; pues se les habla con la misma carga ritual; por el contrario, la edad del *jak'ol* sí tiene mucha importancia, pues de la edad se deriva la amplia experiencia y conocimiento suficientes de los discursos matrimoniales.

Además de que debe tener una edad bastante mayor también debe poseer un *ch'ulel* completo y genuino. ¿Por qué en las invocaciones del *jak'ol* a apóstol no se menciona al muchacho? El muchacho todavía no cuenta con la edad y conocimiento suficientes para este complejo ritual; además, porque no tiene la posibilidad de acercarse a la muchacha para declararle su amor. En la cultura zinacanteca, Collier —como ya hemos citado en párrafos anteriores— coincide en afirmar que “(...) La muchacha misma no toma parte en todo el procedimiento; todo su destino está temporalmente en manos de su padre. Ella y su futuro marido pueden ni siquiera conversar; cada uno de ellos debe permanecer con sus propios parientes y la muchacha debe mantener la mirada baja (...)” (*op. cit.*, p. 239). Antaño, dichas prácticas determinaron un *lekilal kuxlejal* y un complejo proceso identitario que aún sigue vigente.

Las evidencias de lo anterior, están en las pocas separaciones entre parejas o “divorcios”. En aquellos tiempos era muy común ver a una pareja de ancianos caminar juntos. Un elemento fundamental de este *stalel kuxlejal* que no debe pasar desapercibido es: “el anciano o el hombre siempre caminaba por delante y la anciana o la mujer por detrás, a unos cinco metros de distancia aproximadamente”. No es porque el hombre adopte una actitud machista, sino porque el hombre es quien protege a la mujer de los peligros, y por lo mismo que los caminos son muy estrechos.

Entendiendo el contenido de este **sexto momento** del discurso, decimos que se le solicita a apóstol su protección en estos momentos de trance. Hay un paralelismo entre los vocablos *k'ope* y *lo'ile*, “discurso y plática”. Estas dos palabras idénticas indican el primer intento de acercamiento a los padres de la muchacha. Los discursos y pláticas que pronuncia el *jak'ol* están cargados de muchos simbolismos porque de allí depende el inicio de un nuevo *lekilal kuxlejal*. Incluso el vocablo *k'op*, citado en el capítulo anterior, ya contiene un significado polémico, como “pleito, riña, guerra, discusión”, entre otros. Así, vemos que los discursos rituales corresponden a tiempos antiguos.

Sobre el tema *k'op*, Gossen argumenta que “La auténtica narrativa antigua (*bats'i antivo k'op*) es un género que relata los acontecimientos verídicos del antiquísimo pasado. No se establece ningún periodo definido de separación entre los sucesos de la auténtica narrativa reciente y los de la auténtica narrativa antigua. Los lapsos de tiempo comprendidos son relativos” (1979: 185). Gossen plantea que los discursos rituales se mueven en un tiempo y espacio diacrónicos y sincrónicos. Se le solicita licencia a apóstol para que este momento difícil transcurra “sobre tu rostro sagrado florido, sobre tu cara sagrada florida”¹²⁵. En términos metafóricos, entendemos que antes de caminar hacia la casa de la muchacha se pide que sean amparados y vigilados por el rostro y cara sagrados de apóstol; no podían partir sin la protección éste.

Las tres líneas continuas del sexto momento del rezo repiten la palabra *vokoluk*, *vokolme*. *Vokol* viene del adjetivo “difícil”, sin embargo, en este contexto ritual significa “favor”. Por eso en toda súplica es redundante, pero solo haya sentido si se complementa con los sustantivos *tot* y *kajval*, “papá y dueño, Señor”. Apóstol San Andrés es la deidad por definición cuya función es la de “papá-mamá, protector, Señor y dueño del pueblo”. En estas mismas líneas encontramos dos vocablos: *va'lan* y *tek'lane'uk*. Implican dos acciones similares que se le solicita a apóstol. En primer lugar *va'lan* viene del imperativo del verbo “párate”. *Tek'lane'uk* viene del imperativo del verbo *tek'lan*, “plántate”. Si vemos su significado conceptual y semántico podemos establecer una analogía con los árboles.

En el español común decimos que el árbol está plantado; se dice *tek'el*; entonces, apóstol representa la figura de un árbol, más si se trata de un árbol grande y frondoso difícilmente puede ser arrancado y removido por un viento tempestuoso. Así es su poder y grandeza. Al reconocer su poder el *jak'ol* implora *chi'inbunme* y *lak'inbunme*. La primera se deriva del verbo transitivo e infinitivo *chi'inel* “acompañar”. La segunda es difícil encontrarle una traducción literal. Sin embargo, podemos entender que *lak'in* viene del sustantivo *lak'na*, “vecino”; de esta manera podemos deducir que la acción de apóstol es que el *jak'ol* suplica que “mi carne, mi lodo y mi cuerpo” tengan como compañía y vecino cercanos a este santo *jkaxlan*; por eso se le pide que se pare y se plante a sus espaldas y a sus lados de manera inseparable.

Si partimos de la idea de Gossen acerca de las antiguas palabras, el contenido de este **séptimo momento** tiene una esencia ritual análoga. El *jak'ol* se remonta a tiempos ancestrales que se pierden en el tiempo imaginario. La petición “así me lo acompañas, así me lo haces tu vecino, a mi lodo, a

¹²⁵ Traducción: *taa nichimal ch'ul ba*, *taa nuchimal ch'ul sate*.

mi cuerpo, Señor”¹²⁶, es un recordatorio que se le hace a apóstol San Andrés para que haga lo mismo con su lodo y con su cuerpo. En apartados anteriores de este mismo capítulo hemos señalado que las primeras semillas y primeros sembradíos gozaron de un privilegio *sui generis* de la protección de éste, por eso se repiten: “como bien que me lo acompañaste, como bien que me lo hiciste vecino, a tu primera semilla, a tu primer sembradío, Señor”. Parece ser que los primeros moradores de este *Gran tiempo* gozaron de grandes privilegios, en contraste con lo actual.

Cuando se menciona *jelavemik*, *p’asujemik*, tiene dos connotaciones casi similares. Por un lado *jelavemik* se traduce como “se adelantaron”. Por otro lado, *p’asujemik* se traduce literalmente como “cruzaron”, pero en este análisis tiene el mismo significado: “se adelantaron”. Normalmente los animales monteses cruzan el camino, mas no andan en el camino. Esta acción que hacen los animales es momentánea, pues el camino es para que las personas anden en él; estos dos vocablos se ubican en un mismo campo semántico porque ambos tienen una misma connotación: “se adelantaron y cruzaron o se adelantaron bajo la sombra de apóstol San Andrés”. Estos primeros habitantes de Larráinzar son los *totil me’iletik* de aquella época inmemorial. La fusión de tiempo y espacio es una de las características principales de estos géneros discursivos rituales; como lo plantea Gossen, corresponden a un antiquísimo pasado que no encuentra ningún periodo definido de separación entre los sucesos de la narrativa reciente. Es decir, los lapsos de tiempo comprendidos son relativos porque tanto lo antiguo como lo reciente se mueven en la diacronía y en la sincronía. Con ello, se repite de nuevo “a tu semilla, a tu sembradío”.

Finalmente, el **octavo momento** termina con una solicitud del *jak’ol* ante apóstol: “que no me encuentre con lo que es y que no me encuentre con lo que no es”¹²⁷, son ruegos relativamente contrastivos; por un lado, ¿cómo es posible que el *jak’ol* le pida a apóstol que no se encuentre con lo que es? “Lo que es”, precede un acontecimiento positivo que, al parecer, favorece a los pedidores. En este proceso adverso el *jak’ol* no intenta sacar provecho o ventaja de la posible debilidad de los padres de la muchacha. Ellos prefieren, antes que todo, adoptar una actitud de humildad y de respeto. Por otro lado, la evocación se inclina a que no se encuentre con “lo que no es”. Es una actitud con posturas dialógicas del *jak’ol* y los padres del muchacho. Este dialogismo se aplica en la búsqueda del complemento de aquella “cara y rostro incompletos”. Dicho en términos llanos, el *jak’ol* no quiere el mal de los padres de la muchacha, pero tampoco quiere el mal de él ni de los padres del muchacho.

¹²⁶ Traducción: *jechme xa chi’inbun, jechme xa lak’inbun ti kach’elale ti jtakupale.*

¹²⁷ Traducción: *Mume jta ti jeché, Mume jta ti mu jechuke.*

Desde tiempos inmemoriales, el Sol es *jch'ul totik*; pero con la inmersión de la religión católica adquirió otro matiz; ahora, es a apóstol a quien se le nombra *jtot*, en singular, o *jtotik* en plural. De acuerdo con el testimonio de Lucas Díaz Díaz, experto en los discursos rituales —ya citado anteriormente—, antaño al Sol se le decía *jch'ul totik*, “nuestro padre sagrado”; según él, es por la falta de conocimiento de la existencia de un Dios único. Ahora se le reconoce nada más como *k'ak'al*, “día”. No obstante, a apóstol ha ocupado la figura de *kajval*, “mi dueño”. Por eso se repite “Que tú eres mi padre, que tú eres mi dueño o Señor”¹²⁸. Tanto *jtot* como *kajval* tienen los mismos atributos, pues el *jak'ol* le solicita “no me lo abandones, no me lo dejes a mi lodo, a mi cuerpo”¹²⁹. Esta relación sagrado/profano es la que distingue todo discurso ritual, y un rasgo característico es que todo lo sagrado, como Sol, apóstol y *kajvaltik*, consume esencias; y los humanos, sustancias o materia.

Este género discursivo, así como los otros discursos rituales, está cargado de una serie de lenguajes metafóricos y con un alto contenido conceptual, epistemológico y semántico. Son conocidos como *vo'ne k'op-lo'il*, “antiguo discurso-plática”. Como apuntan los expertos, estos lenguajes antiguos han dejado de practicarse. Se puede decir que ahora ya son acervos culturales intangibles. La frase “no puedo vivir con solo la mitad de mi cara y rostro”, representa aquellas antiguas palabras que marcaron claramente aquel proceso identitario. En síntesis, cuando el muchacho encontraba su mujer, también encontraba aquella parte perdida de su cara y rostro; o como diríamos en términos coloquiales: “encontraba su media naranja”. Desde la opinión de los ancianos, los valores han cambiado, los jóvenes de ahora “ya se enamoran y se ponen de acuerdo para iniciar una relación al margen de los valores sociales propios”. Ya no toman en cuenta la opinión de sus padres. En la mayoría de los casos, los padres se enteran de esta relación sólo porque la muchacha ya está embarazada. Sin embargo, como testimonia Estela López, las nuevas formas de buscar “pareja-compañera”, rompen las normas compartidas por la misma comunidad de antaño.

5.3. El discurso ritual en la salud y en la enfermedad

En el ámbito de los discursos médicos y en los discursos rituales en general se hacen mención de tres protectores y/o destructores ancestrales que son propios de la herencia mesoamericana, y a un grupo que es el resultado de una fusión de la religión católica. En los rezos de los *j-ilvanejetik* se

¹²⁸ Traducción: *jo'ot me jtot, jo'ot me kajval*.

¹²⁹ Traducción: *mu xa viktibun, mu xa komtsanbun ti kach'elale, ti jtakupale*.

repiten de manera constante los “padres y madres”, los *yajval balumil*¹³⁰ y las imágenes católicas¹³¹. Bastante se ha dicho que los *totil me'iletik* son los primeros padres y madres que habitaron el suelo-Tierra. Sin embargo, ahora desempeñan una función central como protectores. Desde esta perspectiva se cree que ellos habitan en los cerros próximos y lejanos a Larráinzar considerados *ch'iebal*, “lugar de crecimiento”. Siendo protectores también fungen como vigilantes para que cada hombre y mujer se conduzca a una mejor vida llamada *lekilal kuxlejil*. Si uno de estos yerra en el camino se encargan de corregirlo mediante enfermedades sobrenaturales; y son los *j-ilvanejetik* quienes se ocupan de restaurar la salud del infractor.

Otro de los “protectores” que se mantiene actualmente —ya dicho en el capítulo anterior— es *yajval balumil*, pues éste tiene dos atributos: negativo y positivo. En el lado positivo se cree que este personaje tiene la capacidad de otorgar bienestar material a todos aquellos que se acercan a él. Estos favores tienen su lado negativo, pues dichos favores otorga de manera condicional que no lo sujeta a discusión. Condiciona al solicitante que al morir el *ch'ulel* va a ir a pagar en la cueva donde mora en calidad de mozo. Es un pago que dura para toda la eternidad. La gente cree que este personaje de representaciones multifacéticas personifica, en esta Tierra, al *pukuj*, “diablo”. Incluso en la narrativa oral se le conoce como *semet pixol*, “sombbrero de comal o sombrero”. Se cuenta que antes de cerrar el contrato plantea una pregunta al peticionante: ¿quieres morir en la mañana, al medio día o en el atardecer? En esta pregunta van implícitos tres momentos de la muerte. Si este incauto responde “en la mañana”, significa que morirá joven. Si contesta “al medio día” quiere decir que morirá siendo ya un adulto maduro. Si la respuesta es “en el atardecer” morirá ya siendo muy anciano. Esta muerte tardía hará que tenga mucho tiempo para disfrutar la riqueza recibida.

Sobre este mismo personaje, Vogt refiere que en Zinacantán habita en “(...) cualquier sitio geográfico, grande o pequeño, puede tener una abertura en forma de cueva caliza (...) generalmente se le retrata apreciándolo y comportándose como un ladino, especialmente como un ladino grande y gordo que posee mucho dinero y gran número de vacas, mulas, burros y gallinas” (1966: 91). Por su parte, Gossen coincide en apuntar que en Chamula “(...) tiene muy mal carácter, representándosele a veces como un ladino obeso y rico, y puesto que se cree que controla las lluvias, el trueno y el relámpago, es muy peligroso despertar su cólera. Provocar su ira podría causar una sequía, y hasta podría incitarle a comprar al espíritu animal compañero de una persona, para hacerle daño y, por

¹³⁰ Véase *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya tzotzil* de Ulrich Köhler (1995: 18-20).

¹³¹ Véase “Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea” y “Los H'iloletik: organización y funciones del chamanismo en Zinacantán” de Evon Z. Vogt, en: *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas* de Evon Z. Vogt (editor) (1966: 88-96 y 113-128).

extensión, perjudicar al dueño animal” (*op. cit.*, p. 120). Cuando el *ch’ulel* de un incauto queda atrapado en poder de este personaje misterioso, el *j-ilvanej* tiene que hacer un rito curativo bastante complejo llamado *alvokol*, “pedida de favor”.

Con la llegada del catolicismo en el siglo XVI, las imágenes católicas han ocupado un lugar preponderante en todos los discursos y rezos ceremoniales. Las invocaciones a los santos se hacen de manera jerárquica. Se menciona en primer término a apóstol San Andrés Primero y Segundo. Recibe mayor honra y respeto por ser el patrono del pueblo, y porque también se le considera *yajval lum*, “dueño del pueblo”. Cada rezo y/o discurso siempre inicia con estas frases: “primer hombre sagrado, primer *jkaxlan* sagrado” y “segundo hombre sagrado, segundo *jkaxlan* sagrado”¹³². A pesar de que las imágenes son predominantemente católicas, en los discursos no se les otorga los atributos como tal, puesto que se observa y se escucha una mezcla con la mesoamericana. No obstante, tanto el apóstol como las otras imágenes han ocupado todos los espacios ceremoniales anuales. Sobre el señalamiento que hemos hecho —los atributos católico/mesoamericanos—, Vogt coincide con nuestro aserto al aseverar que en Zinacantán, el “(...) catolicismo no es el apostólico romano. Cuatro de estas temporadas han revelado que las concepciones y rituales católicos de los zinacantecos son sólo una parte pequeña de su sistema religioso complejo y vital” (*op. cit.*, p. 88). Desde mi propia perspectiva podría decirse que se da una fusión entre lo católico y lo mesoamericano, por cuanto —en términos etnográficos— es difícil distinguir lo uno y lo otro.

En la región de Los Altos de Chiapas y en Larráinzar, como contexto de investigación etnográfica, Holland hace referencia de manera fehaciente —en su obra *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*, salida a la luz en 1963— de un personaje relativamente extraño llamado *vaxakmen*. Paradójicamente, en los discursos y rezos rituales actuales de los *jnakavanejetik*, *j-ilvanejetik* y los otros expertos en estos tipos de discursos no se hace mención de este personaje¹³³. Sin embargo, a él se le atribuye la creación del mundo—según Holland—, además de que se cree que él sostiene las cuatro esquinas del mundo o *balumil*. Tanto Holland en Larráinzar (1963) como Vogt en Zinacantán (1966) coinciden que *vaxakmen* es el cargador y sostenedor del mundo de acuerdo con los cuatro puntos cardinales. En la terminología *bats’i k’op* de Larráinzar se le llama *jkuch vinajel/balumil*, “cargador del Cielo y de la Tierra”. Es preciso recordar que tanto Holland como Vogt son contemporáneos, tanto en edad como en sus trabajos de investigación. Ambas investigaciones

¹³² Traducción: *sba ch’ul vinik, sba ch’ul jkaxlan, xchibal ch’ul vinik, xchibal ch’ul jkaxlan*.

¹³³ En una entrevista que sostuve con el *jnakavanej* Manuel Díaz Pérez, el pasado 2 de mayo de 2013, señaló que su difunto padre Agustín Díaz Gómez comentaba de este personaje atribuyéndole los mismos atributos que comenta Holland, sin embargo, señaló “No tengo mucho conocimiento de *vaxakmen*, actualmente, ya casi nadie habla de esto, porque ha perdido su importancia”.

tuvieron lugar hace poco más de cincuenta años, por lo que sus informantes fueron otros y las prácticas culturales de ambos municipios han sufrido cambios significativos.

Entre las investigaciones de Holland y Vogt y mis propias investigaciones etnográficas hay una distancia temporal bastante importante. Posiblemente sea la justificación antropológica de que *vaxakmen* ya no aparezca en el escenario discursivo ritual actual. Asimismo, Köhler descubrió que entre los de San Pablo Chalchihuitán *vaxakmen* ocupa un espacio significativo; pero no descubrió su origen etimológico de este concepto mitológico. Köhler coincide con Holland y Vogt al apuntar que “(...) sus aspectos más importantes son los de un creador y un sostenedor del mundo. (...) se le invoca tanto en las aflicciones diarias como en ceremonias mayores, y es una figura importante en los mitos nativos. (...) Su lugar de residencia es indeterminado (...) que se encontraba *ta yibel vinajel*¹³⁴, “junto a las raíces del cielo”, es decir, en el horizonte” (*op. cit.*, pp. 14 y 15).

No existe una sola representación de estos antiguos protectores; sin embargo, su carácter dual es claro. Para distinguir los niveles de importancia basta establecer un orden taxonómico. De entrada distinguimos rasgos de corte diacrónico y sincrónico; así como lo ancestral y lo actual. A los *totil me'iletik* les corresponde cuidar sus genealogías que habitan la actual Tierra; y se cree que ellos fueron los primeros habitantes de aquella Tierra lejana llamada *vo'ne balumil*. Es así como en los momentos de enfermedad del cuerpo y del *ch'ulel* intervienen —después de que el *j-ilvanej* haya realizado los rituales curativos— para que el enfermo recobre su salud. Es frecuente que sus intervenciones vayan en contra de las fuerzas negativas del “dueño de la Tierra”, pues se tiene la creencia de que él se encarga de atrapar el *ch'ulel* de las personas cuando éstas invaden su territorio. En el plano terrenal las imágenes católicas, sobre todo apóstol, actúan para que todo acto maléfico le sea quitado, pues como se ha dicho en el capítulo dos, cuando se violan las leyes divinas trae como consecuencia el *mantal*, “corrección”. Es así como los *totil me'iletik* descargan su cólera.

5.3.1 *J-ilvanej*: El médico tradicional

El *j-ilvanej* desempeña un papel único e intransferible en Los Altos de Chiapas y, particularmente, en Larráinzar. Considerando su origen etimológico, *j-ilvanej*, y su respectivo plural *j-ilvanejetik*, se deriva del verbo infinitivo y transitivo *ilel* o *sk'elel*, “mirar, ver u observar”. El prefijo */j/* funge como agentivo. El infijo *vanej* de “hacer algo” o “quien se ocupa de algo”, por ejemplo *jpoxtavanej*, “el que cura”; *jchanu'mtasvanej*, “el que enseña”; *jkoltavanej*, “el que ayuda o

¹³⁴ Recordemos que el libro de Köhler fue escrito, en su primera edición en alemán, en 1977, y por supuesto adoptó un alfabeto distinto al actual, por lo que he obviado la escritura original del *bats'i k'op* empleando el alfabeto actual. En vez de *Winahel* es *vinajel*.

liberta”, entre otros. Entonces *j-ilvanej* quiere decir “el que mira o ve”, y es sinónimo de *jk’elvanej*, “el que observa”.

Al hablar de Zinacantán, Vogt presenta cierta coincidencia con nuestro análisis etimológico y semántico. Dice que la palabra *j-ilol*¹³⁵ viene de la raíz “(...) -il que significa “ver”; así por ejemplo, *j-ilol* quiere decir “vidente”. (...) sólo los *j-iloletik* poseen la facultad de ver a los dioses y de comunicarse directamente con ellos, por lo que constituyen el importante lazo que liga a los zinacantecos comunes con los dioses en cualquier ceremonia que exija el intercambio de bienes y servicios con ellos” (*op. cit.*, pp. 139-140).

A partir de esta complejidad semántica, el *j-ilvanej* es el único responsable y autorizado por *jtotik* y por los *totil me’iletik* para pronunciar ese conjunto de palabras que forma parte de los rituales de curación de las enfermedades naturales del cuerpo y sobrenaturales, o sea del *ch’ulel*. Como lo dice Vogt, “se considera que los *j-iloletik* poseen poderes especiales para recobrar de las manos del *yajval balumil* (el dueño de la Tierra) las partes perdidas de un *ch’ulel* (...)” (*ibidem*: p. 118). En los discursos rituales el *j-ilvanej* hace uso de los paralelismos y/o de los dobles empleados por Haviland y Becquelin-Becquey. En estas clases de rituales siempre están presentes los conceptos de salud y de enfermedad como elementos fundamentales de la dualidad en el lenguaje. Este conjunto de vocablos es lo que he llamado *nichimal k’op*, por lo mismo que sólo quedan reservados para los *j-ilvanejetik*, cuyos atributos o dones son otorgados por *jtotik* con el fin de curar las enfermedades de sus coterráneos que pertenecen a su misma “semilla”. Con este cometido entendemos que la función de *j-ilvanej* no es nada sencilla. Esta máxima que yo construí “Los *j-ilvanejetik* nacen, no se hacen” comprueba que el don procede de lo alto. Desde muy niños comienzan a tener sueños raros y reveladores. No atender a tiempo estas ordenanzas acarrea consecuencias bastante difíciles. Según las experiencias vividas por Bartolo Ruiz Hernández (Véase anexo 2. Fotografía 23), antes de fungir como *j-ilvanej*, se comprueba nuestro argumento.

Desde pequeño recibí el don de *j-ilvanej*. Tenía seis años cuando comencé a tener sueños acerca de cómo curar a los enfermos. En mis sueños vi venir a un hombre y a una mujer para hablarme y a decirme. Me mostró flores, velas. Así recibí el don de *j-ilvanej*. Después vinieron dos personas: un hombre y una mujer. Vinieron desde lo alto, de donde sale el sol. Ellos vinieron a llevarme hacia arriba. Allí arriba había una casa, al parecer era el cielo. Me mandó a llamar al Maestro. Me dijo que tenía que comenzar a

¹³⁵ Se ha obviado del texto original de Vogt *h?ilol* y *h?iloletik* porque en este trabajo empleo el alfabeto actual del *bats’i k’op*, del cual no figuran la *h* ni el signo */?/*.

ser *j-ilvanej*. El Maestro me dijo “tú vas a quedar como sustituto de tu abuelo. Vas a curar a toda la gente, hombres, mujeres y niños. Vas a curar todas las enfermedades. Yo te mostraré todos los medicamentos”. Me mostró todo tipo de plantas medicinales. Mis sueños eran casi todas las noches. La enfermedad que tiene el paciente nadie me lo dice, yo mismo la detecto en la sangre.

Una facultad fundamental es la capacidad de ver la enfermedad través del pulso del paciente. Como testifica Bartolo Ruiz Hernández, “(...) nadie me lo dice, yo mismo la detecto en la sangre”. En otra entrevista que se le hizo, señaló: “si el pulso del paciente es muy óptimo, allí se ve de forma clara el tipo de enfermedad o la figura de la persona que está haciendo el daño”. Para corroborar lo anterior, leamos un testimonio tseltal sistematizado por Harman “(...) quien, escuchando los latidos del enfermo, podía determinar si la enfermedad se debía a la hechicería, a la pérdida del alma, a causa de algún susto, a la voluntad de los dioses, o a alguna otra razón aceptada como categoría de causalidad de las enfermedades nativas” (1974: 81). Diferentes espacios, tiempos y culturas, aunque tienen coincidencia en las afirmaciones de estos tres personajes: Ruiz Hernández, Harman y Eliade, respectivamente. En el lenguaje común y cotidiano la expresión “nadie me lo dice” hace referencia justamente desde nuestra condición de carne y lodo. Sin embargo, en los momentos de éxtasis y de relaciones sagrado/profano los *j-ilvanejetik* reciben estos tipos de dones y facultades.

En este testimonio vemos que la relación del *j-ilvanej* con el *otro* es clara. Esta noble labor no es producto de una casualidad o de una decisión azarosa del postulante. Es la voluntad de aquel ser invisible cuyas manifestaciones sólo suceden durante los sueños. Para no prestarse a confusiones, la orden que recibió Bartolo Ruiz Hernández “tú vas a quedar como sustituto de tu abuelo” no indica que este don se pueda heredar a voluntad del *j-ilvanej*, como se puede heredar una casa, un terreno, o alguna otra cosa material. Esta manera de heredar¹³⁶ solo se da cuando existe una relación directa con lo sagrado y con lo profano —tal como lo apunta Eliade—; este especialista en las religiones expresa que el evento sucede en momentos de éxtasis. Esta justificación teórica se corrobora con la versión de Bartolo Ruiz Hernández al reconocer que el don es imposible que otra persona lo aprenda como se suele aprender cualquier oficio terrenal. El mismo Eliade apunta:

Los chamanes son “elegidos”, y como tales tienen entrada en una zona de lo sagrado, inaccesible a los demás miembros de la comunidad.

LAS ENFERMEDADES (*sic*), los sueños y los éxtasis (...) son otros tantos medios de acceso a la condición de chamán. En ocasiones estas singulares experiencias no significan otra cosa que una “elección” venida de lo alto y no hacen más que preparar al candidato para nuevas revelaciones. Pero,

¹³⁶ Los testimonios hablan por sí solos: el don de *j-ilvanej* es intransferible y vitalicio.

casi siempre, las enfermedades, los sueños y los éxtasis constituyen por sí mismos una iniciación; esto es, consiguen transformar al hombre, profano de antes de la “elección” en un técnico de lo sagrado (1976: 24 y 45).

El complejo proceso de adquisición del don de *j-ilvanej* implica necesariamente una comunicación con lo alto. Como le llama Eliade, sucede un momento de éxtasis de lo mundano para entrar en contacto con lo sagrado. Tanto Bartolo Ruiz Hernández como el estudio de Eliade presentan coincidencias; no obstante que pertenecen a dos espacios temporales y espaciales completamente distintos. En los ritos curativos, llamado *alvokol*, el mismo *j-ilvanej* perfecciona su habilidad en el lenguaje y en los discursos; es decir, dichos lenguajes sólo se formulan de forma oral pues ya los ha aprendido de memoria. Es así como se pone en contacto directo con los seres que protegen y custodian la vida de los pacientes.

Parafrasear una parte del gran abanico del corpus testimonial de Bartolo Ruiz Hernández descubrimos que en sus sueños recibe aquellas revelaciones oníricas de los *totil me'iletik* y de apóstol San Andrés; pero es muy ocasional comunicarse con el “dueño de la Tierra”. Sólo en el rito curativo para sanar el *komel* —más adelante veremos— el *j-ilvanej* pide la intervención de los “padres y madres” y de apóstol, así como de las otras imágenes para rescatar el *ch'ulel* del paciente. Es posible que haya quedado atrapado en algún espacio “encantado o vivo”. Entonces, tanto el *j-ilvanej*, los “padres y madres”, como las otras imágenes, exigen y reclaman al “dueño de la Tierra” la liberación del *ch'ulel* del enfermo.

5.3.2 Chamell/ipajel/lajel: El concepto de enfermedad

No existe una equivalencia en términos de significados en los conceptos *chamel* e *ipajel*. Como hemos constatado en el segundo capítulo, las lenguas mayas, particularmente el *bats'i k'op*, tiene una extensa riqueza conceptual y semántica. Encontrando la raíz etimológica, *chamel* es un sustantivo cuyo significado es enfermedad, en contraste con el verbo *ipajel*, “enfermarse”. Este último, forma parte de la condición natural del hombre y de la mujer en su condición de carne, lodo y cuerpo. Sin embargo, *chamel* representa significados muy relativos y análogos. Las frases que se pronuncian en un velorio, en señal de luto, representan una contextualización de *chamel*. *Ji chamxa li mol j-Antune*, “Don Antonio ya se murió”. Si lo usamos para expresar de alguien que ya se va a morir *ta xchamxa li tsebe* “la muchacha ya se va a morir”. *Ji tsake ta chamel li maruche*, “A María le agarró una enfermedad”.

Notemos que en las expresiones anteriores se usan las raíces sustantivas y verbales *cham*. Aparentemente no se observa una diferencia. Sin embargo, en el lenguaje común del español representan significados opuestos. Para referirnos específicamente a la muerte, presento otro vocablo: *lajel* “terminar o acabar”. Cuando alguien fallece se dice *ji laj* “se terminó o se acabó” lo que coincide con *lajebal* o “morada de los muertos o donde se termina todo”. Aquí distinguimos que *lajel* es exclusivo del verbo en infinitivo morir, en cambio, *chamel* es el sustantivo enfermedad. Es usual el vocablo *chamel* —como veremos a continuación— cuando nos referimos a la muerte, por su raíz verbal *cham*, no obstante, sólo tiene sentido semántico cuando se usa en una oración completa en tiempo pasado y futuro, como en el ejemplo anterior.

En el español, el sustantivo enfermedad tiene su propio significado conceptual y semántico. Por otro lado, el verbo intransitivo “morir” solamente es una consecuencia fatal si no se atiende a tiempo la primera. El campo semántico y raíz etimológica de enfermedad y morir corresponden a diferentes contextos de uso. Tanto el *bats’i k’op* como el *bats’il k’op*, “tsotsil y tseltal” respectivamente, emplean la misma raíz verbal y sustantiva. Haviland y Laughlin presentan coincidencias en sus investigaciones y apuntan que *cham* es el verbo intransitivo de morir. Esta acción puede recaer en una persona o en un animal. Como sustantivo, *chamel* es la enfermedad o la muerte. Veamos por ejemplo que *jchamel* es un agentivo: el enfermo o el paciente. En Cancuc Pitarch determina que: “(...) en una perspectiva indígena tratar la enfermedad equivale a tratar la muerte. En lengua tzeltal [o en tsotsil] «enfermedad» es *chamel*, cuya raíz —*cham*— significa morir; *cham* es alguien que ha muerto. La enfermedad forma parte de un proceso gradual de defunción corporal cuyo final, sino se revierte, es lo que se llamaría en español «muerte». (...) En suma, enfermarse es, literalmente, comenzar a morir; enfermarse es contraer muerte” (2003: 519).

Los estudios de Haviland y Laughlin son lingüísticos y el de Pitarch de corte antropológico; sin embargo, vemos que *jchamel* también suele fungir como adjetivo, por ejemplo, decimos: *li jchamel kereme*, “el muchacho enfermizo”. Veamos la diferencia entre *chamel* e *ipajel*. La expresión *ipajel* es un verbo intransitivo que indica el momento en que se contrae una enfermedad, o sea, enfermarse; por ejemplo, cuando una persona padece una enfermedad suele expresar *ipun*, “estoy enfermo”. *Ip*, “está enfermo”; *iptajek*, “está muy enfermo”; *ipot*, “estás enfermo”. Todas estas palabras conservan la raíz verbal y etimológica, *ip*. La diferencia está en que el acto de enfermarse puede ser reversible si el *j-ilvanej* interviene a tiempo. En este sentido, el enfermo aún no está pensando en la muerte; en cambio, lo que sigue después de *chamel*, “enfermedad”, es *cham*,

“murió”. Empero, aquí vemos que *cham* es un verbo conjugado en tercera persona; es alguien que ha muerto, o sea, murió. En cambio, *lajel*, es exclusivamente del verbo morir.

Para enriquecer nuestra visión semántica sobre *chamel* e *ipajel* se analizarán los significados de las palabras que se emplean en los principales discursos curativos. Un rezo¹³⁷ de mayor impacto es el que se pronuncia en el tratamiento de la enfermedad llamada *komel*. El fragmento que se presenta a continuación contiene los lenguajes especiales que el *j-ilvanej* usa para el tratamiento de *komel*. Para su mejor análisis se ha clasificado en seis momentos.

Rezo para tratar el *komel*

Primer momento

Ch'ul **jkoltavanej** kajval
 Ch'ul **jpoxtavanej** kajval
 Ta lekilxa ch'ul **kantela**
 Ta lekilxa ch'ul **limoxna** kajval

Ayudador, sagrado Señor
Sanador, sagrado Señor
 Por las hermosas y **velas** sagradas
 Por la hermosa **limosna** sagrada, Señor

Segundo momento

Oy a ch'ul **k'opik**
 Oy a ch'ul **mantalik**
Xkuchoj kajval
Yikatsinoj, **sk'u'inoj** kajval

Tienen su **asunto** sagrado
 Tienen su **castigo** sagrado
 Lo tiene **cargado**, Señor
 Lo tiene como **carga**, lo tiene **puesto**, Señor

Tercer momento

Ja' yu'un li' ta jk'anbe **skoltael**
 Li' ta jk'anbe **xpoxtael**
 Li' **xjituuj** komel
 Li' **xjilch'uj** komel

Por eso aquí le pido su **liberación**
 Aquí le pido su **sanidad**
 Aquí quede **desatado**
 Aquí quede **desenrollado**

Cuarto momento

Li' **tu'pchiuk**
 Li' **yamchiuk**, **yoch chiuk** sk'ak'al,
 Sikil, sjololal, sbakilal kajval
 Ja'me yu'un li' ta **xkikta** komel
 Ja'me yu'un li' ta **jkomtsan** komel
 Taa ch'ul **k'opike**
 Taa ch'ul **mantalike**

Aquí no más se **apague**
 Aquí no más se **calme**, se **alivie** su fiebre,
 Su frialdad, de la cabeza, sus huesos, Señor
 Por eso aquí **lo dejo**
 Por eso aquí **lo abandono**
 Sus sagrados **asuntos**
 Sus **castigos** sagrados

Quinto momento

Mu **sk'u'in-o**
 Mu **spok'in-o** kajval
 Mu me **xkuch-o** kajval
 Mu me **xikatsin-o**

Que no sea su **camisa** para siempre
 Que no sea su **ropa** para siempre, Señor
 Que no lo **cargue** para siempre, Señor
 Que no sea su **carga** para siempre

Sexto momento

Jo'ot no'ox **xkol** a vu'un

Solamente tú puedes **liberarlo**

¹³⁷ Este rezo y el que sigue son los que se pronuncian en la curación de *komel* y en la enfermedad del *ch'ulel* en voz del *j-ilvanej* Bartolo Ruiz Hernández. Trabajo de campo realizado el 2 de enero de 2002.

Como una advertencia al lector este rezo curativo es la parte importante de un *corpus* bastante extenso. Con la intención de acercarnos a su comprensión comenzaremos por descifrar los conceptos nodales que funcionan para el tratamiento de una enfermedad muy común entre los de Larráinzar. Esta enfermedad no es habitual entre la cultura citadina o de tipo europea. Si partimos de la premisa de la teoría dialógica y de la relación *yo/otro* comprendemos que desde tiempos antiguos los pueblos originarios o, en este caso, el de Larráinzar, han mantenido una relación intrínseca con el *otro* protector o destructor. Es un *stalel kuxlejaj* que está cargada de dualidades ontológicas. Asimismo, esta dualidad habla de aquella relación que mantiene el hombre y la mujer con las entidades invisibles, que actúan como protectores y otros como atrapadores del *ch'ulel*: “padres y madres” y los dueños de la Tierra”. A parte del lado invisible podemos encontrar los protectores visibles: las imágenes católicas, sobre todo, apóstol San Andrés.

Para que el hombre y la mujer de diferentes edades puedan perder su *ch'ulel* tienen que sufrir un accidente. Este accidente sucede en la vida consciente. Tiene que sufrir lo que le llamamos *xi'el*, “espantar”. Este incidente puede tener lugar en algún espacio peligroso o encantado, como decimos en nuestra lengua *kuxul*, “vive”. Es posible que estos espacios sean una laguna, un ojo de agua, un pantano, una cueva, un río o un peñasco, entre otros. Pocos días posteriores a este acontecimiento se dejan ver las primeras manifestaciones de los síntomas de una enfermedad peligrosa llamada *komel*, “espanto”. Para el *ch'ulel* puede ser una enfermedad mortal. Los primeros síntomas de esta enfermedad son la ausencia de aquel *alter ego*: el *ch'ulel*. Como puede verse no es una enfermedad nada sencilla, pues el *ch'ulel* —como ya se dijo en el capítulo dos— es el que otorga el estado de conciencia, uso de razón, inteligencia, aliento de vida, entre otros. Estar en este trance es analogía de una salida definitiva de esta entidad anímica —como le llama López Austin— (1979) evidentemente, lo que sigue es la muerte de la persona o como se suele pronunciar cuando la persona muere: *lok xa xch'ulel*, “ya salió su *ch'ulel*”. Para evitar este final fatal, la preparación de los ritos y rezos curativos a cargo de un *j-ilvanej* no se deja esperar, por lo tanto debe ser de inmediato.

En una aproximación a la definición de *komel*, Bartolo Ruiz Hernández —ya citado con antelación— decía que esta enfermedad, “provoca sueño, provoca frialdad, provoca fiebre, provoca dolor de cabeza, provoca un poco de vómito, diarrea. Es la frialdad de la Tierra, es la frialdad del

ría”¹³⁸. Con estos síntomas podemos deducir que *komel* no es una enfermedad nada sencilla; la salida de *ch’ulel* acarrea consecuencias fatales. En términos etimológicos *komel* viene del verbo intransitivo en infinitivo “quedar”, no obstante que al convertirse en enfermedad se le llama “espanto”. De esta manera podemos poner ejemplos como: *li kereme ji kom ta na*, “el muchacho se quedó en casa”. *Batanik, jo’one ta xi kom*, “vayan ustedes, yo me quedo”. Los estudios que han realizado Haviland y Laughlin en Zinacantán coinciden con nuestra afirmación; aunque Laughlin es más específico y dice: *komel* es un sujeto y es un verbo. *Komel ta balamil*, “Es el espanto, la pérdida del alma”, desde un plano semántico también agrega que *jkemel* se vuelve agentivo y lo compara con un “niño que permanece en el hogar cuando sale su madre”; y yo le agrego que cuando se le pregunta a un enfermo de qué está enfermo, él responde: *jkemel* “mi espanto”.

Si *kajvaltik* es el Dios único podemos encontrar una serie de poderes que han hecho posible la pervivencia del hombre y la mujer. Sin embargo, en los ruegos e invocaciones, a *jch’ul totik* lo personifican en apóstol San Andrés. En el **primer momento** de este rezo curativo se le reconoce como “Ayudador, libertador sagrado y sanador o médico sagrado”¹³⁹. Dos vocablos resaltan en esta frase: *jkoltavanej* y *jpoxtavanej*. El primer vocablo proviene de la raíz verbal en infinitivo *koltael*, “ayudar o liberar”; asimismo, el segundo, del verbo *poxtael*, “curar o sanar”. Cuando el enfermo recobra la salud también obtiene su libertad, porque el *ch’ulel* cuando se queda atrapado en alguna parte peligrosa es prisionero del dueño de aquel espacio. De León coadyuva con nuestra afirmación y dice: “(...) La primera metáfora indica que el *ch’ulel* permanece en el lugar de la caída, la segunda que el *ch’ulel* lo ‘atrapa’ la tierra del sitio de la caída. Ambas se refieren (...) a la asociación entre caída, sitio de la caída y susto extremo” (2006: 154).

Si el accidente tuvo lugar en una cueva entonces fue prisionero de “dueño de la cueva”. A cambio de esta libertad se solicita el apoyo a apóstol San Andrés; para que éste pueda intervenir se le ofrece “vela, limosna sagradas”¹⁴⁰. Estos dos presentes resultan la misma cosa: la vela. Este objeto aparentemente insignificante ha sido el principal medio para establecer comunicación con los protectores ancestrales y actuales. Después de la muerte se convierte en luz que sirve para alumbrar el camino de *lajebal* o *mictlan* en náhuatl “morada de los muertos o lugar donde termina todo” a la

¹³⁸ Traducción: Ta xak’ vayel, ta xak’ sik, ta xak’ k’ok’, ta xak’ k’uxjol, ta xak’ jutuk xenel, panajel. Ja’ sikil li balumile, ja’ sikil li uk’ume.

¹³⁹ Traducción: *ch’ul jkoltavanej* y *ch’ul jpoxtavanej*.

¹⁴⁰ Traducción: *ch’ul kantela*, *ch’ul limoxna* y *ch’ul toj*, *ch’ul kantela*.

vida terrena y viceversa¹⁴¹. Asimismo, se le denomina “ocote, vela sagrados”. El pino ha sido el árbol por excelencia de donde se obtiene aquella corteza indispensable para alumbrar el camino de los vivos. Y “ocote sagrado” se convierte en metáfora de “vela sagrada”.

Desde lo holístico podemos entender que los protectores ancestrales tienen múltiples representaciones. En estos tipos de rezos curativos es recurrente la expresión *kajvaltik*, “nuestro dueño, Dios”. Esta deidad es una herencia de la conquista espiritual colonial; sin embargo, como producto de una constante readecuación de estas deidades podemos entender que, a parte de apóstol San Andrés, se enlista varios nombres de las imágenes católicas.

El **segundo momento** de este rezo presenta las expresiones “tienen su asunto sagrado, tienen su castigo sagrado”¹⁴²; es una señal de que los seres protectores intervienen de manera conjunta para cuidar a sus hijos. En este contexto semántico del segundo momento del rezo encontramos dos vocablos: *k’op* y *mantal*. El primero puede interpretarse como “asunto” que salió de la boca de éstos. El segundo se traduce como *mantal* “castigo o corrección”. Estas correcciones sirven para perfeccionar el camino del enfermo. No es un asunto o castigo que se puedan evadir porque es un mandato de *kajvaltik* y de apóstol, así como de las otras imágenes que llegan en “su carne, su lodo y su cuerpo” de la persona. Siguiendo con este segundo momento, el *j-ilvanej* pronuncia fervientemente “aquí lo tiene cargado, lo tiene como carga, lo tiene puesto, Señor”¹⁴³.

La enfermedad *komel* puede ser una metáfora de un tercio de leña que se carga a cuestras; porque *xkuchoj* y *yikatsinoj* tienden a ser sinónimas. Es así como *xkuchoj* se deriva del verbo transitivo *xkuchel*, “cargar”, y *yikatsinoj* del sustantivo *ikatsil*, “carga”; por si fuera poco, el *komel* o cualquier otra enfermedad toma la figura de una camisa que se lleva puesta de manera permanente, por eso el *j-ilvanej* pronuncia en repetidas ocasiones: *sk’u’inoj kajval*, “la tiene puesta, Señor”. El origen etimológico de *sk’u’inoj* es el sustantivo *k’u’il*, “camisa”.

El **tercer momento** indica que la intervención de los “padres y madres” como mediadores entre el hombre y apóstol San Andrés se da de manera tácita; el *j-ilvanej* solicita su ayuda para que el enfermo reciba *skolel*, “su liberación”, como a un preso que paga su condena en una prisión de alta seguridad, y, al mismo tiempo, solicita *xpoxtael*, “su sanidad”. Como decía el *j-ilvanej* Bartolo Ruiz Hernández: “los *totil me’iletik* nos protegen, nos cargan y nos miran como suelen hacer los padres terrenales hacia los hijos”.

¹⁴¹ Con la salvedad de que este acontecimiento solamente sucede una vez al año: el 1 y 2 de noviembre. Se cree que en *lajebal* sí hay luz, pero que en el camino hacia la casa de los seres queridos que todavía están con vida reina una oscuridad total, *ch’ul kantela* se convierte en *ch’ul toj* para alumbrar el camino de los *ch’ulelaletik* o “almas”.

¹⁴² Traducción: *oy a ch’ul k’opik, oy a ch’ul mantalik*.

¹⁴³ Traducción: *li’ xkuchoj, yikatsinoj, sk’u’inoj kajval*.

Nótese que uno de los rasgos principales de este rezo de liberación es su amplio campo semántico. Cuando el *ch'ulel* cae prisionero en manos del “dueño de la Tierra” se convierte en *komel*, “espanto”. Todas las implicaciones que conlleva esta terrible enfermedad se ubican en un mismo campo semántico. Significa que el estar prisionero no se delimita exclusivamente a estar resguardado en un calabozo común y corriente. La condena del *ch'ulel* del enfermo es mucho más que eso; el *j-ilvanej* suplica fervientemente “aquí quede desatado, aquí quede desenrollado”¹⁴⁴. En la traducción sobresalen dos verbos: *Xjituuj* y *xjilch'uj*. El primero viene del verbo infinitivo transitivo *sjitunel*, “desatar”, es comparable de los caballos que se amarran o se “persogan” con un lazo o reata. *Xjilch'uj* es aún más severo porque no consiste solamente en estar encerrado ni amarrado. La raíz etimológica nos aclara que *xjilch'uj* es un vocablo que se origina del verbo transitivo *sjilch'unel*, “desenrollar”. Podemos comparar a un delincuente de alta peligrosidad que se le ata de pies y manos y luego con esas mismas cuerdas se enrolla todo su cuerpo hasta que quede totalmente inmovilizado. Es así como en este análisis semántico entendemos que el *ch'ulel* del enfermo de *komel* cumple por lo menos tres condenas: preso, amarrado y enrollado.

Después de las complicadas invocaciones y de la entrega de los presentes, el *j-ilvanej* adquiere más valor y autoridad moral para solicitar una completa liberación o sanidad de su paciente. El **cuarto momento** indica tres verbos y dos síntomas de *komel*: “se apague, se calme, se alivie su fiebre, su frialdad, de la cabeza, sus huesos”¹⁴⁵. En orden de presentación los tres verbos aparecen de forma jerarquizada. El primero es eminentemente metafórico; literalmente se puede apagar una llama de fuego. Después de que la llama se haya apagado viene la calma. Después de la calma sigue el alivio del cuerpo físico. Después de apagar la llama de fuego significa que la fiebre, la frialdad, el dolor de cabeza y el de los huesos han abandonado el cuerpo físico. A pesar de esta sanidad recibida el *j-ilvanej* no concluye con sus ruegos por lo mismo que el *ch'ulel* todavía no ha ocupado el lugar en el que antes había estado. La ventaja es que el *j-ilvanej* tiene un profundo conocimiento para tratar esta clase de enfermedad. En el idioma castellano, cuando el enfermo apenas está recobrando la salud decimos: “está convaleciente”. Me refiero a que “lo dejo abandonado sus asuntos y sus castigos sagrados”¹⁴⁶ indican momentos de riesgo porque si el enfermo no guarda reposo y cuidado necesarios existe el peligro de una recaída que puede ser más mortal que al inicio.

En el **quinto momento**, lo que el *j-ilvanej* hace es recordarle a *kajvaltik*, a apóstol San Andrés, y desde luego con la mediación de los “padres y madres”, que esta enfermedad “no quede como su

¹⁴⁴ Traducción: *li' xjituuj komel, li' xjilch'uj komel*.

¹⁴⁵ Traducción: *tup'chiuk, yamchiuk, yoch chiuk sk'ak'al, sikil, sjololal, sbakilal*.

¹⁴⁶ Traducción: *xkikta y jkomtsan taa ch'ul k'opike, taa ch'ul mantalike*.

camisa para siempre, no se quede como su ropa para siempre, no lo cargue para siempre, Señor, no sea su carga para siempre”¹⁴⁷. Es preciso aclarar que cuando el *komel* llega como un *mantal*, “castigo”, divino es imposible evitarlo. La buena noticia es que no será un castigo permanente sino efímero. Si vemos la traducción de esta súplica, el *j-ilvanej* hace referencia de *sk’u’in-o* como una metáfora de enfermedad. Es decir, la camisa se lleva puesta en tanto no se ensucia. Cuando esto suceda se quita y se lava. El complejo proceso que se sigue para el tratamiento de *komel* es una analogía cuando se lava una camisa sucia. Asimismo, el *j-ilvanej* desempeña una función clave porque sin su intervención no es posible entablar una comunicación directa con los seres protectores. Cuando el *ch’ulel* haya ocupado nuevamente su lugar, el paciente podrá continuar con su vida normal.

Cuando esta rara enfermedad se agrava toma la figura de una “mudada” de ropa. Además, *spok’in-o* se ubica en un campo semántico más abarcativo. Esta pareja de palabras: *sk’u’-spok’* se traduce como “ropa”; literalmente significa “su camisa/su trapo o tela”. Es una enfermedad que se lleva puesta en el cuerpo como la ropa misma. Cuando ésta se ensucia nos despojamos de ella. Con la enfermedad sucede lo mismo: ensucia el cuerpo y lo descompone todo. La intervención de *j-ilvanej* es la que determina la vida o la muerte del paciente. Estos padecimientos no son el desenlace de *mantal*, sino por el contrario sólo es la primera fase de este dolor. El *j-ilvanej* puede ver más allá de lo natural. Él observa que el *komel* toma la figura de una pesada carga que se lleva a cuestas sobre los hombros y espalda. En su intervención implora a *kajvaltik*, a apóstol y a los “padres y madres”, que lo despojen de esta carga pesada; incluso, este fragmento forma frases imperativas donde el *j-ilvanej* exige la liberación de su paciente. En suma, camisa, ropa, carga y cargar, pertenecen al campo semántico de *komel*.

En los discursos médicos curativos, el *j-ilvanej* inicia con la exaltación y reconocimiento del poder que tiene *kajvaltik*, apóstol San Andrés y “padres y madres”. Se le reconoce su poder y su benevolencia para con sus hijos. La actitud de humildad que se adopta ante *kajvaltik* es una regla establecida *ex profeso* como seres hechos de “carne, lodo y cuerpo”. En estas relaciones con el *yo/otro* se refleja que lo sagrado y lo profano son inseparables en el tiempo y espacio. Sobre esta sacralidad y profanidad Eliade dice: “Como el espacio, el Tiempo no es, para el hombre religioso,

¹⁴⁷ Traducción: *mu sk’u’in-o, mu spok’in-o, mu me xkuch-o, mu me xikatsin-o*. Para John Haviland, *sk’u’in* es un verbo transitivo cuya traducción es tomar posesión como prenda de vestir. Con el estudio de Haviland deducimos que *mu spok’in-o* también es transitivo, cuya interpretación sería: “que no tome posesión para siempre como ropa”. Asimismo, *xkuch-o* es un verbo transitivo que determina “que no tome posesión para siempre como su carga”. A pesar de que *ikatsil* es un sustantivo, el acto mismo de cargar *xikatsin-o* se convierte en un verbo transitivo que tiene la misma interpretación que el anterior. El prefijo /x/ indica una posesión verbal en tercera persona en singular y el sufijo /o/ indica una acción a futuro.

homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (...); existe, por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa” (1973: 63). Estas prácticas se ubican en una identidad relativamente *sui generis* porque el *stalel kuxlejal* de Larráinzar, contexto de investigación, presenta ciertas variantes en comparación con los otros pueblos mayas de Chiapas.

Antes de finalizar los rezos curativos el *j-ilvanej* reitera su humildad ante *kajvaltik* y apóstol, por eso pronuncia “sólo tú puedes liberarlo, sólo tú puedes sanarlo”¹⁴⁸. Vemos en el rezo que el verbo *xkol* con su agregado *a vu'un* es transitivo en tercera persona cuyo significado es “liberarlo”. En este mismo sistema de cosas las deidades protectoras desempeñan la función de jueces y abogados por excelencia. Asimismo *xpoxta* con su agregado *a vu'un*, del verbo transitivo en tercera persona “sanarlo”, constata que los únicos facultados para tratar las enfermedades son los médicos. En este espacio ritual las deidades desempeñan esta función: la de médicos por excelencia. Esta relación *yo/otro* es antiquísima pues se remonta a épocas precoloniales. Después de casi quinientos años de la intromisión de la religión católica las prácticas rituales han sufrido cambios radicales. En mis trabajos etnográficos se han evidenciado continuas readecuaciones de la cultura ancestral.

Un segundo rezo que tiene relación intrínseca con *komel* es el de la enfermedad del *ch'ulel*. Son dos momentos cruciales entre *komel* y la enfermedad de *ch'ulel*. El *komel*, “espanto”, tiene lugar en la vida consciente, cuyo antecedente es el acto de *xi'el*, “espantar”. Esta enfermedad pasa por lo menos en cuatro fases. La primera es que la persona se tiene que espantar de algo, por ejemplo, la caída en un determinado espacio considerado *kuxul*, “vivo o ‘encantado’”. Esta caída puede ser en un río, en una cueva, en un peñasco, en un pantano, en un ojo de agua, entre otros. En una segunda fase, el *xi'el* se convierte en *komel* con los síntomas ya descritos. La tercera es la intervención inmediata del *j-ilvanej* para evitar consecuencias lamentables. Como especialista para el tratamiento de esta enfermedad solicita a los familiares los elementos que les ha sido revelados en los sueños extáticos. La última fase: si el *j-ilvanej* no interviene oportunamente, la vida del paciente puede tener un desenlace fatal: *cham* o *lajel*, “morir”.

Por el contrario, la enfermedad del *ch'ulel* tiene lugar en la vida inconsciente. Ésta puede ser más letal que el *komel* debido a que es involuntaria e inevitable. Existen varias formas de contraer este mal. En los sueños la persona puede sufrir un accidente, que va desde golpes, heridas por un arma blanca o de fuego; incluso puede sufrir accidentes tal como sucede con el *komel*. Además, no siempre son sufridos directamente por la persona. Desde los primeros “padres y madres” se ha

¹⁴⁸ Traducción: *jo'ot no'ox xkol a vu'un, jo'ot no'ox xpoxta a vu'un*.

pensado que cuando nace una persona, al mismo tiempo, nacen en una montaña trece animalitos llamados *jchontik*, “nuestros animales”, o *chon* en singular. Los que son destinados a tener una vida negativa sobre la faz de la Tierra, pueden tener como *vayijel*, “nagual”, un coyote, un lobo, un zorro, un cabro o macho cabrío, entre otros. Esta coexistencia hombre-animal es lo que se le ha llamado *alter ego*. Pitarch es muy puntual en afirmar que este *alter ego*, o sea, el *ch’ulel* y los animales compañeros, llamados en tselatl: *lab*, siempre están en constante peligro. En los sueños, el *ch’ulel* de la persona y su respectivo animalito se vuelven muy vulnerables, por lo mismo que los enemigos merodean por doquier. Es así como esta enfermedad es más peligrosa que el *komel*. Cuando este suceso haya tenido consecuencias en la vida consciente se convierte en una enfermedad llamada *ta xch’ulel*, “de su *ch’ulel*”. Este rezo curativo es en voz de Bartolo Ruiz Hernández.

Rezo para curar la enfermedad *ta xch’ulel*

Primer momento

Oyoxuk ta sjoyobal **osil**
 Oyoxuk ta sjoyobal ch’ul **balumil**
 Te **joylanik** talel
 Te **setlanik** talel

Segundo momento

La’ **k’elbun**, la’ **la’banbun** kajval
 Laa **ts’unube**, laa **vovole**
 Laa **valabe**, laa **nich’nabe** kajval

Tercer momento

Mi ta **xch’ulel** li’i, mi ta **yanima** li’i
 Mi smajben yok ch’ul **totil**
 Mi smajben yok
 ch’ul **me’il**
 Na bu yal **totil** kajval
 Bu yal **me’il** kajval

Cuarto momento

Ma’ li muk’ta axvits **totil**
 Ma’ li muk’ta axvits **me’il**
 Ma’ li bik’it axvits **totil**
 Ma’ li bik’it axvits **me’il**

Quinto momento

Yu’n chapaba ch’ul **totilot**
 Chapaba ch’ul **me’ilot**
 La’ **jpoktik** ju’un
 La’ **jkatintastik** ju’un kajval
 La’ jtambetik **xch’ulel**
 La’ jtambetik **yanima**

Están alrededor del **terreno**
 Están alrededor de la **Tierra** sagrada
 Vengan en forma de **círculo**
 Vengan en forma de **rueda**

Ven a **mirármelo**, ven a **criticármelo**, Señor
 Tu **semilla**, su **sembradío**
 A tus **hijos**, a tus **hijos**, Señor

¿Es de su **ch’ulel** aquí, es de su **ánima** aquí?
 ¿Es por el golpe de los pies del padre sagrado?
 ¿Es por el golpe de los pies de la madre sagrada?
 Pero dónde bajó el **padre**, Señor
 Dónde bajó la **madre**, Señor

Será el gran **padre** *Axvits*
 Será la gran **madre** *Axvits*
 Será el pequeño **padre** *Axvits*
 Será la pequeña **madre** *Axvits*

Pues prepárate que eres **padre** sagrado
 Prepárate que eres **madre** sagrada
 Lo **lavemos**, pues
 Lo **bañemos**, pues, Señor
 Lo levantemos su **ch’ulel**
 Lo levantemos su **ánima**

Sexto momento

Ta oxlajune'm ch'ul nichim
Ta oxlajune'm ch'ul tamolajebal
Ta oxlajune'm sikil ch'ul nichim
Ta oxlajune'm ch'ul toj
Ta oxlajune'm ch'ul tilil
Ta oxlajune'm ch'ul k'os
Ta oxlajune'm ch'ul ch'i'm
Ta oxlajune'm ch'ul konkon
Ta oxlajune'm ch'ul krus ech'
Ta oxlajune'm kilon ech' kajval

Séptimo momento

Ja' ta jk'anbe-o **xch'ulel**
Ja' ta jk'anbe-o **yanima** kajval
Taa **petomale**, taa **kuchomale**
Yochetuk ju'un, **yametuk** ju'un

Octavo momento

Lok'tabilxa ju'un,
Jeltabilxa ju'un
Oxi'm ch'ul **k'exolil**
Oxi'm ch'ul **tsakolil**

Noveno momento

Pasaba k'uchal **riox**
Pasaba k'uchal ch'ul **Jesukristo**
Ch'ul **totil**, ch'ul **me'il** kajval
Ja' yu'n chapabaik ch'ul **totil**
Ch'ul **totil**, ch'ul **me'ilot** kajval

Décimo momento

Bu van jk'oluk ja ch'ul **na**
Bu van jk'oluk ja ch'ul **k'ulebal**
Bu ti **xch'ulel** ju'une
Bu ti **yanima** ju'une
Mi ta sba kajal ch'ul na
Mi ta xcha' kajal ch'ul na
Mi ta yoxkajal
¿En el cuarto nivel de la casa sagrada?
Mi ta yo'kajal
Mi ta svak kajal
Mi ta sjuk kajal lekil xa
ch'ul na
Mi ta xvaxak kajal lekil ch'ul na
Mi ta sbalun kajal
Mi ta slajun kajal
Mi ta sbuluch kajal
Mi ta xljajcha kajal
Mi ta yoxlajun kajal lekil
ch'ul na

Por trece flores sagradas
Por trece sagrados levantadores
Por trece flores frías sagradas
Por trece pinos sagrados
Por trece *tilil* sagrados
Por trece *k'os* sagrados
Por trece naranjillos sagrados
Por trece *konkon* sagrados
Por trece *krus ech'* sagrados
Por trece *kilon ech'*, Señor

A cambio de éstos, pido su **ch'ulel**
A cambio de éstos, pido su **ánima**, Señor
Al que tú **arrullas**, al que tú **cargas**
Que sea **aliviado**, pues, que se **calme**, pues

Ya está **retratado**, pues,
Ya se hizo el **intercambio**, pues
Tres **sustitutos** sagrados (pollos negros)
Tres **recibidos** sagrados

Hazte como a un **Dios**
Hazte como a **Jesucristo** sagrado
Padre sagrado, **madre** sagrada, Señor
Por eso prepárense, **padre** sagrado
Padre sagrado, que eres **madre** sagrada, Señor

¿En cuál nivel de tu **casa** sagrada?
¿En cuál nivel de tu **morada** sagrada?
¿Dónde está su **ch'ulel**, pues?
¿Dónde está su **ánima**, pues?
¿En el primer nivel de la casa sagrada?
¿En el segundo nivel de la casa sagrada?
¿En el tercer nivel?
Mi ta xchankajal ch'ul na
¿En el quinto nivel?
¿En el sexto nivel?
¿En el séptimo nivel de la hermosa
casa sagrada?
¿En el octavo nivel de la hermosa casa sagrada?
¿En el noveno nivel?
¿En el décimo nivel?
¿En el undécimo nivel?
¿En el duodécimo nivel?
¿En el treceavo nivel de la hermosa
casa sagrada?

Undécimo momentoBu ti **xch'ulele**Bu ti **yanimae** kajvalTe me xich' **yip**Te me **xkux** yo'onTi **xch'ulele**, ti **yanimae**Taa **petomale**, taa **kuchomale****Duodécimo momento**Ta yolon ch'ul **krus**Ta yolon ch'ul **nichim**Ta yolon ch'ul **altal****Treceavo momento**Xkuxetukxa ti **sbek'tale**Xkuxetukxa ti **stakupale**¿Dónde está su **ch'ulel**?¿Dónde está su **ánima**, Señor?Allí reciba su **fuerza**Allí **descanse** su corazónA su **ch'ulel**, a su **ánima**Al que tú **arrullas**, al que tú **cargas**Debajo de la **cruz** sagradaDebajo de la **flor** sagradaDebajo del **altar** sagradoQue ya sienta alivio su **carne**Que ya sienta alivio su **cuerpo**

El *j-ilvanej* consigue todos los materiales que se requieren para el tratamiento de las enfermedades. En el sexto momento del discurso ritual se enlistan siete clases de plantas, que el *j-ilvanej* le llama flores. Para el tratamiento de la enfermedad del *ch'ulel* se consiguen trece plantas por especie. Trece ramas de pino, trece *tilil*, trece *k'oste'*, trece *ch'i'm*, trece *konkon*, trece *krus ech'* y trece *kilon ech'*. Estos materiales van acompañados de tres pollos negros, tres litros de *pox*, trece velas e incienso y agujas u hojas de pino. En esta acción ritual, el *j-ilvanej* los coloca en forma de semicírculo, formando un arco con ramas de pino en la entrada de éste. Por dentro se colocan las velas en fila horizontal; el incensario colocado en frente de las velas. En este mismo espacio los tres litros de *pox*. El suelo se tapiza de agujas u hojas de pino. Cuando todo quede construido el semicírculo y el arco, el *j-ilvanej* comienza a pronunciar el discurso ritual arriba descrito. Cuando llega a pronunciar el contenido del octavo momento, *oxi'm ch'ul k'exolil* “Tres sustitutos sagrados”, se dispone a sacrificar los tres pollos negros. Así continúa con el discurso ritual estableciendo una relación intrínseca con los trece niveles de la casa o cerro sagrados, llamado *ch'iebal*. Después de este acto ritual las mujeres se ponen a cocinar los pollos. Cuando llega la hora de la comida, se le sirve primero al paciente.

El contenido de este rezo es mucho más complejo y elaborado. Para tratar el *komel* sólo bastó mencionar los nombres de apóstol San Andrés, “padres y madres” y otras imágenes católicas. En esta ocasión, como se aprecia en el **primer momento** del rezo, el *j-ilvanej*, que tiene la capacidad de ver más allá de los ojos naturales, está convencido que sólo con la intervención directa de los protectores será posible quitar esta terrible enfermedad del *ch'ulel*. Estos seres habitan alrededor de la Tierra en su forma tangible e intangible. El *j-ilvanej* pide, de manera ferviente, a que vengan y se coloquen alrededor del enfermo. Las peticiones: *te joylanik talel*, *te setlanik talel*, tienen un mismo

significado semántico. *Joylanik* y *setlanik* son analogías de un juego infantil titulado “La rueda de San Miguel”. En este juego, los niños se colocan en círculo y luego se toman de las manos. Mientras cantan giran alrededor del niño que está parado en el centro. Con este ejemplo, el *j-ilvanej* pide que este grupo de protectores hagan una rueda y un círculo entorno al enfermo. Con esta intervención conjunta indica que la enfermedad es de gravedad.

En el **segundo momento** de este rezo, el *j-ilvanej* reconoce el poder de apóstol San Andrés. En este contexto, su poder lo puede manifestar sólo con mirar y reprender al enemigo. Apóstol San Andrés adquiere el título de “dueño del pueblo”; los habitantes de Larráinzar se autonombran “hijos de apóstol”¹⁴⁹. No es fortuito que en este rezo salgan a relucir las relaciones con la *otredad* del santo. La función de apóstol en este rezo es como la de un padre terrenal. Un padre tiene la obligación y el deber de cuidar a sus hijas e hijos. Como ya se ha dicho, *kajvaltik* es asexual y sembrador. Los hombres y mujeres son las “semillas y sembradíos” de *kajvaltik* y de apóstol. Esta asexualidad se hace notoria en la frase *laa valabe*, “a tus hijos”; apóstol toma la figura femenina; y *laa nich'nabe*, “a tus hijos”, la figura masculina. En las expresiones cotidianas decimos *li antse ta x-alaj*, “la mujer procrea hijos”; *li vinike ta xnich'naj*, “el hombre engendra hijos”. No obstante, el carácter asexual de apóstol es un entimema bajtiniano, entendido éste como un sobreentendido. Asimismo, podemos interpretar que a pesar de la asexualidad puede tomar la figura de mujer y hombre a la vez.

Al reconocer que apóstol cuenta con los poderes sobrenaturales para sanar al enfermo de *ch'ulel*, el *j-ilvanej* comienza a tratar al enfermo. En este **tercer momento** del ritual, pide a los “padres y madres” que revelen la clase de enfermedad de su paciente. Le pregunta si es de su *ch'ulel* y de su ánima. Si la respuesta es positiva, el discurso cambia de tono. La enfermedad “de su *ch'ulel*” puede ser el resultado del golpe de las manos y pies de los mismos “padres y madres” sagrados. En el discurso se indica que la morada de los “padres y madres” se ubica en las alturas; por eso, cuando descienden pueden golpear de forma accidental o intencional a algunos de sus hijos. El *j-ilvanej* pregunta ¿dónde bajó el papá y la mamá? Comunmente, estos golpes se manifiestan en forma de aire que provoca diversos malestares. Este tipo de golpe es el más letal. De acuerdo con Medina, “En vida el *ch'ulel* puede ser afectado por un mal llamado *ch'ulelal*, una grave enfermedad que puede ser mortal. El *ch'ulel* se compone de trece partes, cada una de las cuales puede ser afectada, lo que abre la posibilidad de reconocer diversos tipos de enfermedades” (2000: 169). Esta enfermedad puede ser un “castigo o corrección”, que envían los mismos “padres y madres” para rectificar el

¹⁴⁹ Traducción: *yala'm xnich'na'm apoxtol*.

camino del paciente. En todo el discurso se les atribuye a los “padres y madres” la pronta sanidad del enfermo. Si la intervención del *j-ilvanej* es pronta el castigo puede ser efímero.

En Larráinzar existen varios cerros que son importantes desde la propia cultura. Sobresalen los cerros *sakam ch'en* o *sakil ch'en*, *ba ch'en*, *muk'ta vits*, *yat vits*, entre los más reconocidos. El nivel de popularidad del *j-ilvanej* Bartolo Ruiz Hernández permitió que su área de trabajo fuera más extensa, no se limitó al contexto geográfico de Larráinzar. El **cuarto momento** indica que en el municipio de Ixtapa, ubicado a unos 30 kilómetros de Larráinzar, se localizan dos cerros de singular importancia llamados *muk'ta axvits* y *bik'it axvits*. Los dos cerros se han vuelto espacios de *hierofanía* de las realidades sacras, como lo señala Eliade. Desde tiempos inmemoriales los cerros han servido de morada de los “padres y madres” ancestrales. Incluso, desde la cosmología local son los mismos “padres y madres” quienes fungen como protectores del *ch'ulel* y del ánimo de las mujeres y hombres que padecen la enfermedad “de su *ch'ulel*”. Ésta es la razón de las menciones reiterativas: “padre *axvits*, madre *axvits*”. Tanto el *j-ilvanej* como los “padres y madres” unen enfuerzos para curar al enfermo. El **quinto momento** lo confirma.

Cuando se haya rescatado el *ch'ulel*, el paciente recibe sanidad física. No es posible obtenerla si no se sigue un proceso riguroso. El *j-ilvanej* les pide a los “padres y madres” que se preparen para comenzar el proceso de lavamiento y baño del enfermo. El término *jpoktik* viene de la raíz verbal transitiva *pokel*, “lavar”, y *jkatintastik* del verbo transitivo *atinel*, “bañar”. Estos dos verbos no son literales sino representan la metáfora de curar la enfermedad. Los síntomas tienen varias interpretaciones. Si lavando y bañando al enfermo se aleja el malestar, entonces la enfermedad toma la figura de suciedad que se pega en el cuerpo. El rescate de su *ch'ulel* no será posible si la suciedad no se abandona primero en el *axvits*. Posterior al lavado y bañado, estos “padres y madres” y el *j-ilvanej* proceden a levantar —como si fueran granos de maíz o de frijol— su *ch'ulel* y su ánimo. Son dos las condiciones en que se encuentra el *ch'ulel* en el llamado *axvits*: sucio y tirado en el suelo como si fuera un indigente. Debido a la gravedad de la enfermedad no basta con los rezos y súplicas. Para que el ritual sea completo se necesitan trece elementos por cada especie.

La información del **sexto momento** del rezo muestra que los “padres y madres” dan a conocer al *j-ilvanej* los significados del número trece. Los trece presentes aglutinan dos palabras: “trece flores sagradas, trece levantadores sagrados”¹⁵⁰. Cada uno de estos trece presentes complementan al

¹⁵⁰ Traducción: *oxlajune'm ch'ul nichim*, *oxlajune'm ch'ul tamolajebal*. *Tamolajebal* no tiene una traducción literal, en este contexto se convierte en el sustantivo “levantador”; aunque su raíz etimológica se deriva del verbo transitivo *tamel*, “levantar”, como se levantan los granos de maíz.

llamado “gran pedida de favor o levantar”¹⁵¹. En otro lenguaje ritual *alvokol* o *muk'ta alvovol* son sinónimos de *tik'el ta nichim*, “meter en flores”. Con esta traducción literal, en general los trece elementos de cada especie son considerados flores. La mayoría de los presentes no tienen nombre en español porque son plantas propias de la región de Los Altos de Chiapas. Además, sólo son de uso exclusivo en los rituales curativos, revelados en los sueños que el *j-ilvanej* tuvo antes de obtener este don. Reciben el nombre de “levantadores” por la misma situación en que se encuentra el *ch'ulel*: tirado en el suelo como indigente. El vocablo *tamolajebal* abarca todo ese conjunto de trece ramas de plantas que sirven para levantar el *ch'ulel*.

Sobre lo anterior, Gossen asegura que en los sueños “(...) el iniciado adquirirá su conocimiento en los rezos y rituales, diagnóstico y tratamiento, recibirá los tecomates y las flores para ser usados durante las ceremonias curativas” (*op. cit.*, p. 21). De esta manera podemos asegurar que los rezos son únicos e irrepetibles. De acuerdo con Montemayor “(...) la plegaria brota de un suave canto, con una línea melódica atrayente, o de una entonación que no es del habla normal pero que se corresponde con la naturaleza tonal de la mayoría de nuestras lenguas indígenas” (1999: 78). Uno de los requisitos principales para descifrar los significados de las palabras que pronuncian los *j-ilvanejetik* es dominar las cuatro habilidades del *bats'i k'op*; así como emplear la hermenéutica como un método de interpretación de los textos rituales. Como un proceso metodológico, para entender los significados, obliga al etnógrafo “Estar allí” y “Estar aquí”, como plantea Geertz.

Antes de llegar a aquellos enigmáticos *axvits* grande y *axvits* chico, el *j-ilvanej* insiste que los presentes ofrecidos funcionen como elementos de intercambio: “a cambio de éstos, pido su *ch'ulel* y su ánimo”¹⁵². El **séptimo momento** deja claro que para establecer relaciones con el *yo/otro*, o sea con el *alter ego*, no es gratuito. Así, los “padres y madres” no pueden intervenir sin recibir nada a cambio. Los trece presentes de cada especie tienen rasgos análogos: su fragante aroma. Esta concepción ritual es corroborada por Page Pliego, en el caso de San Pedro Chenalhó: “En alguna parte del cielo, (...) se guarda la esencia de la materia sagrada que ha sido ofrendada por los *j-iloletik*:¹⁵³ el olor del copal, el calor de las velas y veladoras, la fragancia de las flores y el calor y el estruendo de los cuetes (*sic*)” (2006: 25).

Para un ritual curativo y no curativo completo, el *pox* y el incienso no podían faltar. Los aromas de las plantas, las flores y el incienso sirven como canal de comunicación entre lo sagrado y

¹⁵¹ Traducción: *muk'ta alvokol* o *tamel*.

¹⁵² Traducción: *ja' ta jk'anbe-o xch'ulel-yanima*.

¹⁵³ Se ha obviado del texto original: *j'iloletic*, en vez de /' / usamos /-/. En vez de /c/ se usa /k/, por lo mismo que son grafías del alfabeto actual. Así queda: *j-iloletik*.

lo profano. Sobre estas esencias Colby y Colby mencionan que “El incienso es importante no sólo para curar a la gente cuando enferma (...) sino también porque el incienso da sustento a los dioses. Aunque los dioses no comen como los mortales, han de absorber los productos del ritmo humano, básicamente el humo del incienso” (1986: 55). Las frases “al que tú arrullas, al que tú cargas”¹⁵⁴, son reiterativas en todo discurso ritual. Desde este paralelismo los “padres y madres” representan lo que hemos llamado *snu-p-xchi’il*, “su pareja, su compañera(o)”.

La sacralidad de los “padres y madres” los ha convertido en protectores por excelencia de los actuales hombres y mujeres. Dicha sacralidad la adquirieron desde tiempos antiguos, desde aquel *Gran tiempo* mesoamericano. En esta interpretación semántica y hermenéutica fungen como verdaderos padres y madres que arrullan y cargan a los actuales hombres y mujeres, como si fueran bebés que necesitan el calor y la protección de sus padres. De manera axiomática, cuando el *j-ilvanej* haya pronunciado “que sea aliviado, que sea calmado, pues”¹⁵⁵, el paciente recibe parcialmente la sanidad. La solicitud de liberación del *ch’ulel* o del *chon* no podía pasar desapercibida. Además, la intervención de los “padres y madres” para arrullar y cargar al enfermo no podían pasarse tampoco por alto. Se piensa que el paciente puede recibir parcialmente la salud porque el *ch’ulel* aún sigue prisionero en el *axvits* grande y *axvits* chico.

Los trece presentes entregados son los que ofrecen olor fragante y sirven como canal de comunicación entre lo sagrado y lo profano; sin embargo, hacen falta otros presentes para obtener la liberación del *ch’ulel* o de su *chon*. Las frases *lok’tabilxa*, *jeltabilxa* pertenecen a un campo semántico único. En materia jurídica, cuando un preso obtiene su libertad es porque ha entregado algo a cambio, a saber: la reparación del daño, el pago de una fianza, o porque ha cumplido su sentencia condenatoria. De igual manera sucede en este proceso de recuperación y rescate del *ch’ulel* o *chon*. Debido a la gravedad de la enfermedad se lleva a cabo el complejo ritual llamado *muk’ta alvokol*. En el **octavo momento** del rezo, el *j-ilvanej* pronuncia *lok’tabilxa* y *jeltabilxa*. La raíz etimológica de la primera frase es un verbo transitivo en infinitivo: *lok’tael*, “retratar”, literalmente quiere decir “ya está retratado”; en su aplicación semántica se le puede comparar a un fotógrafo que retrata a alguien y su imagen se transforma en una fotografía. La segunda frase viene del verbo transitivo *jeltael*, “intercambiar o cambiar”. En su traducción literal es “ya se hizo el intercambio”. Tanto el retrato como el intercambio son los trece presentes ofrecidos en el ritual.

¹⁵⁴ Traducción: *taa petomale*, *taa kuchomale*.

¹⁵⁵ Traducción: *yochetuk*, *yametuk ju’un*.

Desde la cultura mesoamericana —por lo menos antes de la conquista española— los sacrificios humanos eran determinantes para la continuación del género humano. Cuando se da la inclusión de la religión católica los rituales tomaron otros matices. En esta clase de ritual curativo el *j-ilvanej* ofrece tres pollos negros que funcionan como *oxi'm ch'ul k'exolil*, “tres sustitutos sagrados”. El término *k'exolil* denota adjetivo y sustantivo “sustituto”. El sacrificio de tres vidas animales sirve para salvar a una vida humana. Por ello Guiteras refiere que entre los tseltales de Cancuc “(...) Luego se come la gallina, porque si no se come la gallina el enfermo no sana. Me explica que es porque la gallina es lo que se ofrenda a cambio del alma del enfermo. En su reposición o su *jelol*, como dicen en *tzeltal* (...) Por fin descubro que esto quiere decir que el *chulel* (alma) ha sido llevado por el *lab* a una cueva (*ajab*), que es como cárcel donde está preso y no puede salir, salvo con el rezo” (1992: 219). Ahora, *oxi'm ch'ul tsakolil* se puede traducir como “tres recibidos sagrados”; aunque puede tener otro significado. Vemos que *tsakolil* proviene del verbo transitivo en infinitivo *stsakel*, “agarrar o recibir”; entonces, se entiende que al entregar los tres pollos y los tres litros de *pox*, los “padres y madres” los agarran o reciben en sus manos. Este acto mismo de dar y recibir es lo que se le llama *tsakolil*.

En el círculo de la reciprocidad *dar-recibir-devolver* se construyen relaciones positivas con el *yo/otro*. El mismo *j-ilvanej* sabe que los “padres y madres” no tienen el estatus de *kajvaltik* o de apóstol San Andrés. En el **noveno momento** de dicho rezo le pide “Hazte como Dios y como Jesucristo”¹⁵⁶; es evidente que los enigmáticos *axvits* no son cerros comunes y corrientes. Sirven como una prisión de alta seguridad y de morada de estos “padres y madres” y *yajval vits* “dueño del cerro”. La condición de semihumanos y semidioses les imposibilita a actuar. Es importante que tomen la personalidad de Dios y de Jesucristo. Estando en la condición de Dios se dotan de poder ilimitado. Estarán preparados para entrar en aquellos *axvits* grande y *axvits* chico. Según Johansson esta dualidad, “En términos espaciales lo sagrado se distingue de lo social y de lo mágico por la oposición sagrado/profano que marca un grado mayor de trascendencia del hombre en relación con la realidad” (1992: 41). Notemos que para que lo profano pueda entrar a lo sagrado se necesitan los preparativos mencionados, tanto materiales como espirituales.

Este **décimo momento** representa la parte más importante del rezo curativo. El *j-ilvanej* hace un viaje extático hacia los dos *axvits* para ir en su liberación del *ch'ulel* o *chon*. Sin embargo, él mismo no está seguro de su ubicación. El concepto del numeral *sba*, “primero”, hasta *oxlajun*, “trece”, determinan la ubicación del *ch'ulel* o *chon*. A partir de esta cosmología, el par de cerros

¹⁵⁶ Traducción: *pasaba k'uchal riox, Jesukristo*.

llamados *axvits* se componen de trece niveles o pisos. Este décimo momento explica que para rescatar el *ch'ulel* o *chon* implica un trabajo arduo porque se desconoce el nivel exacto en que está resguardado. Los *totil me'iletik* se encargan de revelar al *j-ilvanej* su ubicación exacta. No es aleatorio que las ofrendas ofrecidas sean trece por especie. Se cree que cada rama de cada tipo de plantas o flores corresponde exactamente a cada nivel de *ch'ul k'ulebal*, “morada sagrada”. Según el testimonio de Bartolo Ruiz Hernández, “Si el *ch'ulel* o *chon* está atrapado o preso en el nivel trece de *axvits*, su rescate será más fácil y el enfermo sanará pronto”.

Para ubicar el nivel en que está resguardado el *ch'ulel*, el *j-ilvanej* inicia pronunciando *sba*, *xcha'*, *yox*, *xchan*, *yo'*, *svak*, *sjuk*, *xvaxak*, *sbalun*, *slajun*, *sbuluch*, *slajcha* y *yoxlajun kaja*. Son trece raíces ordinales que comienzan desde el primero hasta el treceavo nivel de la casa, o sea, los trece niveles de *axvits* sagrado. De esta cosmología los cerros más importantes, por ejemplo, los dos *axvits*, se les llama *ch'iebal*, “lugar de crecimiento”, por lo mismo que allí moran los “padres y madres” protectores, además, allí se resguardan los *ch'ulel* y los animales compañeros. Hemos dicho que estos dos *axvits* o *ch'iebal* se ubican fuera del territorio de Larráinzar (en el municipio de Ixtapa); no obstante, no es un caso particular. De acuerdo con Pitarch “(...) Las montañas se hallan fuera de la tierra de Cancuc (...). La forma de los *ch'iibal* es piramidal (...). Cada montaña se halla dividida internamente en trece niveles horizontales superpuestos (*oxlajun lam ch'iibal*) (1996: 35 y 37).

Se sabe que desde la época mesoamericana el numeral trece alcanzó su máximo esplendor. Si vemos por ejemplo el calendario ritual llamado *Tzolkin* de 260 días está compuesto de trece meses de veinte días. Asimismo, en varios conjuros mayas de antaño se solía mencionar el numeral trece; un ejemplo claro lo encontramos en el Ritual de los Bacabes. En este ritual el numeral *oxlahun yal* (treceavo niveles) es reiterativo. Incluso *oxlahun tii ku*¹⁵⁷ (trece deidades) son ejes clave de la cultura maya mesoamericana. Para corroborar estas nomenclaturas mesoamericanas, algunas investigaciones le han llamado estratos o peldaños del cielo¹⁵⁸. Un denominador común del décimo momento de este discurso curativo es que el *j-ilvanej* parte de dos preguntas básicas: ¿En cuál capa o nivel de tu casa sagrada? y ¿Dónde está su *ch'ulel*, pues?¹⁵⁹ Así inicia mencionando desde el primero hasta llegar a los trece niveles de la morada sagrada o *ch'iebal*. Así enfatizamos que los números ordinales se dicen *sba* “primero”, *xcha'* “segundo”, *yox* “tercero”, *xchan* “cuarto”, *yo'*

¹⁵⁷ Véase *El ritual de los Bacabes* (1987: 267-437).

¹⁵⁸ Véase Köhler, *op. cit.*, pp. 98-118.

¹⁵⁹ Traducción: *bu van jk'oluk ja ch'ul na, bu ti xch'ulel ju'une.*

“quinto”, *svak* “sexto”, *sjuk* “séptimo”, *xvaxak* “octavo”, *sbalun* “noveno”, *slajun* “décimo”, *sbuluch* “undécimo”, *xlajcha* “duodécimo” y *yoxlajun* “treceavo”.

En los diálogos actuales, para especificar niveles o pisos de una casa o de alguna construcción que tenga niveles se utilizan las mismas raíces numerales. Para complementar la frase se agrega el respectivo sufijo *kajal*, “nivel o piso”; así decimos *yoxlajun kajal*, “treceavo piso o nivel”. Este conocimiento de la estructura piramidal o por niveles de los llamados *ch'iebal* o *axvits* es exclusivo de los *j-ilvanejetik* por ser los conocedores de *nichimal k'op*. El resto de la sociedad tiene poco conocimiento de ello, por no decir nulo. En el párrafo anterior dijimos que las raíces *sba*, *xcha'*, *yox* (...) pertenecen a un mismo campo semántico que indican números ordinales. Sin embargo, es necesario hacer una distinción entre *kajal* y *kojol*. Como ya hemos visto *kajal* indica niveles, pisos, peldaños, gradas o estratos; en cambio, *kojol* denota veces. Si decimos *yoxkajal* estamos pensando en un “tercer piso o nivel” de una casa, o, en este caso, del *axvits*. Por ejemplo, *li muk'ta nae oxkoj stayal*, “la casa grande tiene una altura de tres pisos”. Asimismo, *yoxkojol* indica que un evento ha sucedido tres veces, o sea, tercera vez. Por ejemplo, *li antse yoxkojol taluk ta jna*, “es la tercera vez que la mujer viene a mi casa”.

Después de que el *j-ilvanej* haya llegado a *axvits* chico y *axvits* grande aún sigue en la incertidumbre del nivel específico en que se halla prisionero el *ch'ulel* o *chon*. Así cuestiona a apóstol y a los “padres y madres”, “¿dónde está su *ch'ulel*?, ¿dónde está su ánima, Señor?”¹⁶⁰ Posteriormente ordena que el *ch'ulel* y el ánima del paciente recobre sus fuerzas y que su corazón encuentre descanso y sanidad en el *axvits* mismo. El contenido del **undécimo momento** del rezo es una reiteración de lo que se había invocado en casa del paciente. Tanto apóstol, los “padres y madres”, como el *j-ilvanej*, unen esfuerzos para conseguir la liberación del *ch'ulel* o *chon*. Esta es la razón de lo repetitivo de las frases: “a su *ch'ulel*, a su ánima”, “al que tú arrullas, al que tú cargas”¹⁶¹.

En este complejo ritual de tratamiento médico se construye una relación triangular. El **duodécimo momento** así lo indica. Se forman tres líneas imaginarias de forma triangular. El punto de partida es la casa del paciente, que escenifica la parte profana. El complejo ritual denominado *muk'ta alvokol* corresponde el punto de partida o acto de iniciación. Un segundo punto de esta triangulación es el viaje extático que realiza el *j-ilvanej* a aquel lugar enigmático llamado *axvits* o *ch'iebal*. Sin duda, esta parte imaginaria es, por excelencia, el lugar sacro del *ch'ulel*. Es un espacio bastante misterioso e imaginario por tratarse de la morada de los “padres y madres”; por ende, la

¹⁶⁰ Traducción: *bu ti xch'ulele, bu ti yanima kajval*.

¹⁶¹ Traducción: *ti xch'ulele, ti yanima; taa petomale, taa kuchomale*.

morada del *ch'ulel* que, por alguna razón, fue atrapado. Finalmente, el *j-ilvanej* emprende el regreso extático a un lugar fuera del contexto ritual médico. Imaginariamente llega a ese lugar y pronuncia: “debajo de la cruz sagrada”; “debajo de la flor sagrada”; “debajo del altar sagrado”¹⁶². Estos tres enunciados no se refieren a la estructura física¹⁶³ de *muk'ta alvokol*.

La fiesta de apóstol San Andrés, que se celebra del 27 al 30 de noviembre de cada año, corre a cargo de dos alféreces: uno “gran alférez mayor” y otro “gran alférez menor”¹⁶⁴. Para representar, de alguna manera, la cosmología maya local, se construye en el patio de la casa de estos dos alféreces un altar denominado *moch*, “canasto”. Como una conexión entre lo ritual médico con lo ritual festivo patronal, el *j-ilvanej* implora a apóstol San Andrés y a los “padres y madres” a que recobre las fuerzas y el descanso y sanidad de su *ch'ulel* o *chon* “debajo de la cruz sagrada, debajo de la flor sagrada y debajo del altar sagrado”. Sobre esta cosmología, Ochia citado en Medina (2000: 173) “(...) El *moch* esquematiza horizontalmente este modelo con cuatro pilares y el punto central representado por la cruz plantada debajo de la plataforma y la bromelia atada al centro de la tribuna. En otras palabras, el *moch* es una maqueta, a pequeña escala, de la cosmología *tzotzil* tanto en sus planos vertical como horizontal” (Ochiai, 1989: 117). El *moch* o *altal*, “canasto o altar”, tiene como estructura cuatro pilares de madera de liquidámbar. La cruz y las flores sirven de adorno. El altar es la parte central de la estructura cósmica: *yolon*, *sba* y *yak'ol balumil* “debajo, sobre y arriba de la Tierra”.

A manera de cierre ritual, el mismo *j-ilvanej* suplica fervientemente que su paciente “que ya sienta alivio su carne, su cuerpo”¹⁶⁵. En la traducción de esta súplica encontramos que *xkuxetuk xa* es una palabra derivada del verbo intransitivo *kuxel*, “descansar o aliviar”. El sufijo *xa* indica el pretérito “ya”; en este contexto ritual, el *j-ilvanej* adquiere mayor autoridad para exigir la liberación del *ch'ulel* o *chon* de su paciente. El octavo momento “ya está retratado y ya se hizo el intercambio” está estrechamente relacionado con el **treceavo momento** cuando el *j-ilvanej* reitera “que ya sienta alivio su carne y su cuerpo”. En un tiempo próximo anterior se han ofrecido presentes como sustituto del *ch'ulel* o *chon* del paciente. No se puede pedir la liberación de *ch'ulel* si antes no se entrega algo como intercambio. El ofrecimiento de los ritos curativos, las trece ramas de distintas plantas aromáticas, así como el incienso, las trece velas, los tres litros de *pox* y los tres pollos

¹⁶² Traducción: *Ta yolon ch'ul krus, ta yolon ch'ul nichim, ta yolon ch'ul altal*.

¹⁶³ Las trece ramas de cada especie se colocan formando una figura semicircular. En la entrada se forma un arco con las mismas ramas de pino. Dentro de esta estructura ritual se colocan las trece velas, los tres pollos negros, los tres litros de *pox* y el incensario. El suelo se tapiza con juncia (hojas de pino).

¹⁶⁴ Traducción: *bankilal muk'ta alperes, its'inal muk'ta alperes*.

¹⁶⁵ Traducción: *xkuxetukxa ti sbek'tale ti stakupale*.

negros, otorgan mayor autoridad al *j-ilvanej* para exigir la liberación de *xch'ulel* y de *yanima* del enfermo.

No es casualidad que el último fragmento del rezo tenga un acento imperativo. ¡Que ya sienta alivio su carne!, ¡que ya sienta alivio su cuerpo! Están cargadas de poder y autoridad —facultad exclusivo del *j-ilvanej*— adquiridos durante los complejos y sofisticados rituales de curación. En este contexto ritual hay una relación dialógica entre lo sagrado y profano; es decir, hay una reciprocidad positiva en el círculo *dar-recibir-devolver*; y como se ha constatado, los discursos rituales analizados son bastante complejos por lo mismo que corresponden a lenguajes en el plano de la relación *yo/otro* intangibles, sin embargo, mi dominio del *bats'i k'op* o *tsotsil*, así como el apoyo de los especialistas en la tradición oral coadyuvaron a la interpretación de los mensajes de estos géneros discursivos rituales, no obstante, la hermenéutica, la teoría y la metodología, fueron de igual importancia.

Capítulo 6

J-a'mtel jpatan: Los cargos tradicionales

“El haberos elegido y nombrado por padre y madre de este reino,
(...) esforzaos y animaos, y poned el hombro a la carga que os es
encomendada y encargada; cúmplase y verifíquese
el querer y voluntad de nuestro señor”

Fray Bernardino de Sahagún, 1999, p. 323

6.1 El cargo como pago de tributo para el pueblo

Incursionarnos en un contexto donde las diversas prácticas discursivas del *stalel kuxlejal* están llenas de dualidades y paralelismos, hacen que se vuelvan complejas para su estudio. Las diversas voces de los actores protagónicos de los discursivos rituales dan testimonio fehaciente de su permanencia y recreación en el tiempo diacrónico y sincrónico. Con ello indica que aquel *Gran tiempo* mesoamericano aún permanece dinámico y actual. En este apartado no tratamos de hacer una réplica de aquellos que han escrito trabajos etnográficos en el contexto de nuestra investigación sobre esta temática en particular, sino más bien nuestro estudio se trata de llevarlo a cabo *desde dentro* o sea con una mirada *émica*, donde las voces de los especialistas nativos y el investigador encuentren espacio en el contexto académico de la *otredad*. Es así como los trabajos etnográficos y mis propias vivencias como oriundo del pueblo —contexto geográfico de investigación— ofrecen pruebas convincentes de que la autoridad municipal es el rostro de aquél paralelismo planteado por Becquelin y Bequey, donde “(...) el paralelismo es un modo cognoscitivo de pensar el mundo. (...) combina elementos repetidos idénticos, casi idénticos o sinónimos, el “co-texto”, y elementos contrastivos llamados “pares”. (...) el paralelismo es un rasgo omnipresente en las culturas y lenguas mayas. (2008: 112 y 113).

La metáfora “rostro” es justamente porque coexisten dos ayuntamientos: el Ayuntamiento tradicional y el Ayuntamiento constitucional. En este trabajo se enfatiza el estudio del primero pero sin perder su conexión ritual con el segundo, ya que no se puede entender uno sin el otro. Ambos se complementan. Haciendo una clasificación de esta gran dualidad descubrimos que sucede una relación con el *yo/otro*. Por un lado, el Ayuntamiento tradicional es la imagen de aquella práctica *émica* del *nosotros*; un *nosotros* que denota inclusión como lo enfatiza Lenkersdorf (2002) entre los

tojolabales. Es una práctica que tiene estrecha relación con lo sagrado pero que se vincula con lo profano.

Por otro lado, el Ayuntamiento constitucional es el representante de la cultura de la *otredad* heredada desde la conquista española. Un ayuntamiento que funge como reproductor de las políticas del Estado mexicano y de las leyes nacionales. Es cierto que el Ayuntamiento tradicional de Larráinzar no es *sui generis*, pues realiza prácticas análogas con las de otros pueblos mayas de Chiapas. No obstante, en la nomenclatura que se construye a continuación vemos que cada cargo tiene nombres específicos y con un amplio significado semántico que difieren de los otros cargos tradicionales de los otros municipios. Por ejemplo, los sustantivos *cargo* y *tributo*.

Manuel Ruiz¹⁶⁶ —quien ha desempeñado el cargo de alférez y de tercer regidor constitucional— describe el organigrama, la jerarquía y el funcionamiento del Ayuntamiento tradicional. En este testimonio se subraya que la autoridad máxima de este ayuntamiento, que está al mando de sus subordinados, son los dos jueces municipales¹⁶⁷ (juez propietario y juez suplente), cuyas atribuciones se vinculan con el Derecho romano o positivo mexicano y de forma paralela con el Derecho consuetudinario, fundamentado en los usos y costumbres, denominados *smelol* y *mantal*. En este sistema de cargos el paralelismo es claro porque los jueces municipales no son los que encabezan el *smelol*. El alcalde primero, alcalde segundo y alcalde tercero, así como el gobernador mayor y gobernador menor son “la cabeza del pueblo”, porque ellos son concedores de *smelol* y de *mantal*. Estos dos cargos son meritorios de la portación del bastón de mando. El cargo de alcalde mayor representa el fin de la cúspide de la carrera política, en cambio el de gobernador mayor representa el penúltimo escalón de esta carrera. Con esta breve acotación comprendemos que los jueces desempeñan doble función: la de representantes de las leyes nacionales y la de los usos y costumbres; en cambio los alcaldes y gobernadores encabezan exclusivamente el *smelol* y el *mantal*.

La nomenclatura se construye de acuerdo con los niveles de posesión de aquel *alter ego* llamado *ch'ulel*. El tercer nivel de esta jerarquía lo integra 1 síndico. En cambio el cuarto nivel está integrado por 11 regidores. Tanto los regidores como el síndico forman el grupo de 12 elementos. De tal manera que para cumplir sus funciones se divide en dos grupos. El regidor primero encabeza el primer grupo; en cambio, el segundo grupo lo encabeza el síndico. Le sigue el quinto nivel integrado por dos escribanos que desempeñan la función de cobradores de impuestos en el mercado dominical o en los días festivos. Según los testimonios de los concedores de este sistema de cargos,

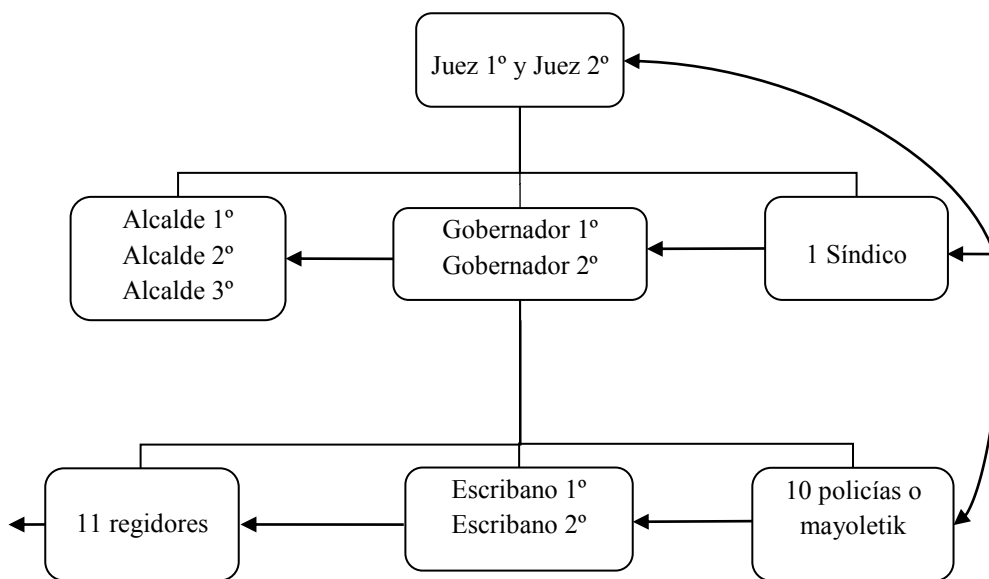
¹⁶⁶ Habitante del *jteklum* de Larráinzar, ha desempeñado el cargo de alférez y Tercer Regidor Constitucional. Fue entrevistado el 29 de enero de 2012, contaba la edad de 37 años.

¹⁶⁷ En el Ayuntamiento tradicional es el único cargo que es de tres años; al igual que en el Ayuntamiento constitucional.

la función de escribano no representa mayor responsabilidad como antaño. Finalmente, está el sexto y último nivel integrado por 10 *mayoletik*, que cumplen varias funciones, a saber: policías, mensajeros, guardaespaldas, entre otras. Es un cargo que ocupa el primer escalón de la carrera política tradicional. De igual manera están divididos en dos grupos de cinco elementos.

La nomenclatura tradicional y no regional¹⁶⁸ —como han hecho referencia antropólogos mexicanos y extranjeros— encuentra su justificación en el sustento de *smelol* y *mantal*, así como en su interpretación semántica en los usos y costumbres locales. Cabe señalar que este sistema de cargos es una herencia colonial¹⁶⁹ cuyos matices se dejan ver en cada nomenclatura dada. Sin embargo, tiene una plena adaptación en los procesos identitarios. Es una práctica en la que sobresale la relación *yo/otro*; pero que “ambos se complementan”, entendiendo aquí como una analogía del planteamiento de Bajtín (1999). Asimismo, esta complementariedad se pone de manifiesto en los diversos discursos rituales ya estudiados con antelación. Es la continuación de lo construido desde tiempos mesoamericanos precoloniales. El siguiente organigrama muestra la construcción jerárquica de este complejo sistema de cargos.

Organigrama de j-a'mtel jpatan ta junabil



¹⁶⁸ Según Andrea Beatriz Albores Zárate, en su libro *El funcionalismo en la etnografía tzeltal-tzotzil. Un análisis de sus implicaciones teóricas y políticas* (1978), fue Gonzalo Aguirre Beltrán, quien utilizando los conceptos de Ricardo Pozas, habló por primera vez sobre el *Ayuntamiento regional*. Este antropólogo, en su libro *Formas de Gobierno Indígena*, refirió este concepto así como las relaciones interétnicas entre la urbe ladina y las comunidades de la región. Sin embargo, los propios *bats'i viniketik* actuales desconocen tal nomenclatura porque es una invención antropológica desde la alteridad *jkaxlan*.

¹⁶⁹ Véase *República de Indios. Pueblos mayas de Chiapas, siglo XVI* de Gudrun Lenkersdorf (2001).

En el proceso de análisis de los trabajos etnográficos pudimos entender que *j-a'mtel* y *jpatan* “trabajo-cargo y tributo” tienen fundamento desde la cosmogonía del mundo natural y sobrenatural. En un inicio los cargos no se hacían por interés económico sino para obedecer el mandato de apóstol San Andrés y a la voz del pueblo, que dicho en términos zapatistas sería el “mandar obedeciendo”. Es así como se acuñó esta principal consigna tan en boga que, dicho sea de paso, no es una creación propia del subcomandante insurgente Marcos (ahora Galeano), sino que era y es un elemento fundamental de *stalel kuxlejal* ancestral. En este complejo sistema de cargos coexiste una relación horizontal y cíclica. Ambos cargos desempeñan una función de igual importancia porque ambos se complementan. Los elegidos a servir en su pueblo inician su largo caminar desde muy jóvenes; el *ch'ulel* y los sueños reveladores determinan el cumplimiento cabal y escalonado de los cargos. Cabe decir que el cargo de *mayol* inicia desde muy joven, por tratarse de un cargo de iniciación como “principiante y aprendiz”. En el siguiente apartado se hará un estudio y análisis de los significados semánticos de cada uno de los cargos en cuestión.

A manera de preámbulo puntualizamos que en este ayuntamiento coexiste el binomio *smelol-mantal* y el poder de las leyes nacionales. No forma parte del organigrama presentado, sin embargo, en el Juzgado municipal llamado *kavilto* “Cabildo” o Juzgado de Paz y Conciliación Indígena — sede actual del Ayuntamiento tradicional— (Véase anexo 2. Fotografía 5) hay un representante legal del Derecho positivo mexicano. El abogado tiene la función de analizar y presenciar las diversas diligencias que se llevan a cabo en este juzgado; en caso necesario, será el responsable de ver si los delitos tienen un seguimiento legal y jurídico penal. Si los quejosos o la parte acusada, dice Manuel: “se ponen al “brinco”, los jueces solicitan la intervención de los alcaldes y gobernadores —como ancianos sabios que hablan con *smelol*— para aplicar el *mantal* o corrección a los quejosos y/o acusados; ellos exhortan a los que intentan violentar el orden, diciendo: “¡ustedes carecen de calidad moral para contradecir a la autoridad porque todavía no conocen el ambiente y el *balumil*, son jóvenes y no han vivido lo suficiente!”.

La llamada de atención que hacen los alcaldes y gobernadores encuentra su lógica en el respeto a los ancianos y a los que son poseedores de un *ch'ulel* completo y genuino. A manera de aclaración, el actual edificio del Juzgado municipal, que oficialmente, se llama Juzgado de Paz y Conciliación Indígena funciona como sede del Ayuntamiento tradicional; no son instituciones separadas. Los jueces forman parte de este Ayuntamiento. En el organigrama se aprecia que los jueces ocupan el primer espacio porque en cada evento para la solución de un conflicto son ellos

quienes dan apertura. Los alcaldes y el resto de las autoridades sirven de testigos presenciales y sólo intervienen en casos necesarios.

6.1.1 El significado de *j-a'mtel jpatan*

Este estudio sería un discurso vacío y carente de significado si antes no se hace un análisis semántico de cada uno de los vocablos que se van a emplear en este capítulo, pues se trata de una nomenclatura indígena con significados propios que están intrínsecamente relacionados entre sí, donde lo religioso y lo político se fusionan. Asimismo, no se podrá entender su amplio campo semántico si no se conocen sus raíces etimológicas. A manera de analogía comenzaremos citando a Lenkersdorf, entre los tojolabales. Este filósofo alemán, tojolabal por adopción, argumenta que “(...) El trabajo dirigido hacia a la comunidad, **komon** (*sic*) representa el trabajo político realizado por las autoridades elegidas por la comunidad. Dichas autoridades, en tojolabal, se llaman ‘**a'tijum** (*sic*), trabajadores. El término se deriva de la misma raíz ‘**a't**, con la cual se forma también la palabra ‘**a'tel**. Los encargados de este tipo de trabajo no reciben remuneración y su encargo se realiza al ejecutar los acuerdos de la comunalidad” (2004: 204). Tanto ‘*a'tijum* como *j-a'mtel jpatan* se ubican en el mismo plano semántico, porque ambos se realizan ejecutando la voz de la comunidad. Además, como dice el *jnakavanej* Manuel Díaz Pérez, para el caso de Larráinzar—ya citado en el capítulo cinco—, anteriormente los cargos no eran remunerados, por el contrario generaban muchos gastos sufragados por la misma autoridad en funciones.

En el cabildo de Larráinzar, denominado *j-a'mtel jpatan*, coexisten dos autoridades de primer nivel: los jueces, con la asesoría de un abogado, y los alcaldes y gobernadores. Estas jerarquías han sido elementos esenciales en los procesos identitarios establecidos desde tiempos lejanos. Es un legado de aquel *México profundo* planteado por Bonfil Batalla (1989). En el contexto etimológico: en *j-a'mtel*, la /j/ cumple la función de agentivo; no obstante, *a'mtel* es sustantivo y verbo a la vez, quiere decir “trabajo o trabajar”. Agregando su agentivo *j-a'mtel* es “trabajador”, que es aplicable a cualquier oficio y sexo. Por ejemplo, tenemos: *j-a'mtel vinik* “hombre trabajador”. Al agregar el completivo *jpatan* cambia radicalmente su significado semántico porque indica “autoridad”. Entonces, en su dimensión sacro *j-a'mtel jpatan* quiere decir “autoridades”, cuyas atribuciones recaen en el género masculino. La nomenclatura *nichimal k'op* es porque corresponde a un lenguaje especializado y atributo reservado para los que más tarde llegarán a ser eruditos en los discursos rituales. Es una facultad exclusiva de los que tienen el privilegio de llegar a poseer el *ch'u'lel*. Como

ya hemos visto, este *alter ego* tiene su morada en el corazón y representa el *yo* inmortal del *bats'i vinik-bats'i ants*.

Como una analogía de lo anterior, Platón, en su ya muy conocido libro *La República*, indica que “(...) nuestra alma es inmortal y capaz por su naturaleza de todos los bienes como de todos los males, iremos siempre por el sendero que conduce a lo alto, y nos dedicaremos con todas nuestras fuerzas a practicar la justicia y la sabiduría” (2004: 411). Con esta postura filosófica entendemos que el *ch'ulel* tiene los mismos atributos que el alma platónica y es el *otro* “prohibido” que está fuera del alcance de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*; además, porque su adquisición se mueve en un contexto intangible bastante complejo (Véase apartado 4.1 del capítulo 4). Aquí encontramos coincidencia con la idea de Platón, porque los *j-a'mtel jpatan* también buscan incansablemente la práctica de aquella justicia y sabiduría anheladas. La idea de considerar la idea de Platón es porque tanto alma como *ch'ulel* conducen a lo “alto, a la justicia y a la sabiduría”. Por eso, al llegar a la cúspide de la carrera político-religiosa habrán adquirido un *ch'ulel* genuino y completo. Entonces, estarán preparados para poner en práctica el *smelol*, que les otorga facultad moral para aplicar el *mantal* a todos aquellos que transgreden las normas del *smelol*. Como más adelante se hará un análisis, de manera paralela, el pasado alcalde puede desempeñar la labor de *jnakanvanej*, o, en su caso, sólo la de un sabio consejero.

El campo semántico del vocablo *jpatan*¹⁷⁰ se deriva del sustantivo “tributo o impuesto”, en este mismo análisis conceptual la /j/ funge como posesivo en primera persona. Traducido en forma literal significa “mi tributo o impuesto”. Recordemos que desde aquel *Gran tiempo* mesoamericano el tributo en especie alcanzó su máximo esplendor; y aplicando las mismas prácticas los españoles aprovecharon esta coyuntura para que los pueblos originarios continuaran con este *modus vivendi*. Para controlar las prácticas tributarias se crearon las Encomiendas. Como se sabe esta institución colonial fue disminuida con la promulgación de las Leyes Nuevas en 1542, y cuando llegó Fray Bartolomé de Las Casas en 1545 en el obispado de Ciudad Real negó la absolución a los encomenderos (Bonaccorsi, 1990: 39 y 44) y dicha Encomienda terminó en la guerra de

¹⁷⁰ La versión del ya citado *jnakanvanej*, Manuel Díaz Pérez: el *patan* es un dinero que se recauda en cada fiesta con el fin de sufragar gastos de distinta índole; por ejemplo, para comprar velas, cohetes, flores, *pox*, entre otros. Éste se recauda durante la procesión de *apoxtol vinik/jkaxlan* que se hace en las calles principales del *jteklum*. Anteriormente eran cuatro ancianos llamados *jkovraroletik*, préstamo del español que quiere decir “cobradores”; ellos caminaban a la vanguardia de la procesión con un recipiente llamado *pulatu* “borcelana”, y los voluntarios depositaban el dinero en este recipiente. Empero, ahora los encargados de recaudar son los *muk'ta martomaetik* “mayordomos grandes” de *apoxtol vinik/jkaxlan*.

Independencia¹⁷¹. El tributo que se pagaba en la época mesoamericana no se limitaba exclusivamente a lo material. Tenía vínculo directo con sus complejos procesos identitarios. Es así como quedó esculpido de forma simbólica como un patrimonio intangible de *stalel kuxlejal*, en el sistema de cargos llamado *j-a'mtel jpatan*.

Las fuentes históricas apuntan que en la civilización mesoamericana tributaba la sociedad subordinada a la nobleza. Los cargos que han venido desempeñando los *j-a'mtel jpatan* es sinónimo de un pago de tributo al pueblo y a *balumil* “Tierra”. Tributo que se pagaba de forma indirecta. Retrocediendo aproximadamente cuarenta años atrás los cargos no eran remunerados. Por el contrario se gastaba una buena cantidad de dinero. Incluso muchos quedaban endeudados por varios años. Paradójicamente, los elegidos a fungir como *j-a'mtel jpatan* son pocos. El que inicia a desempeñar el cargo de *mayol* —un cargo de menor rango— indica el preludio de una trayectoria de larga duración hasta llegar a ser alcalde primero. Un elemento importante en este proceso es que la elección a *j-a'mtel jpatan* sucede al margen del consentimiento del candidato. Cuando el candidato a desempeñar un cargo, sobre todo de alférez, haya aceptado su encomienda de inmediato busca *stot sme'* “padre y madre” para que lo acompañe e interceda por él (Véase anexo 2. Fotografía 21).

Dos sinónimos paralelos de mayor relevancia de *j-a'mtel jpatan* son *ch'ul toj-ch'ul nen* “pino-ocote y espejo sagrados”. Vocablos cargados de un alto significado ritual. Este paralelismo que denota adjetivo y sustantivo se reserva exclusivamente en los momentos especiales, a saber: en la pronunciación de los discursos rituales. Está prohibido de manera tácita pronunciar en las conversaciones de tipo familiar o entre amigos. Incluso, no se puede tomar como tema de discusión en las pláticas formales que no sea en los discursos rituales pronunciados por un *jnakanvanej* u otro especialista en la materia. Mucho menos se pueden pronunciar en las pláticas de tipo coloquial o vulgar, que en *bats'i k'op* se llama *chijil lo'il*. La adquisición gradual de *ch'ulel* es equivalente a la adquisición progresiva de la inteligencia y sabiduría que en *bats'i k'op* se dice *p'ijilal* y *sjololal*, respectivamente.

Entonces *ch'ul toj-ch'ul nen* son expresiones paralelas que significan “luz y calor”. El pino es, por definición, el árbol de donde se obtiene el ocote que, desde tiempos antiguos, sirvió para alumbrar el camino del caminante en la oscuridad de la noche. En cambio, *ch'ul nen* es una metáfora de *jch'ul totik*, el Sol. El Sol nos provee de luz y calor; entonces, *toj* y *nen* significan “luz”. Otro elemento importante es que el espejo sirve para reflejar nuestra imagen; así los *j-a'mtel jpatan*

¹⁷¹ Para una información más completa véase el libro *El trabajo obligatorio indígena en Chiapas, siglo XVI* de Nélida Bonaccorsi (1990).

adquieran esa metáfora como “reflejo y luz del pueblo”. Es decir, fue el pueblo quien otorgó el cargo. Además, luz y reflejo se traducen en inteligencia y sabiduría porque ellos servirán de consejeros y mediadores en los momentos de adversidad. Sin embargo, como describiremos más adelante, los dos escribanos son *yaj toj, yaj jnen jteklum* “el pino, el espejo del pueblo”.

Si regresamos a ver el rezo de intercesión analizado en el capítulo cinco descubrimos que las palabras *ja lekilal-ja vutsilal* son reiterativas. Como bien se lee en su traducción al español denotan “tu bienestar-tu hermosura”. Este paralelismo hace referencia al cargo que desempeñará el futuro *j-a'mtel jpatan*, además el cargo de alférez no queda al margen del discurso pronunciado ante apóstol San Andrés. Antaño, desempeñar un cargo significaba prestigio¹⁷² y privilegio social porque no se hacía por un interés personal ni económico, éstos quedaban en un segundo término. Es evidente que el sistema de cargos denominado *j-a'mtel jpatan* ha permanecido en el espacio y tiempo ancestrales y actuales. Puede ser análogo lo que López Austin llama el *núcleo duro*. Este historiador apunta que “En Mesoamérica (...) radicaba un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural.

Este complejo era el núcleo duro (...) y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy pese al tremendo impacto de la Conquista española” (2001: 59). Sobre este tema en particular, se le preguntó a Manuel Díaz Pérez de que si estaba en peligro la extinción de la labor de *jnakanvanej* y de *j-a'mtel jpatan*, respondió que “no, porque —dice— vienen otros que continuarán esta labor y que hoy en día existen interesados en aprender esta compleja y delicada función, además de que siguen recibiendo revelaciones en sueños”. Indica, entonces, que estas prácticas continuarán por un buen tiempo aunque cabe decir que a lo largo de los siglos han sufrido diversas readecuaciones al grado que los matices de la religión católica se dejan escuchar con mucha insistencia. Estas readecuaciones son pruebas fehacientes de la relación con la alteridad del santo católico que tanto se ha insistido a lo largo de este trabajo de investigación.

A partir del organigrama de *j-a'mtel jpatan*, los que encabezan este sistema de cargos son el Juez municipal propietario y suplente¹⁷³ y el *smelol* y el *mantal* son encabezados por los alcaldes y gobernadores. Los jueces gobiernan “mandando obedeciendo”. Evidentemente la terminología “Juez” se fundamenta en el Derecho positivo mexicano. No forma parte del vocabulario *bats'i k'op*.

¹⁷² Véase *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, de Frank Cancian (1976).

¹⁷³ Es necesario señalar que en el Ayuntamiento tradicional el único cargo que se desempeña por tres años es el de Juez municipal.

Sólo es un reflejo de los préstamos del léxico español. Como se ha dicho *grosso modo* ellos son los mediadores en los conflictos con el apoyo de una audiencia de 31 elementos de *j-a'mtel jpatan*, más los miembros de la parte acusadora y la parte acusada; y con la presencia de un abogado litigante.

En la terminología de *nichimal k'op* los jueces reciben el título de *jmeltsanvanej-jchapanvanej*. Encontramos que las raíces etimológicas de estas dos palabras adquieren connotaciones semánticas similares. El primer vocablo se deriva del verbo en infinitivo *meltsanel* “componer”; el prefijo /j/ cumple una función agentival; en cambio, *vanej* quiere decir “hacer algo” o “quien se ocupa de algo”, entonces, *jmeltsanvanej* es “el que compone”; por otro lado, *jchapanvanej* también viene del verbo en infinitivo *chapanel* “arreglar o preparar”. Ambos vocabularios significan, en términos jurídicos, “conciliador” o “mediador”. Estas dos expresiones vienen de la raíz verbal *meltsan* y *chapan*, respectivamente. Incluso el juicio que se lleva a cabo delante del Juez —en el que se presentan tanto la parte acusadora como la parte acusada— se denomina *chapanel*. El análisis etimológico y semántico indica que el que se involucra en los conflictos de tipo legal su conducta tiende a “descomponerse” y “desordenarse”. Estas conductas negativas violentan el estado de derecho consuetudinario denominado *smelol*, que es acreedor de la aplicación de la ley llamada *mantal*¹⁷⁴. Esta aplicación queda en manos del *jmeltsanvanej-jchapanvanej*.

Una audiencia pública suele ser tripartita: participan la parte acusadora, la parte acusada, y los dos jueces; sin pasar desapercibida la presencia de los alcaldes y gobernadores, y su intervención en caso de que sea necesario. El principal mediador en todo conflicto es el Juez propietario con el apoyo del suplente, quien ha de tener la habilidad, inteligencia y sabiduría suficientes para conciliar el conflicto. En el *Derecho zinacanteco*, planteado por Collier, “Los mediadores suelen ponerse de lado de los demandantes al tratar de obligar al demandado a hacer las reparaciones adecuadas a su agravio, pero el mediador puede ponerse de parte del demandado al tratar que el demandante reduzca sus exigencias. (...) Los mediadores zinacantecos no deben imponer sus propias soluciones, sino actuar como consejeros de los litigantes para ayudarles a llegar a un acuerdo mutuamente satisfactorio” (1973: 125 y 133).

¹⁷⁴ Cuando se llega a comprobar que la parte acusada resulte culpable será acreedora de una sanción: la reparación del daño, una disculpa pública, el pago de una multa de tipo económico o, en su caso, la cárcel. Si esta última llegase a aplicar, las sanciones anteriores serán ineludibles. Como se ha afirmado *grosso modo* en apartados anteriores el término *mantal* es un préstamo del español “mandar” pero, aplicado al contexto cultural tsotsil, adquiere connotaciones semánticas distintas.

El planteamiento de Collier concuerda con las actividades litigantes en Larráinzar. Normalmente los jueces, los alcaldes y los gobernadores, adoptan una actitud flexible e imparcial. Si ambas partes llegan a un común acuerdo los jueces habrán mostrado su habilidad de conciliador, luego los acuerdos a que llegaron quedan asentados en un acta; en este acto interviene el abogado asignado en este juzgado de primera instancia. Tal labor conciliadora evitará que a una de las partes se le aplique el *mantal*, que puede ser la cárcel. Aquí se hace realidad la función ritual de un juez: *jmeltsanvanej*, *jchapanvanej*. Para garantizar el buen desempeño de estos jueces se hace necesario solicitar la intervención y los favores de apóstol San Andrés. Para este motivo, antes de ocupar este delicado cargo los dos jueces irán a la iglesia a recibir palabras y consejos de ánimo de un *jnakanvanej*, llamados *k'op* y *mantal*, bajo estos términos:

Yu'n oxi'm ch'ul k'ak'al, oxi'm ch'ul jabil, smeltsanel-xchapanel ti sts'unu'm, ti yovol ti sba ch'ul vinik, sba ch'ul jkaxlan, set' jute'm ti k'usi sta smulik ti sts'unu'm, ti yovol ti sba ch'ul vinik, sba ch'ul jkaxlane, ja' tsmeltsan, ja' ta xchapan ti muk' bik'it ti k'ope ti rason. Chba a vak' ja' nichim sventa cha ta ta na'el ti ch'ul apoxtol-piarole, ti muk'u xa pas, muk'u xa nuptan ta smeltsanel ta xchapanel ti ts'unubile ti ovolile.

Porque son tres días sagrados, tres años sagrados, para solucionar-componer y ordenar la semilla, el sembradío del Primer hombre sagrado, Primer *jkaxlan* sagrado, lo poquito y lo pedacito que cometen sus delitos, la semilla, el sembradío del Primer hombre sagrado, Primer *jkaxlan* sagrado; él va a solucionar-componer, él va a ordenar los problemas y razones grandes y pequeños. Vas a ir a meter tus flores para que invoques a apóstol-fiador sagrado, para que no te suceda nada, para que no te topes con algo en la solución y en el arreglo de la semilla y del sembradío.

Este consejo alcanza un alto significado al incluir varios conceptos eminentemente rituales. Encontramos que el concepto de dualidad es un rasgo de la cultura maya mesoamericana. Así que *k'ak'al* y *jabil* “día y año” ocupan un espacio significativo en toda ocupación de un cargo. En este contexto, el cargo de juez es reto y desafío porque la evocación “tres días y tres años” serán tiempos de adversidades. Así como la semilla muere para la germinación de una nueva planta, así *sts'unu'm-yovol* “su semilla-sembradío” de apóstol San Andrés, se corrompen debido a su condición mundana. La semilla es vida, y, sembradío es renacimiento.

El hombre y la mujer en su condición de mundanos, resulta indispensable adoptar una actitud de humildad ante apóstol San Andrés. La entrega de flores sólo es un medio para la obtención de su gracia y protección durante “tres días y tres años”. En este rezo se hace mención de las flores en su sentido literal; sin embargo, la misma palabra está cargada de metáforas. Como se ha constatado en

el trabajo, los discursos rituales y el aguardiente reciben el nombre *nichimal k'op* y *nichimal yanalte* “discurso y hoja de árbol floridos” respectivamente. Los rezos de un *jnakanvanej*, las flores, las velas y el incienso constituyen el intercambio de *mantal* que se recibe de apóstol San Andrés. Si no se reciben con antelación los favores y la protección de la alteridad del santo católico no serán dignos de recibir los títulos honoríficos: *jmeltsanvanej-jchapanvanej*.

En la segunda nomenclatura de este sistema de cargos se ubican el alcalde primero, alcalde segundo y alcalde tercero, así como el gobernador primero y gobernador segundo. A pesar de que los dos gobernadores ocupan la tercera nomenclatura tienen las mismas atribuciones que los primeros. Hay una coordinación estrecha en el ejercicio de sus funciones. Es decir, estas dos autoridades forman el segundo grupo dentro de *j-a'mtel jpatan*. Estos dos cargos son los que encabezan *ch'ul toj-ch'ul nen*. El puesto de alcalde primero ocupa la cima de la jerarquía etnopolítica. Este alcalde primero reúne varios atributos, a saber: inteligencia y sabiduría; es consejero, es *jnakanvanej* (Véase infra), tiene *ch'ulel* completo y genuino, es especialista en los discursos rituales, entre otros. Sin embargo, tanto los tres alcaldes como los dos gobernadores cumplen semejantes funciones. Cuando este alcalde primero termine con el cargo habrá llegado a la cúspide de su carrera de *j-a'mtel jpatan*. Así será merecedor del título honorífico: *muk'ta pasaro* “gran pasado”. Es un (término que alude a que ha desempeñado diversos cargos y funciones en el Ayuntamiento tradicional.

La función que desempeñan los alcaldes, en coordinación con los gobernadores, es *sui generis*. El hecho de que el cargo de juez sea el representante del Derecho positivo mexicano —con la asesoría jurídica de un abogado litigante— no significa que sea autónomo. Cuando los quejosos alteran el orden de la sala del juicio, el juez primero solicita la intervención de los alcaldes y de los gobernadores. Su intervención se fundamenta en el *smelol* y en el *mantal*. Ellos tienen la calidad moral para exhortar al o a los transgresores al orden, porque a lo largo de su trayectoria como *j-a'mtel jpatan* han adquirido de forma progresiva su *ch'ulel*. No es fortuito que tengan este nombre ritual *ch'ul toj-ch'ul nen*. Además, ellos vigilan que los dos jueces cumplan con su cometido emanado del pueblo. Si por alguna razón violentan las normas vigentes, los alcaldes y gobernadores tienen la facultad de exhortarlos con el fin de resarcir sus errores. En casos extremos, si uno de los jueces —el que se cree conciliador de los conflictos— se muestra renuente girarán órdenes a los *mayoletik* para que sean encarcelados. Es así como en los alcaldes y gobernadores se fundamenta la tradición y la costumbre, es decir, el *stalel kuxlejal*, por lo mismo que desde tiempos antiguos se han esforzado en mantener aquel anhelado *lekilal kuxlejal*.

Los alcaldes y gobernadores “son los responsables de velar porque se mantenga el orden en nuestro pueblo y que siga vivo —dice el *jnakanvanej* Manuel Díaz Pérez—, porque esta forma de vida inició desde hace cientos de años; desde la fundación de nuestro pueblo, los primeros *totil me'iletik* nombraron a su alférez, a sus mayordomos, a sus capitanes, así como a los cargos de mayor y de menor rango”. El bastón de mando que portan durante un año les otorga doble poder y autoridad: dejar sentado y/o posesionado en el cargo a las nuevas autoridades o alféreces y de recibir el cargo a los salientes. Ellos estarán en la iglesia —como recinto sagrado— esperando la llegada del entrante o saliente del cargo. Esta es la justificación de que en el Ayuntamiento tradicional o *j-a'mtel jpatan* se hallan los cinco bastones que sirven de cetro de poder y de mando inviolables. Lo *sui generis* de estas prácticas es debido a que poseen una filosofía propia fundamentada en el *bats'i k'op*; con esta lengua se nombran todas las cosas.

Empero, existen analogías con otras culturas mesoamericanas. Para Galinier, entre los otomíes los cargos tienen un “(...) modelo ‘ascensional’, en el cual cada ciudadano puede progresar en el sistema al mismo tiempo que se integra a los pueblos civiles, es decir, desde abajo hasta arriba, de mensajero a juez auxiliar, pasando por policía. Del otro lado, el proceso ascensional, de menor a mayor, se combina con una circulación ‘horizontal’, de mayordomo a capitán” (2001: 465). La situación nos queda más clara y vemos que en este *j-a'mtel jpatan* el poder se mueve en la horizontalidad y en la verticalidad, así que no existen los poderes vertical y horizontal de forma axiomática. Este “mandar obedeciendo” contradice el análisis platónico que a continuación lo recapitula Lenkersdorf, “(...) una realidad estratificada entre los que mandan y otros que son mandados, (...) algunos por nacimiento nacen para mandar y otros, también por nacimiento, nacen para ser mandados, expresa en sus palabras la relación típica de sujeto-objeto” (*op. cit.*, p. 145); no obstante, en esta construcción de identidades multifacéticas todos nacemos para obedecer la voz del *smelol*, para atender al *mantal* mediados en la posesión del *ch'ulel*. Esta jerarquización de cargos no depende de la voluntad caprichosa de los involucrados sino de la voluntad de apóstol San Andrés. Esta es la razón de los sueños y revelaciones recibidos por los elegidos.

Un tercer grupo de este *j-a'mtel jpatan* o *ch'ul toj-ch'ul nen* lo forman la cuarta y quinta nomenclatura del organigrama: 1 síndico y 11 regidores. Para ejercer de manera óptima sus funciones se dividen en dos grupos. El primero lo encabeza el regidor primero, seguido de los segundo, tercero, cuarto, quinto y sexto regidores, respectivamente. El segundo lo encabeza el síndico, seguido de los séptimo, octavo, noveno, décimo y undécimo regidores, respectivamente. Los dos grupos cumplen cabalmente sus respectivas funciones asignadas *ex profeso*. Tanto el

regidor primero como el síndico son los que cuentan con más experiencia; además de que son concedores de los discursos rituales, aunque de menor grado que los alcaldes y los gobernadores.

En cada acto protocolario ritual el regidor primero y el síndico encabezan la comitiva, por lo mismo que están dotados de más inteligencia y sabiduría que sus subalternos. El *jnakanvanej* Andrés Gómez López —ya citado en capítulos anteriores— nos ofrece su versión al respecto: “Cada vez que se hace una visita a los alféreces, el regidor primero y el síndico son los que llegan a dar o pronunciar *krasia* y, después, reciben la contestación del *jnakanvanej*¹⁷⁵”. El discurso ritual llamado *krasia* es relativamente breve. Como bien se lee es un préstamo del español, “gracia”, pero que tiene otra connotación semántica. Todas las autoridades de diferentes rangos lo conocen y saben pronunciar. Sin embargo, en estos actos solamente el síndico y el regidor primero están facultados para pronunciarlo. He aquí este discurso compartido en la fiesta del alférez San Vicente en la voz de Lucas Díaz:

Alavaro santísimo sakramento tata jnakanvanej, alperes san visente, jalachabata ch`ul krasia moltot, kuxel riox ku`untik, kilbetik-o jnabetik-o, po`otxame sakubeltael ch`ul osil, po`otxame sakubeltael ch`ul balumil ku`untik, sk`op riox santo ch`ul k`ak`al, ch`ul rominko, ch`ul muk`ta k`in, ch`ul loria, ch`ul paskua jala paxion kajvaltik riox. Jech k`u yepal la jyil jlumaltik, kach`elaltik, jtakupaltik, jech mi toj koltabil, toj aboltabil, ta krasia, ta bentision ja lumal, ja vach`elal, jalachabata ch`ul krasia, alperes san visente.

Alabado Santísimo Sacramento señor jnakanvanej, alférez San Vicente, jalachabata¹⁷⁶ gracia sagrada abuelo, nuestro Dios vive, lo veremos, lo recordaremos, ya pronto amanecerá el ambiente sagrado, ya pronto amanecerá nuestra Tierra sagrada, la palabra de Dios, santo y día sagrado, domingo sagrado, fiesta grande sagrada, gloria sagrada, pascua sagrada, pasión nuestro dueño Dios. Así de todo lo que vio de nuestro pueblo, nuestro lodo, nuestro cuerpo, si es muy ayudado, muy empobrecido, por la gracia y la bendición de tu pueblo, tu lodo, *jalachabata* gracia sagrada, alférez San Vicente.

Este breve discurso sirve de entrada de todo acto comunicativo ritual de *jnakanvanej*, regidores, síndicos y capitanes. Se pronuncia en la fiesta de San Vicente. Es una ocasión trascendental en donde el *jnakanvanej* recibe el título honorífico de “abuelo”. Aquí se reconoce la importancia de los tres días de la fiesta, sobre todo, el último día llamado *muk`ta k`in* “fiesta

¹⁷⁵ En cada fiesta de un alférez siempre se recibe la visita de las autoridades: regidores, capitanes y autoridades constitucionales. El que representa la comitiva llega con este discurso ritual llamado *krasia*. Asimismo, el *jnakanvanej*, que coordina y organiza las fiestas es el único autorizado para dar respuesta, repitiendo el mismo discurso.

¹⁷⁶ Vocablo que carece de traducción literal. Sin embargo, podría entenderse como una doble reverencia ante el alférez y el *jnakanvanej*. Recordemos que cuando se saluda a un anciano se hace una reverencia inclinando la cabeza, mientras se pronuncia *tata chabatata*. Es así que en *jalachabata* se conserva la raíz *chaba*.

grande”, es el tercero y último día de la fiesta. Normalmente, es un domingo. Por las fechas en que se celebra la fiesta de San Vicente —tercera semana de enero— anuncia la entrada de la pascua y de Semana Santa; por lo regular se pronuncia en las horas de la madrugada, por eso la insistencia “pronto amanecerá”. Entendemos, entonces, que es una fiesta solemne por las expresiones gloria, pascua y pasión. En la última parte de este discurso se reconoce la humildad y el esfuerzo ritual del alférez San Vicente. Su colaboración como alférez es sinónimo de contribución y ayuda a su pueblo, pensando en la condición profana y mortal. Finalmente, *jalachabata* evoca una doble reverencia a *jnakavanej* y a alférez.

La interpretación del discurso anterior corresponde a la facultad particular de los síndicos y regidores. En el lenguaje común, a estos dos cargos se llaman *sintiko* y *rejroletik*, plural y singular, respectivamente. Como es evidente, son vocablos que vienen del préstamo del español pero empleando el alfabeto y el acento *bats’i k’op*. Esta denominación da cuenta de que el ayuntamiento tiene origen hispano aunque reacomodado a la cultura tsotsil. Según Gudrun Lenkersdorf el cargo de regidor se remonta desde mediados del siglo XVI, y, era una ordenanza desde España; no obstante, el de síndico, del siglo XIX (comunicación personal, 23 de octubre de 2014). Sin embargo, sus funciones difieren del cabildo hispano colonial.

Una razón fundamental de la división en dos grupos es por cuestiones organizativas. Las prácticas ancestrales de *j-a’mtel jpatan* se apegaban exclusivamente a sus procesos identitarios como una forma de expresar lo que no era tangible. Asimismo, los cargos se desempeñaban con el fin de continuar con los legados de los primeros *totil me’iletik* que habitaron desde tiempos inmemoriales las tierras que hoy ocupa Larráinzar. De esta forma daban fiel cumplimiento a la voluntad de apóstol San Andrés. Como no recibían remuneración alguna; cada miembro de *j-a’mtel jpatan* cultivaba su tierra durante los cinco días que no se presentaban al cabildo. Empero, todos tenían y tienen la obligación de estar los sábados, domingos y días festivos para cumplir de manera conjunta con sus funciones.

Existe una construcción propia para denominar el cargo de síndico y regidor. Tiene una explicación conceptual y semántica bastante compleja. Desempeñan la función de *jtsakol* o *jtsakoletik*, en plural. En la terminología conceptual y semántica se deriva del verbo transitivo en infinitivo *stsakel* “agarrar, tomar, coger” con la mano. La raíz verbal es *tsak*. Tratándose de una acción verbal la /j/ funge como agentivo; es así como este verbo se transforma en sustantivo y agentivo por cuanto *jtsakol* se traduce como “agarrador” o “el que agarra, toma o coge”. No se limita a la simple labor de “agarrar algo”.

En las reuniones privadas, el síndico y los regidores se ocupan de revisar y analizar de forma exhaustiva el historial de vida de cada hombre. Después de haber elegido al candidato idóneo, el síndico y los 11 regidores acuden un día domingo o día festivo a la plaza central de *jteklum* para ubicar al candidato idóneo. Después de haberlo localizado, adoptan una actitud ritual. Rodean al elegido y de rodillas le ruegan que acepte el cargo. El elegido se resiste a aceptarlo por lo que deben insistir con ruegos ceremoniales. Le ofrecen *pox* “aguardiente”. Como sabemos, el cargo de alférez no es de mayor rango ni forma parte de *j-a'mtel jpatan*, sin embargo, se asumía en él una alta responsabilidad económica y de tiempo. La estrategia de formar un círculo alrededor del candidato elegido es para evitar que se escape. Al verse asediado, finalmente acepta el cargo.

Los cargos de síndico y regidor no son nada sencillos, pues el síndico y el regidor primero deben elaborar un buen discurso para convencer al elegido. En voz de los eruditos, en los discursos indican que muchos de los futuros alféreces *y/o mayoletik* al verse rodeados y sin posibilidad de liberarse adoptan una actitud de humildad y revientan en llanto y optan por aceptar el cargo que se les encomienda. Esta actitud de humildad, se dice: *la sbik'tajesbaik*, *la jyok'itasbaik*. Ambas acciones se ubican en un mismo campo semántico. Las raíces etimológicas indican una acción verbal. La primera viene del verbo indefinido *bik'itasbail* “humillarse”, aunque literalmente significa “hacerse pequeño” y, la segunda, la acción verbal *ok'el* “llorar”. Como afirman los eruditos en los discursos rituales, tanto los *jtsakoletik* como los elegidos en el cargo solamente cumplen la voluntad de apóstol San Andrés. Entonces *la sbik'itajesbaik* se traduce como “se hicieron pequeños”, que significa humildad; en cambio, *la jyok'itasbaik* “lloraron amargamente”.

La plaza de *jteklum* era un espacio por excelencia para llevar a cabo este método de elección. Lugar emblemático y con un alto significado ritual. Funcía como el lugar de encuentro dominical o festival de los primeros *bats'i viniketik-bats'i antsetik*. Allí se conjugaban las prácticas religiosas, políticas, económicas y comerciales. Este *modus vivendi* ha cambiado de matiz de manera radical. Para elegir al futuro alférez ya no acuden a la plaza central, por lo mismo que ha dejado de ser tal¹⁷⁷. Ahora van directamente a la casa del futuro candidato. Pese a que los espacios de acción han cambiado, las funciones del síndico y los regidores siguen siendo las mismas: *jtsakoletik*. La forma con que se expresa la labor de los *jtsakoletik* está contenida en esta plática pronunciada por Lucas Díaz, especialista en los discursos rituales:

¹⁷⁷ Hasta hace pocos años el parque central de *jteklum* era el espacio donde los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* hacían su mercado dominical o festivos; sin embargo, por acuerdo de las autoridades municipales, en común acuerdo con la mayoría de la población, optaron por ubicar el mercado en otro espacio. Empero, todas las prácticas religiosas se siguen realizando en el mismo espacio porque la iglesia católica donde está sentado apóstol San Andrés es inamovible. Lo único que cambió es la actividad de elección de los alféreces de parte de los síndicos y regidores.

Ja'me te va'alik ti ta jun ch'ul k'ak'ale, ti ta jun ch'ul jabile, ti rejroletike ta sabeik yajval, ta sabeik svinkilel ti muk' bik'it ti ch'ul a'mtele, muk' bik'it ch'ul jpatane, junvan a'mtel, junvan jpatan, junvan ch'ul kelem¹⁷⁸, junvan ch'ul moso, k'usi sk'an yajval svinkilel cha'iik ti rejroletike ta jun jabile. Ti mi staikxa ti junuk j-a'mtel, mi jun alperes, mi jun kapitan karera, ja'tome ta sk'oponik stunik ti muk'ta alkalte-kovenarol; chalbeik chjelavik ba smalaik ta yutil snaik ti sk'ulebik ti sba ch'ul vinike, sba ch'ul jkaxlane, xchibal ch'ul vinike, xchibal ch'ul jkaxlane.

Son ellos los que están parados en cada día sagrado, en cada año sagrado; los regidores buscan a los dueños (del cargo), buscan el cuerpo (responsable) de cada cargo, ya sea grande o pequeño, grande o pequeño tributo sagrado; tal vez un cargo, tal vez un tributo sagrado, tal vez un muchacho sagrado, tal vez un mozo sagrado (alférez); los regidores de un año son los que determinan, saben qué cargo necesita dueño y cuerpo (la persona). Cuando hayan encontrado a un candidato, ya sea de un Alférez, ya sea de un Capitán Carrera, en ese momento le hablan y hacen uso del alcalde grande (1°)/gobernador; le dicen que se adelante, para que lo esperen en el interior de la casa y hogar del Primer hombre sagrado, Primer *jkaxlan* sagrado, Segundo hombre sagrado, Segundo *jkaxlan* sagrado.

Este diálogo describe la función ritual de los síndicos y regidores. Una función compleja que demanda inteligencia y sabiduría para la elección de los futuros alféreces, *mayoletik* “alguaciles o policías” y capitanes. Las expresiones *jtsakol*, *kelem-moso*, *kapitan karera* y *jtakel-jnutsel* se ubican en un mismo campo semántico. La mención “un día, un año” indica que el cargo de síndico y regidor dura un año. Son doce meses de retos y desafíos. Este periodo suele ser eterno debido a la búsqueda y elección permanentes de las personas idóneas para ocupar los cargos referidos. Sin embargo, después de haber encontrado a los candidatos ideales, no termina allí. Los gobernadores y alcaldes estarán en la iglesia esperándolos —morada permanente de apóstol San Andrés— para dejarlos en el cargo frente a la alteridad del santo católico. Cuando hayan logrado a cabalidad su cometido habrán hecho la voluntad de apóstol San Andrés. Aquí termina el compromiso ritual del síndico y regidores.

Dos escribanos ocupan la penúltima jerarquía del organigrama de *j-a'mtel jpatan*. Utilizando el préstamo del español se denomina *iskirvano-iskirvanoetik*, en singular y plural, respectivamente. Empleando nuevamente el lenguaje ritual, estos dos cargos se llaman *yaj toj*, *yaj nen* “su

¹⁷⁸ Es posible que esta palabra tuviera origen colonial. Los españoles nombraron *quelenes* a todos los muchachos o mancebos que servían de servidumbre en las casas de éstos. Evidentemente es un error semántico y conceptual porque confundieron la palabra *kerem* “muchacho” por *quelen*. Por la condición en que laboraban eran como *quelenes* y mozos. Fue así como adquirió el gentilicio español de los zinacantecos. Los alféreces son *kelem* y *moso* de la imagen que representan. Véase, por ejemplo, el capítulo XLVIII “De los pueblos de Sinacantlán y Copanaguastlán, y del estado en que hallaron la tierra”, en: *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, tomo III, de Fray Francisco Ximenez (1965: 705-712).

representante como ocote-pino, su representante espejo”. Su traducción es literal, pero que más adelante se hará un análisis semántico. Como ya hemos dicho en este capítulo, el Ayuntamiento tradicional, en general, recibe el nombre de *j-a'mtel jpatan, ch'ul toj-ch'ul nen*. Las definiciones dadas con antelación de estos vocablos rituales nos remiten a aquel *Gran tiempo* y espacio mesoamericanos cuyas esencias y significados son metafóricos. Lo reiterativo de las definiciones conceptual y semántica es justamente porque el *stalel kuxlejal* se mueve en un tiempo cíclico donde los sucesos son diacrónicos y sincrónicos, o como lo plantea Levi-Strauss en el caso de un mito “(...) se refiere a acontecimientos pasados: ‘antes de la creación del mundo’ o ‘durante las primeras edades’ o en todo caso ‘hace mucho tiempo’. (...) Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (1972: 189). El análisis que nos ocupa es sobre el escribano.

Entonces desde una interpretación hermenéutica entendemos que los escribanos son para los *j-a'mtel jpatan, toj y nen* “pino-ocote y espejo”. En esta interpretación *toj y nen* tiene un amplio campo semántico. Desde tiempos ancestrales los pueblos amerindios, en general, utilizaron el ocote para alumbrar su hogar y, por supuesto, el camino cuando estos transitaban de noche. Asimismo, en el contexto *bats'i vinik-bats'i ants*, las ramas del árbol de pino se emplean para completar los ritos curativos utilizando siete o trece ramitas (Véase apartado 5.3.1 del capítulo 5). Además, el *toj* también es la metáfora de Sol, por lo mismo que desde los albores de la humanidad nos ha proporcionado luz y calor. En los rezos de invocación al Sol se mencionan: *la lok'talel, la kajtsajtalel, va'alot, tixilot, tal a k'elun, tal a chabiun* “saliste (en el horizonte), te asomaste (en el horizonte), estás parado, estas resplandeciente, viniste a verme, viniste a cuidarme”. Estas palabras están cargadas de lenguajes metafóricos que hacen alusión a la luz y calor. Por otro lado, el denominativo *nen* es porque el espejo sirve para reflejar el semblante de la persona. Sin lugar a dudas, también es una analogía de la luz que emite el Sol cada día. Entonces, este binomio *toj-nen* evoca el rostro dual del Sol, ahora en el plano humano se personifica en los dos escribanos.

Cuando la educación institucional no había llegado a las poblaciones indígenas, específicamente a Larráinzar, antes de 1970, el que contaba con sexto grado de educación primaria era sinónimo de *toj-nen*. Con este breve análisis semántico, un requisito indispensable para desempeñar el cargo de escribano era contar con esta formación. La educación institucional ha tenido secuelas relativamente negativas en la mentalidad de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* y de los *j-a'mtel jpatan*. Los que no saben leer ni escribir, así como la falta de dominio del español, se consideran “ciegos, sordos y mudos”. Es así como los escribanos son considerados *toj-nen* por lo mismo que saben leer, escribir y hablar un poco el español.

No son casualidades los términos análogos a escribano: escribiente y amanuense. Dicha acotación, para los analfabetos, saber escribir, leer y hablar el español significa *toj/nen*. La única función de estos dos escribanos es la de cobrar el impuesto de los productos que se venden en el mercado dominical y días festivos. Anteriormente, el principal requisito para desempeñar este cargo era contar con conocimientos básicos de lectura, escritura y oralidad del español; desde luego gozan de una buena reputación ante la sociedad *jchi'iltik*. Indica que si no reunían estos requisitos no podían ocupar este cargo. Para los otros miembros de *j-a'mtel jpatan*, y para la población en general, este cargo es el más liviano de sobrellevar por lo mismo que no implica mayor responsabilidad ni actividad ritual.

En la última parte de la nomenclatura del organigrama se ubica el cargo de *mayol*. A primera vista, esquemáticamente hablando, este cargo no tiene mayor importancia. Empero, si nos ubicamos en la idea de lo cíclico, es un cargo que complementa el denominado *j-a'mtel jpatan o ch'ul toj-ch'ul nen*. Este complejo sistema de cargos tiene una orientación eminentemente holística donde ese todo es uno solo. Como vemos en el organigrama el juez municipal se ubica en la primera jerarquía, en cambio, el cargo de *mayol* en la última. Dentro de sus ámbitos de competencia vemos que sucede una relación intrínseca, por lo mismo que para ejercer el poder, el juez municipal se vale de estos últimos. Sin la participación directa de éstos, el cargo ritual de *jmeltsanvanej-jchapanvanej* no tendría sentido. De esta forma podemos proseguir con nuestro análisis. Es una evidencia de una sucesión e interrelación de acontecimientos permanentes de *nichimal k'op*, porque todos los cargos se complementan.

El cargo de *mayol* recibe el nombre ritual *jtakel-jnutsel*. Son dos vocablos que denotan adjetivos agenciales plenamente definidos en términos rituales. Se diferencian notablemente de *jmeltsanvanej-jchapanvanej* porque éstos denotan sustantivos agenciales, independientemente de las raíces verbales. Los sufijos *vanej* indican que son cargos u oficios de mayor rango o de prestigio, a saber: *j-ilvanej, jnakanvanej, jpoxtavanej*, entre otros. En cambio, *jtakel-jnutsel* adquiere otra connotación semántica. *Jtakel* se deriva del verbo transitivo en infinitivo *takel* “hacer mandado”, por la raíz *tak*. En su lado sustantivo coloquial es “mandadero”; en cambio, *jnutsel* del verbo transitivo “perseguir o correr a alguien”, por la raíz *nuts*. Asimismo, el prefijo /j/ expresa agentivo; y *el* es el sufijo del adjetivo agencial, por ejemplo: *j-a'mtel vinik* “hombre trabajador”, *jchamel vinik* “hombre enfermo o enfermizo”, entre otros. Si vemos, por ejemplo, el nombre que recibe la persona que ordena a alguien a hacer un mandado es *jtakvanej*, y el que persigue o corre a alguien es *jnutsvanej*. En todo caso el que recibe estos títulos sería el juez porque es él quien da órdenes a los *mayoletik*.

En términos generales *jtakel-jnutsel* significa “mandadero o el que hace mandados”. En *bats’i k’op* se dice que los jueces *ta spasik mantal* “dan órdenes” y los *mayoletik ta xich’ik mantal* “reciben órdenes”.

Sucede una relación intrínseca entre los jueces y los *mayoletik*, estos últimos se mantienen atentos, de manera permanente, a cualquier indicación del juez. En cualquier conflicto de tipo legal que se presenta en el cabildo, los *mayoletik* actúan de inmediato cuando el juez así lo ordene. Ellos reciben la orden para meter a la cárcel a la persona que infringe el *smelol*; en caso necesario irán hasta la casa del infractor para presentarlo ante la autoridad competente. Cabe señalar que con el título *jtakel-jnutsel* no se limita solamente a hacer la labor de policía, sino cumplen otras funciones no menos importantes. Si alguien es requerido por el juez para acudir al cabildo, ahora Juzgado municipal, en calidad de presentado, de testigo o, en su caso, como indiciado, los *mayoletik* van hasta la comunidad o paraje¹⁷⁹ de residencia de la persona requerida; no sin antes recalcar que su integridad física ha estado siempre en constante riesgo. Aquí radica la justificación de agruparse en cinco elementos. Ellos no usan armas de fuego, pues su única arma es el llamado *akte’* con su *ramajo*¹⁸⁰. Otrora, cuando los *mayoletik* estaban al mando del presidente municipal cumplían toda clase de funciones. A parte de las descritas anteriormente, cada vez que se convocaba a una reunión general en la cabecera municipal, iban hasta los parajes más lejanos para entregar la convocatoria verbal, así como de otros mensajes que se requerían entregar.

Al igual que el síndico y los regidores, los diez *mayoletik* están divididos en dos grupos de cinco elementos. Desde los inicios de este sistema de cargos —como ya hemos hecho referencia— los *j-a’mtel jpatan* no tenían salario. Mas ahora el Congreso del Estado destina una partida llamada “gasto corriente” para remunerar los servicios de los miembros de *j-a’mtel jpatan*, cuyo monto varía de acuerdo con la jerarquía que ocupan. Participan de forma alternada, una semana por grupo. No obstante que todos los sábados y domingos, así como en los días festivos, están obligados a estar en el cabildo. Los cinco días de la semana aprovechan la oportunidad de cultivar sus tierras para su autoconsumo.

¹⁷⁹ Antes de 1990 se carecía de los medios de transporte que conducían a los parajes; así, los *mayoletik* solían caminar hasta 12 horas en viaje redondo. Ahora, el trabajo se ha facilitado considerablemente.

¹⁸⁰ Desde tiempos lejanos el *akte’* ha sido y es la única arma de los *mayoletik*. Está hecho de una madera de color negro que se obtiene de un pequeño árbol tipo palmera llamado *chapay* que crece en las tierras calientes; su consistencia es sumamente dura y es muy difícil cortarlo con machete o hacha; incluso, en Chiapas hay tres colonias o localidades que llevan ese nombre: Chapayal Grande, San José Chapayal Chico, y la última, Chapayal. Las dos primeras se ubican en el municipio Pueblo Nuevo Solistahuacán y la tercera en el municipio Simojovel de Allende. Ahora, el *ramajo* es una madera de aproximadamente 30 centímetros de largo con dos tiras de piel amarradas en ambos extremos; sirve para sujetar en los brazos al presunto inculpativo, cuando éste ofrece resistencia al citatorio del juez. El *akte’* solamente se usa cuando el presunto culpable intenta atacar a los *mayoletik* con alguna arma, como cuchillo, machete o palo.

6.1.2 *Ch'ulel*, cargo y edad

No es una casualidad o el resultado de los azares del destino que la mayoría de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik* no lleguen a ocupar cargo a lo largo de su vida. Como versan los testimonios de los especialistas la ocupación de cargos sucede de manera gradual; de esta manera, como un requisito indispensable para ocupar el primer cargo el joven debe estar ya casado. Puede ser que esta carrera etnopolítica llegue a la cúspide o también quedar truncada en el primer cargo o, en su caso, en el segundo. Al parecer, en este complejo sistema de cosas, la edad no es un requisito indispensable. Como ya hemos constatado a lo largo de este trabajo de investigación, el cargo de *mayol* o de mayordomo representa el primer escalón de la carrera etnopolítica o religiosa.

El que viene a ocupar los cargos iniciáticos de *mayol* son jóvenes que oscilan entre los 18 y 20 años. Es un cargo, quizá, que se hace por *ensayo y error*. Allí adquieren sus primeros aprendizajes de los discursos rituales. Un *mayol* o mayordomo no tiene mayor injerencia en los asuntos rituales o protocolarios de mayor rango por considerársele carente de un *ch'ulel* genuino, por eso se le ubica por igual en la expresión *mu'yuk to lek xch'ulel* “todavía no tiene buen *ch'uel*”. El contexto en que se mueve este sistema de cargos se haya lleno de paradojas; no todos los jóvenes son elegibles para ocupar cargos, aunque que sea de menor rango; es más, muchos llegarán a ser ancianos sin haber llegado a desempeñar algún cargo.

Es menester apuntar que para los que culminan con su larga trayectoria etnopolítica sucede, en ellos, una orientación diacrónica plenamente determinada. Es común que un joven candidato a poseer un *ch'ulel* genuino y completo inicie desde muy joven a ocupar el cargo de mayordomo o *mayol*. *J-a'mtel jpatan* puede ser alternado con los cargos eminentemente religiosos. Así inicia jerárquicamente: mayordomo (según la imagen que representa), *mayol* (10), regidor (11), capitán (6), síndico (1), gobernador 1º y 2º, alcalde 1º, 2º y 3º y juez propietario y suplente. Una persona que comienza a ejercer los cargos lo ideal sería seguir esta nomenclatura jerárquica; empero no siempre sucede así.

Un ejemplo de la ocupación de cargos encontramos en la persona de Miguel Ruiz —actual primer regidor constitucional en funciones del trienio 2012-2015—. Testifica que desde muy joven comenzó a ocupar los siguientes cargos, a saber: mayordomo, capitán, síndico, fiscal, alcalde, juez (3 años). Ahora es primer regidor constitucional. Siguiendo con el mismo análisis testimonial, vemos que Miguel Ruiz no ocupó los cargos de *mayol*, regidor tradicional ni de gobernador. No obstante, aún puede llegar a desempeñar el cargo de gobernador, y finalmente el de presidente municipal constitucional; aunque vale la pena aclarar que como complemento de sus cargos puede

ocupar el cargo de presidente de comisariado de bienes comunales, o en su caso, integrante de éste¹⁸¹.

Los cargos de mayordomo y *mayol* pueden ser desempeñados por jóvenes como el anterior, o en su caso por personas de más edad. Encontramos un contraste con lo anterior por lo mismo que estos dos cargos no requieren de un conocimiento profundo de los discursos rituales que se pronuncian en los espacios protocolarios. Es posible que sean los únicos cargos que ocuparán a lo largo de su vida estas personas. En estos grandes contrastes el *ch'ulel* desempeña una función exclusiva. Podemos encontrar a muchos de diferentes edades que nunca han ocupado ningún cargo; asimismo, muchos otros sólo han ocupado cargo de mayordomo, *mayol* o alférez. Encontramos una reducida cantidad de hombres que están en proceso de construcción de aquella inteligencia y sabiduría que los ha conducido a ocupar cargos de alto rango; o que ya han culminado su carrera político-religiosa. Sin embargo, a un reducido grupo de hombres y mujeres nunca les llegó de manera normal dicho *ch'ulel*, por lo mismo que ocupan la escala más baja de la sociedad. A este reducido grupo de personas carecen de inteligencia y sabiduría para conducirse a un *lekilal kuxlejal*.

La carencia de estas dos virtudes trae como consecuencia la pobreza y la miseria, por tener una mente cerrada que no les permite ocuparse en el trabajo. La mayoría se dedica al ocio o, peor aún, al vicio. Esta condición negativa —desde el *stalel kuxlejal*— suele interpretarse como innata; porque hay una ausencia parcial e irreversible del *ch'ulel*. Se les cataloga de *yojovil*. Hay una diferencia semántica entre *yojovil* y *mu'yuk xch'ulel*. El primero es irreversible y el segundo reversible si la persona se propone cambiar su modo de vida; por ejemplo, un borracho empedernido llamado coloquialmente “teporocho”. El hombre ocioso o perezoso puede conducirse al trabajo si se lo propone, pues según Gutiérrez Sáenz (1986) el trabajo dignifica al hombre y a la mujer. Encontramos por lo menos cinco niveles de *ch'ulel* en la persona adulta, a saber: el primero es *yojovil*; el segundo, *mu'yuk xch'ulel*; le sigue, *oy xch'ulel*; el cuarto, *oy xa xch'ulel*, y finaliza con *oy lek xch'ulel*¹⁸². Este último se atribuye a los especialistas en rituales y a los que han desempeñado cargos de alto rango.

¹⁸¹ Como veremos más adelante, así como Miguel Ruiz y otros, no desempeñan la función de *jnakanvanej* porque no les ha sido revelado en sueños, como tampoco poseen el don de desempeñarlo.

¹⁸² En orden de presentación vemos que *yojovil* alude a la persona que posee un *ch'ulel* parcial y un estado irreversible. El *mu'yuk xch'ulel* es aquel que se entrega a la pereza, a la borrachera o a hacer actos indebidos, como el robo, o el que emplea lenguajes obscenos, cuya condición es reversible. La gente común y corriente es catalogada de *oy xch'ulel*, que dicho sea de paso es la mayoría. Cada uno de los ancianos es identificado como *oy xa xch'ulel*. Finalmente, *oy lek xch'ulel* recae en la personalidad de un reducido grupo de personas, como los *jnakanvanejetik*, *j-ilvanejetik*, y a todos los que han desempeñado cargos de alto rango, tal como se ha señalado anteriormente. Sus atributos principales son sus conocimientos profundos de los diversos discursos rituales especializados.

Lo anterior nos lleva a hacer este cuestionamiento: ¿Qué es el *ch'ulel* para que influyera tanto en la construcción de la vida consciente? Es posible encontrar una respuesta convincente en el análisis que hemos realizado (Véase apartado 4.1 del capítulo 4); sin embargo, en este particular se hará un análisis desde otra dimensión semántica. Antes de entrar en especificidades creo necesario considerar dos concepciones análogas de la facultad de adquirir este *ch'ulel*. Por un lado, los eruditos en materia ritual el *ch'ulel* lo resumen en *p'ijilal* y *sjololal*. Como ya hemos citado con anterioridad y por mera analogía, Platón (2004), en su obra muy conocida *La República*, le dedica al alma su libro décimo. En sus diversos cuestionamientos determina que el alma es inmortal, y que éste es el que hace que el hombre sea conducido a la justicia y a la sabiduría. Aquí encontramos que tanto *p'ijilal* como *sjololal* significan “inteligencia y sabiduría”, respectivamente. Esta idea de establecer una analogía con la idea de Platón se da porque los dos vocablos en *bats'i k'op* coinciden con la concepción de este filósofo griego, aunque debo señalar que en su análisis, en ningún momento hace alusión al ejercicio de los cargos públicos.

Si *p'ijilal* y *sjololal* significan inteligencia y sabiduría, entonces se justifica el por qué no todos tienen la facultad de desempeñar cargos. Esta premisa es construida por los que han experimentado la posesión de este *alter ego*. Su adquisición es gradual y progresiva. Así debo elaborar un trinomio de conceptos, a saber: *ch'ulel*-cargo-edad. Esta triada se comparte como una cuestión metodológica para un mejor análisis. Podemos señalar de manera puntual que sin la posesión de un buen *ch'ulel* resulta imposible llegar a ocupar el cargo de alcalde primero. A partir de esta premisa vemos que el cargo se halla en un punto intermedio entre el *ch'ulel* y la edad. El testimonio de Andrés Gómez López —ya citado en otros apartados— fundamenta nuestra acotación. Gran parte se parafrasea de esta manera: no todos nuestros compañeros vienen a desempeñar cargos. Las personas elegibles para autoridades son contadas y seleccionadas; y las que no, la mayoría, no porque sean desobedientes o renuentes a desempeñarlos, sino porque nadie se acuerda de ellas. La persona que no es candidata idónea en el periodo de elecciones se le conoce como *muk'bu chlok' sk'oplal* “no es mencionada en la palabra”.

6.1.3 Tsakol

Existe un periodo importante para la elección de las autoridades tradicionales. Sucede a mediados de junio o julio aproximadamente. El acontecimiento está cargado de gran significado político y ritual. En esta ocasión el vocablo *tsakol* ocupa un campo conceptual y semántico bastante complejo. Como hemos apuntado en párrafos anteriores el síndico y los regidores desempeñan esta

función, empero solamente se ocupan en la elección de los alféreces; aunque en esta ocasión participan todas las autoridades, tanto tradicionales como constitucionales. La elección de las autoridades tradicionales es anual, y las constitucionales trienal. De esta manera se reúnen las autoridades constitucionales y tradicionales los integrantes del Comité Directivo Municipal del Partido Revolucionario Institucional (PRI), del Comisariado de Bienes Comunales, de la Confederación Nacional Campesina (CNC) y del Frente Juvenil. Esta magna asamblea, denominada *tsakol*, es encabezada por el presidente del PRI.

Desde tiempos ancestrales se han construido estas prácticas sociales que han sido funcionales para este tipo de elecciones. Para bien o para mal el PRI es el partido dominante en el municipio y sus líneas políticas se han infiltrado en los asuntos electorales tradicionales. En esta ocasión, el presidente del PRI municipal le solicita a cada autoridad en funciones que presente una propuesta para el candidato que le sustituya. Pide la opinión de la concurrencia para saber el historial de vida de cada uno de los posibles candidatos. Después de haber conocido el historial de vida dicen: “aquél, para eso sirve” o “aquél, que venga para el próximo año”. Esta última frase tiene un tono irónico, pues, en las próximas elecciones ya nadie se va a acordar de él. *Ch’ulel* y cargo forman un gran binomio donde este *alter ego* es el que determina la idoneidad y la capacidad de la futura autoridad.

En los procesos de elección la edad cronológica queda en un segundo término. Es candidato idóneo si el hombre de cualquier edad demuestra una conducta intachable: responsable, trabajador, respetuoso, no se emborracha de manera exagerada, no es grosero, no roba, entre otras. Así podrá ser miembro de *ch’ul toj-ch’ul nen* porque podrá formar parte de la cabeza de *jteklum*. Si la propuesta, presentada por la autoridad en funciones, es aceptada, entonces facilitará el proceso, en caso contrario el coordinador de la asamblea pregunta a los asistentes si conocen a una segunda persona.

Después de la elección de los candidatos, el secretario municipal redactará los nombramientos, llamados *jun* “papel”; este breve momento recibe el nombre de *ta xlok’ sjunik* “sale sus papeles”. Inmediatamente después de que haya recibido el nombramiento de su sustituto cada uno se dirige a su casa para formar una pequeña comitiva llamada *abat* “sirvientes”. Los procesos electorales han cambiado de matiz. Era muy común que antaño los que reunían los requisitos no deseaban ocupar un cargo, sin embargo, si en el periodo de *tsakol* salía su nombramiento se veían en la necesidad de aceptarlo. En un momento crucial como éste, adoptaban una actitud de humildad porque sabían que era la voluntad de apóstol San Andrés y del pueblo mismo. En el caso zinacanteco, Cancian

determina que “El sistema de cargos clasifica a los miembros de la comunidad dentro de una sola estructura social. Todos los sectores de la comunidad otorgan prestigio y respeto al que ocupa y al que ocupó un cargo, y la índole pública del servicio del cargo constituye una forma efectiva de clasificar a todos los zinacantecos” (1976: 171). He aquí la justificación de la obligatoriedad de desempeñar un cargo. Asimismo, era una forma de pago simbólico del *jpatan* del pueblo. Según Manuel Díaz Pérez:

Antes, el *j-a'mtel jpatan* era obligatorio. Si alguien ponía resistencia era encarcelado; por eso, cada vez que iban a la casa del candidato para entregar el nombramiento por escrito, los *abatetik* “sirvientes” llevaban su reata o lazo. Si el candidato se rehusaba aceptar el cargo, lo amarraban y lo sacaban arrastrando para después llevarlo a la cárcel. Ahora nadie se rehúsa aceptar el cargo, porque ya es remunerado. Anteriormente, cuando poco faltaba para salir el papel (nombramiento) los que sospechaban de su posible elección acudían ante el presidente municipal, regidor primero y alcalde primero a pedir protección, diciendo: ‘No permitas que venga a desempeñar cargo. Defiéndeme todavía’. Entonces, responden: ‘está bien’. Se les ofrecía *pox*, “aguardiente”. Por eso —dice Manuel— el que entraba de presidente municipal y de alcalde, de manera comunal, le sembraban su milpa, cortaban y cargaban su leña. Este trabajo comunal era realizado por toda la gente civil. El que no participaba en los trabajos —si reunía los requisitos— le daban un cargo como castigo.

Si el candidato no se encontraba en casa, su nombramiento se lo dejaban debajo de la puerta. Cuando éste llegaba y lo veía se topaba con una disyuntiva: aceptarlo o rechazarlo. Si optaba por aceptarlo se quedaba con él. Si optaba por rechazarlo al día siguiente iba al cabildo a devolverlo. El que aceptaba el cargo, al siguiente día emprendía el corto o largo caminar hacia *jteklum* para recibir de manera formal su cargo. Como se sigue practicando este mismo sistema de cargos, los alcaldes esperaban y esperan dentro de la iglesia. En este acto solemne solicitaban la gracia, la protección y la bendición de apóstol San Andrés. El discurso ritual de intercesión que ha pronunciado y pronuncia —para esta ocasión— Manuel Díaz Pérez y su esposa, en compañía del candidato electo a *j-a'mtel jpatan* o a alférez, es el siguiente:

Sba ch'ul vinik, sba ch'ul jkaxlan, xchibal ch'ul vinik, xchibal ch'ul jkaxlan, ak'bun perton ti kach'elale, ak'bun perton ti jtakupale. Laxa xkuch, laxa yikatsin ja lekilal, ja vutsilal. Mu nakano xkuch, mu nakano xikatsin, laa lekilale, laa vutsilale; ak'o xil ta sat, ak'o xil ta yelov, ti stsutse, ti xvolane, ja lekilal, ja vutsilal. Mu xkom ta yochebal k'ak'al, mu xkom ta yochebal labil. Mu xkom ta o'lol k'ak'al, mu xkom ta o'lol labil. Yiluk ta sat, yiluk ta yelov stsuts-volan ja lekilal, ja vutsilal. Mu ta jeche'uk, mu ta altikuk, ti a lekilale ti a vutsilale, li' xa vak' ti ixime, ti chenek'e, ti tak'ine, ja'ti ta ixim, ta chenek' ta x-ech' ti a

lekilale, ti a vutsilale, ta ton, ta tak'in ta x-ech'. Li' sta, li'noj ak'bo ti ixime, ti xchenek'e, ti tone, ti tak'ine li'no stae. Mu sta'o ti yalele, ti muyele. Mu sta'o ti olon ak'ol. Mu xil-o yalel muyel. Mu sta'o ti k'exe, ti ch'ome, mu xilbe sna, mu xilbe sk'ule'm buch'u ti oy yixime, buch'u ti oy xchenek'e, buch'u oy stak'ine. Li' no xlok' ta yolon a vok, ta yolon a k'o'm kajval.

Primer hombre sagrado, primer *jkaxlan* sagrado; segundo hombre sagrado, segundo *jkaxlan* sagrado. Dame perdón a mi lodo, dame perdón a mi cuerpo. Ya la cargó. Ya lo tomó como su carga tu bienestar, tu hermosura. Que no sólo lo cargue, que no sólo lo tome como su carga, tu bienestar, tu hermosura. Que lo vea con sus propios ojos, que lo vea con su propio semblante. Que se complete, que se termine, tu bienestar, tu hermosura. Que no quede en el principio del día, que no quede en el principio del año. Que no quede en el medio día, que no quede en el medio año. Que lo vea en sus ojos, que lo vea en su semblante completar-terminar tu bienestar, tu hermosura. Que no sea de balde, que no sea así nomás tu bienestar, tu hermosura. Aquí darás el maíz, el frijol, el dinero, es porque de maíz y de frijol se va a celebrar tu bienestar, tu hermosura. Con piedra y con dinero se va a celebrar. Aquí encontrará, que aquí nomás le das el maíz, el frijol, la piedra, el dinero, que aquí nomás encuentre. Que no por eso encuentre el bajar y el subir. Que no por eso encuentre lo abajo y lo arriba. Que no por eso vea el subir y el bajar. Que no por eso encuentre lo prestado, lo alquilado. Que no vea la casa, que no vea el hogar quien tiene maíz, quien tiene frijol, quien tiene dinero. Que aquí salga debajo de tus pies, debajo de tus manos, Señor.

Este discurso de intercesión ocurre inmediatamente después de la toma de posesión del cargo ante apóstol San Andrés. Este pronunciamiento sólo es facultad de *jnakavanej*, en su papel de “padre y madre”; además, como mediador. Son dos las peticiones de mayor relevancia ritual. El *jnakavanej* le ruega a apóstol San Andrés a que el cargo recibido llegue a su feliz término, que no se vea truncado en el camino. Que no quede truncado al comenzar el día y año. Que no quede truncado a medio día y medio año. Es por eso el *jnakavanej* le recuerda con esta dualidad metafórica: *ja lekilal-ja vutsilal* “tu bienestar-tu hermosura”. El riesgo de quedar truncado puede ser por la carencia de maíz, frijol y piedra. Esta última tiene un sentido metafórico, y se refiere a dinero. Si la autoridad carece de estos tres elementos básicos se verá obligada a abandonar el cargo. Por eso se insiste que apóstol proporcione maíz, frijol y dinero para el consumo mientras dura en el cargo. En caso contrario, después de terminar el cargo, se verá envuelto en deudas que las obliga a ir a buscar trabajo ajeno. Estos son los significados rituales de estas dos dualidades: “bajar-subir”, “abajo-arriba”.

Este acto ritual de toma de posesión en el cargo dura aproximadamente una hora. Terminado este acto regresaban a sus respectivos parajes para iniciar los preparativos de la toma de posesión como *j-a'mtel jpatan* el 31 de diciembre de ese mismo año. Quince días después de este acto ritual, en manos de los alcaldes y encabezado por el alcalde entrante, se reúnen con el fin de ir a hablar al

presidente municipal. Este encuentro tiene una sola finalidad: la búsqueda de los dos escribanos. Entonces el presidente municipal pregunta a los solicitantes si saben de alguna persona idónea para ocupar el cargo. Si la respuesta es positiva el secretario municipal elabora los dos nombramientos. E inmediatamente después, el síndico y los 11 regidores, llamados *jtsakoletik*, así como los dos escribanos en funciones acuden a la casa de los dos posibles candidatos. En estos actos solemnes la intervención de un *jnakanvanej* es perentoria e insoslayable. Llega a pronunciar el discurso ritual elaborado *ex profeso*. Cuando el candidato acepta el cargo, en este mismo acto solicita los servicios del mismo *jnakanvanej* que acompaña a la autoridad en funciones. Él, a su vez, lo acompaña al siguiente día a recibir formalmente dicho cargo en manos de los alcaldes. Se le ofrece *pox* o refresco. Ha habido ocasiones en que el mismo *jnakanvanej* se encontraba en un dilema. Si rechazaba la solicitud perdía su reputación y autoridad moral. Entonces, optaba por aceptar dicha petición, y así se ganaba mayor respeto a su investidura como *jnakanvanej*.

6.2 *Jnakanvanej*: El especialista ritual y sus saberes ancestrales

Los géneros discursivos rituales que se pronuncian en los actos ceremoniales están cargados de sobreentendidos o entimemas, dicho en términos de Bajtín. Entimemas que los mismos especialistas no dan explicaciones de sus significados. Cuando se les cuestiona, sólo responden: “porque así se dicen”. Es posible encajar la idea de Levi-Strauss, quien ubica el origen de los mitos como acontecimientos del pasado “antes de la creación del mundo”, o “durante las primeras edades”, o en todo caso “hace mucho tiempo”. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (*op. cit.*, p. 189). De acuerdo con Dary Fuentes “(...) se concibe al relato, como un todo dialéctico, que debe ser estudiado según secuencias y esquemas, debe ser leído en varios planos semánticos y en diferentes niveles: en el plano diacrónico y en el sincrónico (...)” (1988: 177). Se puede ubicar este gran corpus como un gigantesco relato que les otorga identidad. Con estos puntos de vista académicos, en los capítulos anteriores se ha realizado un esbozo general del papel que desempeña este personaje emblemático; el cual es único e intransferible.

En esta oportunidad se trata de hacer un análisis conceptual y semántico de este vocablo agentivo. De nuevo nos referimos a *p'ijilal* y *sjololal*, atributos que todo *jnakanvanej* posee. Si parafraseamos la versión de Andrés Gómez López entendemos que estos atributos se refieren a inteligencia y sabiduría, capacidades que se adquieren en la universidad de la vida y no en la

académica. Andrés dice: “A veces decimos que no servimos para nada, pero para la gente sí servimos. Yo no me puedo autocalificar cómo soy”. Un *jnakanvanej* jamás hace alarde de su inteligencia, sabiduría y conocimientos de los discursos rituales y de todo lo que concierne a la función que desempeña; podemos comparar con esta frase célebre de Sócrates “Yo sólo sé que no sé nada”, o con esta segunda anónima “Nunca digas que sabes porque te preguntarán, te preguntarán hasta que no sepas”. Coinciden con lo que la gente opina de un candidato idóneo a un cargo: “De por sí lo conocemos y sabemos cómo es su forma de vivir y de ser. Para eso sirve”. Visto en conjunto, “La tradición oral plasma un juicio de valor colectivo sobre qué es lo que importa en su sociedad y qué debe enseñarse, preservarse, defenderse y mantenerse, formal e informalmente (...)”, según plantea Gossen (1979: 297).

Ningún *jnakanvanej* ofrece sus servicios sin la mediación de ruegos y súplicas. Jamás dan una respuesta positiva en el primer intento de solicitud. Argumentan que carecen de conocimientos y experiencias al respecto. Sin embargo, después de varias súplicas y haber recibido la bebida ritual, ya sea *pox* o refresco embotellado, finalmente aceptan. Tiene sentido plantear esta pregunta: ¿Por qué sus servicios son muy solicitados? Se responde en los análisis conceptuales, semánticos y etimológicos. Para una respuesta más amplia es necesario hacer un análisis minucioso desde una etnografía *émica*. Su principal función es coordinar y encabezar todas las actividades rituales. Las fiestas de mayor complejidad ritual son las de los alféreces. Sin embargo, la raíz verbal *nakan* que equivale a “lo sienta” se explica cuando fungen de intermediarios e intercesores ante apóstol San Andrés y en el momento de investir y recibir el cargo las autoridades entrantes y salientes.

Como especialista en los discursos rituales el *jnakanvanej* acompaña a la autoridad entrante o saliente a la iglesia. Él recibe y entrega los cargos en manos del alcalde primero y gobernadores. Desempeña funciones compartidas con estos últimos. Cabe decir que la función de *jnakanvanej* es mucho más compleja y es vitalicia. En todo acto protocolario los que pronuncian los discursos rituales son el *jnakanvanej* y el alcalde primero; en tanto que las autoridades entrantes y salientes se mantienen reverentes. Este acto de “sentar a alguien” se dice: *ta xchotlan komel ta ya'mtel* “lo deja sentado en su trabajo o cargo”. La raíz verbal transitiva *nakan* indica “lo sienta”. La /j/ denota prefijo agentivo y *vanej* “el que se ocupa de algo o de hacer algo”. Así *jnakanvanej* se puede definir como “el que sienta”. Ésta sería la definición aproximada desde el punto de vista conceptual. El siguiente discurso llamado *krasia* o *bik'it ak' riox* es lo que ha pronunciado Andrés en el acto de ocupación de un cargo dentro de la iglesia:

Alavaro santísimo sakramento alkalte-kovenarol, jalachabata krasia moltot, ti jkilbetik-o jnabetik-o, otome jkuxlejtik yu'un kajvaltík riox; ti ta stoyelxame ta ch'ul k'ak'al, ta stoyelxame ora ku'untik, ti ta ch'ul k'ak'al, sk'op riox, ch'ul jvevex, vixperax, ch'ul loria, ch'ul paskua jala paxion kajvaltík riox, k'utovan yepal la jyil, la slaban jlumaltík, kach'elaltík, mi toj koltabil, mi toj aboltabil ta krasia, ta bentision ja lumal, ja vach'elal jalachabata krasia alkalte kovenarol.

Alabado santísimo sacramento alcalde gobernador, jalachabata gracia abuelo, lo veremos, lo recordaremos, todavía tenemos vida por nuestro Dios; en este día sagrado ya levantado, en esta hora ya levantada para nosotros, en este día sagrado, palabra de Dios, jueves sagrado, víspera sagrada, gloria sagrada, pascua sagrada, pasión nuestro dueño Dios, que tanto vio, cuidó nuestro pueblo, nuestro lodo, si es muy ayudado, si es muy empobrecido, por la gracia, por la bendición de tu pueblo, tu lodo jalachabata gracia alcalde gobernador.

Este breve discurso sirve de preámbulo en todo evento protocolario. Lo único que cambia es el nombre del evento y la hora en que se pronuncia. Aquí vemos que cuando Andrés pronunció este discurso el sol ya había salido. Encontramos que la palabra *jalachabata* no tiene una traducción literal (Véase nota de pie de página número 176). Más adelante conoceremos otros vocablos que están dentro del mismo campo semántico de *jnanadvanej*. Para demostrar el valor insustituible que tiene la labor de este personaje emblemático construyo la siguiente máxima: “Sin *jnanadvanej* no pueden haber fiestas ni cargos”. Esta máxima tiene significados cosmogónicos. Se vincula directamente con los sueños y revelaciones que tienen antes de iniciar con su compleja tarea ritual. No se limita a cumplir exclusivamente la voluntad del pueblo y de los que desempeñan un cargo civil o religioso. Son conscientes de que sólo cumplen el mandato de apóstol San Andrés. Así, en los siguientes apartados se hablará de los sueños y revelaciones, también de los premios si ponen cabalmente en práctica el don dado *ex profeso*; y de los castigos si sucede lo contrario.

Antes de pasar a los sueños y revelaciones, me parece importante enfatizar que a un *jnanadvanej* que ha ocupado el cargo de alcalde ha estado cara a cara con su homólogo. En una ceremonia protocolaria, después de haber pronunciado su discurso, el alcalde responde repitiendo el mismo discurso. Posterior a este intercambio discursivo, el mismo alcalde pronuncia lo siguiente:

Ane yaya kaxel tot, mi kuxulot ta sk'op kajvaltík riox. Kuxulun ta sk'op kajvaltík riox, mi kuxulote'uk.

Texa vak'bun perton kach'elal, jtakupal cha'a, xva'vun talel, xmachmun¹⁸³ talel ti kach'elale, ti jtakupale.

¹⁸³ *Xmachmun* no tiene una traducción literal, sólo aproximaciones. Es un sinónimo del verbo “caminar”, sin embargo, tiene que ver con la postura humilde al caminar. Es lo contrario del caminar erguido y altanero. El contenido de cada discurso cambia ligeramente, dependiendo del tipo de cargo y de la imagen que representa. Este discurso hace alusión al cargo de alférez mayor, que representa al apóstol mayor.

Ta jnup ta ke, ta jnup ta jti', santo ch'ul krus, santo ch'ul vara, santo ch'ul vaxton; ta xkuch, ta xikatsin slekilal yutsilal ti sba ch'ul vinik, sba ch'ul jkaxlan, xchibal ch'ul vinik, xchibal ch'ul jkaxlan. Lek xa'i kach'elal, jtakupal, xva'vun talel, xmachmun talel ja vach'elal ja takupal.

Ah, abuela, gran padre, ¿vives por la palabra de nuestro Dios? Yo estoy vivo por la palabra de nuestro Dios. ¿Vives tú también? Le perdonas a mi lodo, a mi cuerpo pues, que viene caminando de forma humilde mi lodo, mi cuerpo. Lo voy tocar con mi boca, lo voy a tocar con mi puerta (boca), cruz santa y sagrada, vara santa y sagrada, bastón santo y sagrado; lo va a cargar, lo va a tener como su carga, el bienestar y la hermosura del primer hombre sagrado, del primer *jkaxlan* sagrado, segundo hombre sagrado, segundo *jkaxlan* sagrado. Lo siente bien mi lodo, mi cuerpo, que viene caminando de forma humilde tu lodo, tu cuerpo.

Es importante enfatizar que el contenido del discurso hace referencia a un momento bastante solemne. Ocurre dentro de la iglesia frente a la imagen de apóstol San Andrés. Este discurso es de *jnakanvanej* a *jnakanvanej* momentos antes de besar los cinco bastones colocados en la mesa ritual. Ambos se piden perdón. Antes de proceder al acto solemne los dos *jnakanvanejetik* adoptan una actitud de humildad al pronunciar *xva'vun talel-xmachmun talel*. Son dos momentos que indican posturas al caminar, *xmachmun* contrasta con el caminar erguido y altanero. *Ta jnup ta ke-ta jnup ta jti'* expresan el momento de “besar la cruz sagrada, la vara sagrada y el bastón sagrado”. El *jnakanvanej* termina intercediendo por el entrante al cargo. Nuevamente las formas paralelas *xkuch-xikatsin slekilal-yutsilal* indican el momento de ocupar el cargo. Se recibe como carga durante un año. Al mismo tiempo, aceptan que es “el bienestar y la hermosura” de apóstol San Andrés.

6.2.1 Sueños y revelaciones

Las lenguas mayas en general, y particularmente el *bats'i k'op*, tienen de hecho su riqueza lingüística, de tal modo que cada raíz verbal puede abarcar un amplio campo semántico. Sobre este tópico, De León Pasquel comenta y demuestra en un estudio sobre la adquisición temprana del *tsotsil* en Zinacantán. Esta autora afirma que “El corazón de la lengua *tzotzil* es un conjunto de raíces con forma CVC de las cuales se derivan radicales de distintas clases gramaticales: sustantivos, adjetivos, numerales y verbos. (...) las raíces verbales tienen particularidades que las hacen únicas a esta lengua (...)”¹⁸⁴ (2005: 229). En este trabajo que nos ocupa se dejan evidencias claras que el *bats'i k'op* de Larráinzar tiene esa misma estructura gramatical, como lo señala De León. Aunque esta investigación no tiene el mismo enfoque, sin embargo, se pone de manifiesto este ejemplo por

¹⁸⁴ Véase el capítulo 8 “Caidas, posturas y comidas: Semántica temprana *tzotzil*”, en: *La llegada del alma* de Lourdes de León Pasquel (2005: 225-269).

lo mismo que los verbos y sustantivos tienen las mismas estructuras. Esta riqueza lingüística verbal es ontológica, pues es una adquisición temprana que no media un aprendizaje sistemático. En esta misma nomenclatura se ubican los *jnakanvanejetik* cuando alcanzan la categoría de *totil me'iletik* “padres y madres”. Como se ha dicho, este honor se adquiere cuando han alcanzado la cúspide de la jerarquía etnopolítica. A continuación presentamos los siguientes agentivos que son otros de los títulos de este personaje.

| | |
|----------------------------|---|
| Jchapanvanej | El que prepara o arregla algo |
| Jmeltsanvanej | El que compone algo |
| Jchi'invanej | El que acompaña a alguien |
| Jk'oponvanej | El que habla a alguien (discursos rituales) |
| Jpasvanej ta mantal | El que hace algo para aconsejar, el que da consejos |

Esta jerarquía de conceptos no se hizo adrede, sino porque son construcciones graduales y ontológicas de acuerdo con los niveles de posesión de la inteligencia y la sabiduría. Repetimos de nuevo la máxima “El *jnakanvanej* nace, no se hace”. Las actividades complejas y sofisticadas que realizan definen lo anterior. Cuando alguien recibe un cargo, ya sea de alférez u otro, casi de inmediato busca a su “padre y madre”, de quienes recibe todas las indicaciones para los preparativos de la fiesta que habrá de celebrarse un año después¹⁸⁵. De acuerdo con Haviland (1981), las raíces *chapan* y *meltsan* significan “preparar y componer”, respectivamente. Son facultades del juez municipal y el *jnakanvanej*, sin embargo, cuando se ubican en sus respectivos campos de acción adquieren connotaciones distintas. Por un lado, el juez —como hemos dicho— cumple funciones de tipo jurídicas consuetudinarias. El *jnakanvanej* se encarga de los preparativos festivos rituales¹⁸⁶.

Por un lado la mujer del *jnakanvanej* prepara y reparte la comida ritual con el apoyo de las mujeres, y de los ayudantes o sirvientes de la fiesta. Al respecto se parafrasea el argumento de Marta

¹⁸⁵ La fiesta de alférez se celebra un año después de haber recibido el cargo, conforme al calendario gregoriano y de las fiestas católicas. Por ejemplo, si es alférez de San Juan, la fiesta será de 22 a 24 de junio. En cambio, si es una fiesta de entronización al cargo de alguna autoridad tradicional, los preparativos serán menos complejos porque el cargo se recibe a mediados de año (entre junio o julio).

¹⁸⁶ El *jnakanvanej* le solicita al futuro alférez los siguientes requerimientos: un puerquito para ser engordado durante un año; garraones de *pox* o aguardiente; chicha; cohetes; juegos pirotécnicos; velas; incienso; incluso, la indumentaria ritual. Pocos días antes de la fiesta, el alférez reparte maíz para la elaboración de tostadas; así quedan invitados para fungir como *abatetik*; que traducido al español sería “ayudantes o sirvientes”. El primer día de la fiesta llegan con sus respectivas esposas. El hombre con un tercio de leña y la mujer con las tostadas. Después de todo lo que esto implica, el *jnakanvanej* recibe el título de *jchapanvanej* y *jmeltsanvanej*.

Hernández Pérez (esposa de Andrés Gómez López) acerca de su labor como *me' jnakanvanej*. Dice que los ayudantes o sirvientes se forman para recibir las borcelanas¹⁸⁷ y pasárselas al *jnakanvanej*, quien las coloca en la mesa; sostiene que hay que saber repartir bien para que la cantidad de carne que se compra alcance. Agrega, “sí, alcanza para todos, incluso, hasta a veces sobra, porque se sabe cómo repartirla. En cada fiesta yo asumo toda la responsabilidad. Todo queda en mis manos, porque para eso soy nombrada para hacer este trabajo. Asimismo, yo soy quien da las órdenes a todas las mujeres que están a mi servicio”. Este testimonio es corroborado por Andrea Núñez Núñez, viuda y esposa de un ex connotado *j-ilvanej* y autoridad de alto rango. Ella pronunció este rezo antes de repartir la carne ritual llamada *kompíral*.

Sba ch'ul vinik, sba ch'ul jkaxlan, xchibal ch'ul vinik, xchibal ch'ul jkaxlan. Teke' ak'bun perton ti kach'elale, ak'bun perton ti jtakupale, ta me jk'unin k'el, ta me jk'unin boj, ti ch'ul kompirale, ti ch'ul racione, yu'un ti a vaj keleme, yu'un ti a vaj mosoe, ta me xyal ti koke, tame xyal ti jk'obe, ta xchibaluktome ti kach'elale, ta yoxibaluktome ti jtakupale, jo'otme bai xyal ti lajune'm a ch'ul k'obe, jo'otme bai xyal ti lajune'm a ch'ul oke kajval, la'me chi'inun, lame lak'inun, mume li'uknoj xch'ay ta kok, mume li'uknoj xch'ay ta jk'o'm, mo'oj ju'un lekik puketiknojme, ti ta jtun, ti ta jbankutik xchu'uk ti a ts'unube, xchu'uk ti a vovole, xchu'uk ti a valabe, xchu'uk ti a nich'nabe kajval.

Primer hombre sagrado, primer *jkaxlan* sagrado, segundo hombre sagrado, segundo *jkaxlan* sagrado. Ni modos, dame perdón a mi lodo, dame perdón a mi cuerpo, la voy a ver poco a poco, la voy a cortar poco a poco, el convidado (carne) sagrado, la sagrada ración, de tu muchacho, de tu mozo, van a bajar mis pies, van a bajar mis manos, en mi segundo lodo, en mi tercer cuerpo, que tus diez manos [dedos] bajen primero, que tus diez pies [dedos] bajen primero, Señor; ven a acompañarme, ven a hacerme tu vecino, que no aquí desaparezcan en mis pies, que no aquí desaparezcan en mis manos, no pues que su repartición sea racional, que la voy a utilizar, que nos va a ser útil con tu semilla, con tu sembradío, con tus hijos [de mujer], con tus hijos [de hombre] Señor.

La esposa de un *jnakanvanej* desempeña una función ritual de igual importancia que el hombre. Permanece dentro de la cocina coordinando la preparación de la comida ritual llamada *kompíral*. Ella y sus ayudantes sirven en recipientes llamadas borcelanas y luego se los pasan a los ayudantes de *jnakanvanej*. En este discurso, pronunciado por la esposa de *jnakanvanej*, apóstol San Andrés ocupa el primer escenario. La mujer adopta una actitud de humildad y luego pide perdón por su carne y cuerpo. Empero, tiene que rogarle a apóstol a que sea él quien corte primero la carne con

¹⁸⁷ En *bats'i k'op* se llama *pulatu*. Son recipientes de barro que se usan especialmente para la ocasión; en todas las fiestas rituales no se usan platos o tazones de peltre o de algún otro material. Asimismo, para servir el pozol se usan jícaras llamadas *bats'i boch* “taza verdadera”.

sus diez manos (dedos de los pies) y diez pies (dedos de los pies). Después de esta petición inicia a cortar la carne (de res o de puerco) para ponerla a cocer. El rezo tiene como propósito principal la solicitud de apoyo de apóstol para que la carne comprada alimente a todos los asistentes y que su distribución sea con esmero para que no desaparezca en sus manos y pies.

La carne es para alimentar a la “semilla y sembradío”, a las “criaturas” de apóstol San Andrés. De este modo, la experiencia vivida por Marta Hernández Pérez, es un tipo de respuesta del discurso de Andrea. Como etnógrafo nativo testifico que ambos testimonios rituales se mueven en el plano discursivo práctico. Se ha comprobado que después de cada fiesta suele quedar carne para que consuman los últimos fiesteros. Incluso, el sobrante lo reparten en partes iguales; o, mejor aún, si el *jnakanvanej* se da cuenta que hay suficiente carne; aparta la cantidad que va a ser consumida. El resto la venden. Así constatamos que, tanto el hombre como la mujer, desempeñan funciones de igual importancia. Aquí hay equidad de género ritual.

Desde que se recibe el cargo hasta el día de la fiesta, el *jnakanvanej* funge como acompañante y mediador. Las funciones *jchi'invanej* y *jk'oponvanej* tienen significados eminentemente rituales porque no se limitan exclusivamente al acto de acompañar y hablar comunes. Son dos verbos transitivos que forman un binomio inseparable. Se derivan de las raíces *chi'in* y *k'opon* “acompañar y hablar”. Si la pareja funge el papel de “padres y madres” en el transcurso de la ocupación del cargo, entonces es una analogía de la relación que se da entre padres e hijos. Los padres son los que cuidan, protegen y se encargan de sus hijos para que no les falte nada. En este sentido, cuando acompaña a un alférez o a alguna otra autoridad a la iglesia es el único autorizado para pronunciar los discursos rituales ante apóstol San Andrés. En sus discursos le solicita sus favores y protección para que el cargo se cumpla a cabalidad. Es el representante ritual en todas las ocasiones protocolarias.

Cuando los alcaldes, capitanes, regidores y síndico, llegan a la casa del alférez pronunciando el llamado *riox*, el *jnakanvanej* se pone al frente de la comitiva para responder este discurso. Finalmente, *jpasvanej ta mantal* encuentra lógica y significado en el momento en que se ha ganado el respeto y el alto reconocimiento de su pueblo. Es consejero, exhortador, coordinador, abogado, mediador, intercesor, orador ritual, rezador, protector y buscador de la buena vida. Con estos títulos honoríficos, toma mayor autoridad moral para exhortar y aconsejar a todos aquellos que solicitan sus servicios. Los que yerran en el camino de la vida por no tener *lekilal kuxlejaj* (Véase apartado 4.3 del capítulo 4) escuchan con atención sus exhortaciones y consejos constructivos. El que atiende con humildad los consejos, su futuro será próspero, mucho mejor que la vida anterior.

En cada fiesta participan dos *jnakanvanejetik*. Cuando uno de ellos se equivoca, el otro interviene de inmediato para ayudarlo. Hay un *jnakanvanej* mayor y un *jnakanvanej* menor. Esta jerarquía no es permanente, pues sólo se da durante la fiesta. Al primero que se le solicita sus servicios fungirá como primero. Todos los *jnakanvanejetik* ocupan la misma jerarquía ritual. Sobre este mismo análisis hallamos semejanza con los ancianos huicholes llamados *mara' akate*, investigado por Neurath, “(...) son los más avanzados en el proceso de iniciación, son ellos los más cercanos a los ancestros; se les hace fácil ‘ver el corazón —la naturaleza verdadera— de las cosas’ y comunicarse con los antepasados, ya sea a través de los sueños o de los cantos. Por eso, son ellos quienes ocupan los más altos cargos de la comunidad, dirigen los rituales y fungen como intermediarios entre los seres humanos vivos y los ancestros deificados” (2001: 501). Congruente con esta afirmación, el don de *jnakanvanej* se recibe en sueños y revelaciones.

La elocuencia de sus discursos que cautiva nuestros sentidos corporales justifica lo anterior. Así nos lo recuerda Montemayor: “Pero el orbe sonoro contiene, de manera esencial, los elementos más diáfanos del ritmo de la plegaria. En muchos casos, la plegaria brota de un suave canto, con una línea melódica atrayente, o de una entonación que no es del habla normal pero que se corresponde con la naturaleza tonal de la mayoría de nuestras lenguas indígenas” (1999: 78). En el área maya peninsular el *h'men* tiene una función casi similar de un *jnakanvanej*. Así subraya Hirose López, “(...) siguen manteniendo su papel primordial como intermediarios entre el mundo de los humanos y los otros niveles del cosmos (...) gracias a que, como hombres de saber, el *h'men* está colocado en el centro, el quinto punto cardinal ubicado en el cruzamiento de las líneas que unen los cuatro rumbos cardinales (...)” (2013: 163). Un *h'men* desempeña las mismas funciones que un *j-iltvanej*, curar las enfermedades, sin embargo, como vemos en el estudio de Hirose, también puede desempeñar el papel de un *jnakanvanej tsotsil*.

Dos personajes emblemáticos sobresalen en este capítulo de nuestro trabajo: Andrés Gómez López y Manuel Díaz Pérez. Son conscientes de la alta responsabilidad que tienen para guiar a su pueblo; empero, no están abandonados a su suerte. Así como los primeros “padres y padres” gozaron de la protección del Sol; en la actualidad es apóstol San Andrés quien ha ocupado el lugar de aquel protector ancestral y ahora gozan de su protección. Cuando Andrés ejerció por vez primera el trabajo de *jnakanvanej* tenía 50 años. En el año 2000 inició formalmente su trabajo. En ese año desempeñaba el cargo de alcalde tercero. Él mismo testifica que fueron momentos difíciles porque no tenía experiencia ni conocimientos suficientes. Su única confianza estaba en su homólogo. Se puede decir que fue un trabajo por *ensayo y error*.

La preocupación de Andrés acrecentó cuando faltaba pocos minutos para pronunciar sus dos primeros discursos rituales —*krasia* y *natil ak' riox*¹⁸⁸— ante las autoridades de alto rango. Alivio de su preocupación fue la fortaleza espiritual que le fue revelada en sueños pocas noches después de esta difícil prueba. Se presentó ante él un hombre vestido a la usanza tradicional de Larráinzar. Le dijo: “no te pongas tristeza, sigue adelante”. Durante las primeras edades o hace mucho tiempo —nos lo recuerda Levi-Strauss— el Sol era el protector y el padre por antonomasia. Posterior a la conquista espiritual las imágenes católicas ocuparon ese lugar ancestral. Las expresiones *jch'ul totik-jch'ul me'tik* “nuestro padre y nuestra madre sagrados”, respectivamente, son reflejos de que el Sol y la Luna forman aquella dualidad creadora.

La indumentaria completa de uso cotidiano de los hombres de Larráinzar¹⁸⁹ consiste en un chamarro de lana con líneas blancas verticales, una camisa tejida de algodón con mangas rojas, un calzón de manta tejido en telar de cintura, una faja roja tejida también en telar de cintura con líneas blancas, un sombrero de palma adornado con vistosos listones de colores, un guarache con correas de cuero rústico, así como un pañuelo grande que se amarra alrededor de la cabeza. Esta indumentaria es complementada con una red blanca de ixtle o de algodón que se lleva cruzada en los hombros, en cuyo interior va una botella y un embudo para guardar el *pox* cuando no se bebe todo durante la ceremonia. Cabe señalar que en la indumentaria de gala que portan las autoridades de alto rango —con excepción de los *mayoletik* y los mayordomos— el chamarro es completamente de color negro sin rayas blancas. En *bats'i k'op* se llaman *puychij e ik'al chij* “chamarro pinto y chamarro negro”, respectivamente. Así vestía este personaje que se presentó en sueños a Andrés.

De esta manera narra sus sueños:

Alguien me vino a decir en mi sueño. Me dijo: “no te preocupes, échale ganas y sigue adelante”. El que vino era un hombre. Era un *jchi'iltik* (nuestro compañero), así como ves con su indumentaria o ropa completa como sanandresero, digamos. Así pues, como anteriormente, el hombre caminaba con su buena ropa: camisa de manga roja, su faja roja, chamarro de lana, su sombrero de listones. Al parecer era un hombre verdadero, ¿a poco sabes quién era? [Se dirigió a mí]. No sabemos. Creo que era nuestro padre [se refería a apóstol San Andrés], pero [se pregunta] ¿quién era entonces? La verdad es que no lo sé; al parecer tenía un rostro como la gente verdadera.

¹⁸⁸ Ya se ha dicho en otros espacios que *krasia* es un breve discurso que dura menos de un minuto por cada orador; en cambio, *natil ak' riox*, un poco más de dos horas por cada orador.

¹⁸⁹ Véase *Guía textil de Los Altos de Chiapas*, de Morris F. Walter Jr. (2011).

El *jtotik* “nuestro padre”, como le llama Andrés, se presentó como un hombre común ataviado de la indumentaria tradicional porque los *bats’i viniketik-bats’i antsetik* se identifican plenamente con él; a él se le atribuye la fundación del pueblo. Coincidiendo con Sotelo Santos “Los dioses mayas se manifiestan en el mundo, a veces de manera sensible y a veces de manera tangible. Dentro del primer tipo de manifestaciones se podría hablar de diversas epifanías, es decir, de los distintos tipos de manifestaciones de los dioses, que pueden darse mediante hierofanías —es decir, como manifestaciones de lo sagrado—, y de kratofanías, que son las manifestaciones del poder divino” (2002: 59 y 60). Después de este sueño, Andrés se sintió fortalecido para continuar con su cometido. Asimismo, al teorizar acerca de la especificidad de la voz, Bubnova dice que “(...) cada voz posee su cronotopía —su arraigo espacio-temporal— que la sitúa como única, y su ideología, que la identifica como entidad social” (2006: 108). En estos eventos rituales oníricos el tiempo y espacio se vuelen diacrónicos y sincrónicos, pues la existencia de los *bats’i viniketik-bats’i antsetik* es antiquísima aunque muy actual. En estas manifestaciones es apóstol San Andrés, quien ha ocupado el lugar de aquel creador padre por antonomasia llamado *jch’ultotik*, el Sol.

Hay una diferencia de edad en la adquisición y revelación de este don con los *j-ilvanejetik*. Este último le es revelado de niño, en cambio el de *jnakanvanej* de adulto. Un aspecto interesante, cuando ejerció por vez primera, Andrés no había soñado. Indica que la edad no es determinante, pues ya tenía 50 años cuando tuvo este sueño¹⁹⁰. Evidentemente no pronunciaba los discursos rituales con tanta elocuencia como lo hace ahora. Comenta que cuando tuvo el encuentro con aquel personaje desempeñaba el cargo de alcalde tercero. Él y sus acompañantes fueron a la casa del alférez. Allí tenía que pronunciar su primer discurso ritual protocolario. Detrás de ellos se hallaban formados los capitanes esperando su turno para su intervención. En este momento crucial encuentra una confirmación de lo que había recibido en sus sueños. Uno de los capitanes, que estaba detrás de ellos, le dijo a Andrés: “No le tengas miedo. No estás solo. Sigue adelante, así poco a poco te irás perfeccionando”.

Ahora Andrés es poseedor de dos grandes atributos, a saber: *jnakanvanej* y pasado autoridad de alto rango, o sea, “gran pasado”. Sólo es posible obtenerlos si se posee un *ch’ulel* genuino y completo. Se puede decir que Andrés posee este *ch’ulel* genuino. Sus servicios son requeridos por todo el pueblo. En una de las varias visitas que he hecho a su casa, el 21 de septiembre de 2013, pude constatar que es una persona solicitada. La seriedad de su personalidad es la que lo caracteriza. Esta seriedad indica que no puede atender dos peticiones a la vez. En un lapso de tres horas de haber

¹⁹⁰ La entrevista se llevó a cabo el 3 de febrero de 2012 en su propio domicilio y tenía 62 años.

llegado a su casa dos personas acudieron a solicitar sus servicios. Ahora podemos ver que su habilidad organizativa, así como el dominio erudito de los discursos rituales se ha perfeccionado. Aunque él jamás lo va a decir, puedo afirmar, sin vacilación, que ahora goza del reconocimiento de su pueblo como buen *jnakanvanej* y de todo lo que ello implica. Es tan cierto que la humildad y la sencillez son las que caracterizan a todos los que desempeñan esta noble labor. Andrés, sin embargo, sigue creyendo que sus conocimientos son limitados y sus aprendizajes todavía están en proceso de construcción y perfeccionamiento.

Un segundo personaje de larga trayectoria como *jnakanvanej* es Manuel Díaz Pérez¹⁹¹. Sus primeros ensayos comenzaron cuando tenía 40 años. Para algunos, cargo y *jnakanvanej* forman un perfecto binomio porque ambos corresponden a espacios y tiempos similares de práctica. Manuel aclara: “No todos los que llegan a ocupar el cargo de alcalde primero son *jnakanvanejetik*; no obstante, todos los *jnakanvanejetik* han ocupado dicho cargo”. Cuando inició con esta labor ya había desempeñado cargos menores. Asegura: “casi no quiero porque es un trabajo muy difícil, pero cuando la gente insiste tengo que aceptarlo”. Dice que ha habido ocasiones que no ha aceptado porque hay mucha bebida de *pox* “aguardiente”. En el trayecto se aprende a decir la *krasia* y el *natil ak’ riox*¹⁹². Asegura que son los *jnakanvanejetik* quienes saben cómo se le habla a apóstol San Andrés” y el día de entrega de velas en la iglesia¹⁹³. Asimismo, ellos preparan a los alféreces para que la fiesta salga con éxito.

Es congruente con el testimonio de Andrés. Para Manuel, hay dos tipos de *jnakanvanej*: el que aprende oyendo por su propia cuenta y el que lo recibe en sueños. Se le preguntó cuál de los dos ejerce mejor su función. Él respondió sin titubeo: “Un verdadero *jnakanvanej* es elegido en sueños. Allí le dan a conocer cómo le debe hablar a *kajvaltik*”. A partir de este testimonio podemos asegurar que los cargos recibidos y revelados en sueños tienen mayor reconocimiento y éxito a lo largo de la carrera ritual. De este modo, las revelaciones tienen lugar cuando el elegido ya es adulto. Como vemos, Manuel ya tenía 40 años cuando soñó por vez primera, incluso ya había desempeñado cargos menores. La congruencia de ambos testimonios encuentra sentido pues el personaje que se les presentó en sueños tiene los mismos rasgos fisonómicos. Desde la postura bajtiniana se descubre

¹⁹¹ Hijo de Agustín Díaz Gómez, fallecido a los 101 años de edad. Agustín fue un connotado *jnakanvanej* que alcanzó la cúspide de la vida etnopolítica. En la época en que le tocó vivir contribuyó mucho, como buen informante, en las labores etnográficas de antropólogos mexicanos y extranjeros de aquel municipio de Los Altos de Chiapas. El 2 de mayo de 2013, fecha de la entrevista, tenía 70 años de edad.

¹⁹² Véase nota 23 de este mismo capítulo.

¹⁹³ Sus conocimientos ancestrales, como *jnakanvanej* y los heredados de su difunto padre, le han enseñado que los días más adecuados para la entrega de velas son los martes y jueves; se cree que en esos días el cielo permanece abierto. Las súplicas y ruegos serán respondidos y escuchados por *kajvaltik*.

que es una clara manifestación de la relación de la alteridad del santo con el *bats'i vinik*, o sea, la relación *yo/otro* es manifiesto. Una relación construida desde tiempos antiguos por cuanto la indumentaria autóctona del hombre y la mujer tsotsiles son ancestrales —sin dejar desapercibidos algunos cambios que han sufrido— y sigue siendo elemento fundamental en nuestras identidades étnicas. A pesar de los cambios continuos de la cultura, aquella dualidad cosmogónica ancestral, el Sol y la Luna, está presente en los discursos rituales de todos los pueblos mesoamericanos mayas.

En otros apartados hemos afirmado que los santos o imágenes católicas solamente ocuparon el lugar de esta dualidad. En Larráinzar, es apóstol San Andrés quien se viste a la usanza *jchi'iltik* para comunicarse con los que tienen el privilegio de servir a su pueblo. Como argumenta el mismo Manuel, “Al verdadero elegido, el cargo lo recibe en sueños. Algunos lo aprenden por imitación, pero eso no funciona. Al verdadero elegido le dan a conocer en sueños cómo debe hablar, cómo le habla a *kajvaltik*. En su *ch'ulel* le dicen qué es lo que va a hacer y del trabajo que va a cumplir”. Podemos asegurar que la función de un *jnakanvanej* resulta de suma importancia e indispensable, porque sin él y sus discursos todas las fiestas no tendrían sentido. Parafraseando a Laughlin y Karasik se dice que existen hombres y mujeres cuyas almas son inherentes “listas” o “fuertes”, sin embargo, también hay otros que sus almas son “ignorantes”. Entonces —dicen los autores— el aspirante debe ser “lista”, aunque existen grados de sabiduría y fortaleza, tanto entre los elegidos como en la gente común (1992: 20). En este encuentro con el *yo/otro* podemos decir que sucede una lucha constante con el hombre mortal. Como vemos en los sueños el encuentro tiene lugar en un espacio fuera de lo natural. El mismo Manuel nos ofrece su versión:

Ta jvaychil li bat ta jun osiltik. Lektajek, sak mesantajek li balumile. Tal jun vinik. Tal jk'oponot, xi, k'usi cha val xkut, yu'n cha abolaj cha chi'in buch'utik toj abolsba chkile; oy kala'm jnich'na'm toj abolsbaik. Aah, xkut. Pe k'usba ta jchi'in xkut, yu'n cha va'anbe skantelaik xi yut; pe bu ta jva'an li kantela xkut, li' chba va'an li'i xi. Oy jun balumil yilel bu la jva'an. Tal ya'uk li kantelae. Te li muk'e. Te li bik'ite. Te li k'alale, ja' jechsba cha va'an chak li'i. La'onoj xchol komel ti kantelae. Lek la xchol komel. Sak lamantajek; yu'n tame xa pas a vokol cha chi'in buch'u cha sk'opon, ta xk'opoj xi. Mu xa toyaba xi, mume xa k'an pox, xi. Ta'onoj cha tun jutuk li poxe, jun kuartita sventa cha makbe-o sat buch'u oy ch-it'ixvan, xi. Mume xa k'an ep, mu xa k'an ja tojol. K'u yepal cha yak'bot, xa tsak.

En mi sueño, vi que fui a un lugar. Era muy bonito, era una tierra donde había bastante luz. Vino un hombre. ‘Vine a platicar contigo’, dijo; ‘¿Qué es lo que me vas a decir?’, le dije. ‘Es que vas a hacer el favor de acompañar a todos los que veo que son muy pobrecitos; tengo hijos que son muy pobres’. ‘Aah, le dije. ¿Cómo es que los voy a acompañar?’, le dije. ‘Es que les vas a parar sus velas’, me dijo; ‘pero, ¿dónde voy a parar las velas?’, le dije; ‘aquí las vas a parar’, dijo. [Dice Manuel] al parecer había una tierra donde las paré. Tenía razón, de pronto llegaron las velas. Había grandes. Había chicas. Había

bajitas. ‘Así las vas a parar’. Él mismo las dejó formadas en filas. Las formó muy bien. Todas las velas se veían tendidas pero blancas, blancas; ‘porque vas a hacer el favor de acompañar a los que te hablan’. Luego me dijo: ‘el que quiere ayuda te va a hablar’, dijo. ‘Que no te suba el orgullo. No vayas a pedir *pox*’, me dijo. ‘Aunque sí vas a utilizar un poco de *pox*, pero sólo un cuarto de litro; sólo para “tapar los ojos” de quien te envidia’, dijo. ‘¡No vayas a pedir bastante! No vayas a cobrar. La cantidad que te den, recíbela’.

Si hacemos una interpretación hermenéutica analógica de este testimonio comprendemos que sucede un encuentro dialógico con aquella alteridad. Los favores que le solicita al indiciado son indiscutibles. El indiciado los atiende al pie de la letra. A su vez, él ayuda a los necesitados. En el siguiente apartado se hablará de los premios y castigos a que son acreedores los que acatan o desacatan las ordenanzas de aquel ser etéreo. Al considerar otros testimonios de los expertos en rituales existe una coherencia total con este análisis. Se tiene la creencia de que apóstol San Andrés se disfraza de *jchi’iltik* para poder comunicarse con el hombre mortal hecho de “lodo y carne”. Es así como desde tiempos ancestrales se ha venido manteniendo un equilibrio entre las entidades invisibles y los hombres. Un equilibrio que se hace de manera forzada para la continuidad de la vida. Desde este enfoque de análisis sucede una relación de intercambio: *dar-recibir-devolver*. Así, en el siguiente apartado se ofrece una explicación de esta reciprocidad en tanto se mantenga dicho intercambio.

Es importante apuntar que la confirmación de los sueños sucede en la vida consciente. Andrés recibió la respuesta en el terreno de la práctica. Manuel, en la primera solicitud de sus servicios. Esta frase pronunciada por Manuel confirma nuestro aserto: “un día un hombre llegó a mi casa. Me dijo: ‘acompañame a la iglesia, ve a meter mis velas porque soy muy humilde y pobre’ ”. Con esta breve frase, pero sustanciosa, confirma todo argumento onírico. Así se halla una conexión imaginaria con el mundo sobrenatural. Aquella entidad intangible otorga dones a cambio de la obediencia. Los dones que otorga en la vida inconsciente se ejecutan en la vida consciente. De no ser así acarrea consecuencias adversas. La obediencia tiene recompensas, la desobediencia, castigos a manera de corrección.

6.2.2 Reciprocidad y fidelidad

El corpus testimonial recogido en mis trabajos etnográficos es amplio. Sin embargo, se ha hecho una selección exhaustiva donde se muestra la faceta más constante de la cosmovisión maya *bats’i vinik*. Como se ha apuntado *grosso modo* en párrafos arriba, las entidades negativas y

positivas que han servido de destructoras y protectoras ancestrales y actuales han recibido de éstos una diversidad de presentes como intercambios: velas, pollos, incienso, flores, *pox*, entre los más destacados. Estos ofrecimientos son para la continuidad de la vida en esta faz de la Tierra. Si estos intercambios no se ofrecen puede provocar la ira de los primeros. El *jnakanvanej* y el *j-ilvanej* sirven de mediadores entre las entidades invisibles con el fin de mantener el equilibrio cósmico. En ello se justifica que desde tiempos remotos la humanidad le tenía grandes pavores a las fuerzas naturales. Con base en estas creencias se puede deducir que es continuidad de lo que se hacía en épocas antiguas; pero debido a la presencia de la religión católica, sus matices cambiaron manteniendo una misma perspectiva cosmogónica.

En el panteón¹⁹⁴ maya, en especial en el contexto de esta investigación, coexisten dos entidades opuestas que, como dualidad, tienden a complementarse. Como hemos apuntado con antelación apóstol San Andrés tiene atributos positivos y es otorgador de dones. Sin embargo, los denominados dueños de espacios “sagrados” son negativos, porque se les considera maléficos. Sólo buscan acabar con la existencia de los *bats’i viniketik-bats’i antsetik*. Los nombres cambian de acuerdo con el espacio que custodia cada uno. Los concedores de estos espacios saben que no deben invadir su territorio porque de lo contrario pueden quedar atrapados en ese lugar, a saber: río, cueva, cerro, entre otros. Si un incauto sufre un accidente, justo en ese espacio prohibido, su *ch’ulel* quedará atrapado. El *j-ilvanej* y *jnakanvanej* tienen que realizar rituales ceremoniales bastante complejos hasta calmar la ira de estas entidades.

Cabe decir, en estos casos emergentes, la intervención de un *j-ilvanej* es a priori, en cambio la del *jnakanvanej* es a posteriori por lo mismo que sólo acude a la iglesia para solicitar ante apóstol San Andrés el bienestar del involucrado. El dueño de una cueva es catalogado de *pukuj* “diablo” debido a sus poderes bastante negativos. La noción ontológica la encontramos en el perspectivismo de Viveiros de Castro, así dice: “By the same token animals and spirits see themselves as humans: they perceive themselves as (...) anthropomorphic beings when they are in their own houses or villages and they experience their own habits and characteristics in the form of culture (...)” (Viveiros de Castro, 1998: 470).

El estudio que hace este antropólogo sobre el pensamiento amerindio en la Amazonia brasileña tiene cierta coincidencia con nuestra investigación etnográfica. Como se ha apuntado en

¹⁹⁴ Del griego *pan*, «todo» *theon*, «de los dioses», o sea, *pantheon*, en un sentido literal, “conjunto de todos los dioses” de una [religión](#) o [mitología](#) politeísta particular, como los dioses del [hinduismo](#), la [mitología griega](#) o la [mitología nórdica](#). Véase [es.wikipedia.org/wiki/Panteón_\(arquitectura\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Panteón_(arquitectura)).

otros apartados de este trabajo de investigación los dueños de los espacios llamados “sagrados” toman figura humana que suele aparecer en el estado de conciencia del infortunado. No obstante, cuando ofrecen sus favores lo hacen fuera del estado de conciencia y del mundo natural. Entonces, si el hombre ha violado las reglas de la naturaleza, por ejemplo, la invasión de su propio espacio, el ser humano se convierte en víctima.

Por otro lado, Descola (2005) nos comparte que el intercambio del don se condiciona en el círculo *dar-recibir-devolver*. Tanto el perspectivismo de Viveiros como el animismo de Descola se ubican en la relación “naturaleza” y “cultura”. En un artículo escrito por Latour (2009) se afirma que una de las posturas de Descola es que las entidades tienen similares rasgos espirituales pero que sus rasgos o cuerpos difieren de forma radical. Como bien hemos señalado apóstol San Andrés se viste de *jchi’iltik* cuando se comunica con los elegidos. Los dueños de los espacios “sagrados”, en cambio, se muestran mediante diversos rasgos: ladinos obesos, y de personas comunes y corrientes. Testimonios fehacientes señalan que este personaje puede aparecer y desaparecer de manera sorpresiva.

Una justificación de lo anterior es que ya no existe una relación recíproca del hombre con la naturaleza. El mismo ser humano se ha ocupado en su destrucción, aun cuando se cree dueño de la misma naturaleza. Sobre esta destrucción desmedida de la naturaleza Pálsson plantea tres paradigmas, a saber: el orientalismo, el paternalismo, el comunalismo. El primero tiene régimen colonial, donde los seres humanos son los amos de la naturaleza, los encargados del mundo. El segundo, en cambio, comparte algunas premisas de este primer paradigma, sin embargo, afirma que los mismos humanos están actuando en nombre de la naturaleza. En el paradigma comunalista Pálsson plantea su propuesta como una forma de reconciliación con la naturaleza. En sus propias palabras acota que este paradigma “(...) rechaza la separación de naturaleza y sociedad y los conceptos de certeza y monólogo, destacando en cambio la contingencia y el diálogo. (...) el comunalismo indica reciprocidad generalizada, un intercambio que a menudo se representa metafóricamente en términos de relaciones personales íntimas” (2001: 85, 88 y 91).

No es fortuito que el *jnakanvanej* reconozca que al no ejercer el don recibido puede traer consecuencias correctivas: enfermedad, pobreza, entre otras. Una enfermedad que puede acabar con su vida si el *j-ilvanej* no interviene de manera oportuna. En este análisis debemos insistir que la entidad que le otorga el don de *jnakanvanej* o *j-ilvanej* es apóstol San Andrés, quien aparece en sueños disfrazado de *jchi’iltik*. Es una entidad opuesta a los dueños de los espacios considerados “sagrados”. La función principal de apóstol es proteger a sus hijos de toda adversidad negativa:

pobreza, enfermedades, vicios, entre otros. Parafraseando las palabras de Manuel nos damos cuenta que la obediencia o desobediencia del mandato de esta alteridad del santo, los premios o correcciones, son tácitos.

Regresando al apartado inmediatamente anterior, vemos que la orden recibida por Manuel: “es que vas a hacer el favor de acompañar a todos los que son muy pobrecitos. Tengo hijos que son muy pobres”, indica que no es una entidad maléfica, más bien anhela el bienestar de sus hijos. Los padecimientos (pobreza o enfermedad) sólo sirven de corrección de la desobediencia del hombre hecho de carne y lodo. En este sentido, la noción ontológica de corrección se justifica porque no son establecidos por los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*. Las posturas ontológicas de Viveiros, Descola, Latour y Pálsson se ubican en la relación hombre-naturaleza. Precisamente la reciprocidad positiva *dar-recibir-devolver* revela que cuando el apóstol San Andrés envía algún padecimiento a la persona sólo tiene fines correctivos. Es la respuesta de la desobediencia del indiciado a *jnakanvanej* o *j-ilvanej* para corregir su desacato.

Un aspecto interesante en el testimonio de Manuel es que la mayoría de los que llegan a desempeñar la función de *jnakanvanej* tiene bienes: maíz, frijol, animales domésticos, entre otros. Incluso, los que carecen de éstos y cumplen cabalmente dichas ordenanzas pueden llegar a poseer dichos bienes. Interpretando la reciprocidad positiva, apóstol otorga el don, el hombre lo recibe y lo devuelve con el ejercicio de su don. Hay un premio mucho más significativo si el iniciado ejerce a cabalidad dicho don, entonces, sus posesiones serán más abundantes, y su condición de vida será mucho mejor que antes. Para tener un fundamento etnográfico presento el testimonio textual de Manuel Díaz Pérez, respondiendo a mi pregunta siguiente ¿Si no se obedece el mandato recibido en sueños qué puede suceder?

Los que ejercen el cargo con gusto y alegría, siempre viven feliz, el dinero que gastan reciben su reposición, sin que ellos se den cuenta. Después de medio año de haber salido del cargo, se dan cuenta que el dinero y todas sus posesiones siguen siendo la misma cantidad. No se dan cuenta cómo regresan dichos bienes. Antes de tomar el cargo, le pide a San Andrés apóstol “que va a cumplir con el cargo y todo el dinero que va a gastar se lo devuelva después”. Después de seis meses de haber ejercido el cargo, ya no se acuerda si desempeñó dicho cargo. Bueno, en el caso de los *jnakanvanejetik*, si no obedecen y se muestran rebeldes, los que tienen maíz y frijol, le serán quitados, se perderán sus bienes o riquezas. Los que no tienen bienes, y aun lo poco que tienen les serán quitados; por eso muchos hacen el esfuerzo para que sus bienes permenezcan en sus manos. Es importante que seamos obedientes para no recibir la corrección de apóstol sagrado.

Evidentemente, la posesión de un *ch'ulel* genuino es el primer requisito para poder establecer comunicación con apóstol San Andrés. Los sueños sirven de puerta del inframundo y el lugar de la metamorfosis, como bien lo dice Galinier (2001: 478). Este viaje es el inicio del rito de iniciación. Es un requisito inevitable para que el elegido pueda atender con eficacia a sus coterráneos. El testimonio de Manuel denota el intercambio: obediencia y don. El hombre y la mujer obedientes basta con que acaten el mandato recibido en sueños; y, a cambio de esta obediencia, apóstol San Andrés les otorga bienes y riquezas materiales, incluso, la salud física y espiritual.

Como ya se ha acotado de manera oportuna, coexisten dos entidades opuestas: la benévola y la malévola. La entidad benévola es otorgadora de dones de un *j-ilvanej* o de un *jnakavanej*, pues su función es proteger a sus hijos de los poderes maléficos. Esta entidad no castiga a nadie, cuando viene una prueba adversa no es más que el resultado de la desobediencia de las ordenanzas de esta entidad, que en este caso sería apóstol San Andrés. No obstante, la función de las entidades malévolas, o sea, los llamados “dueños” de espacios naturales, como la cueva localizada en el paraje T'ivo', es la de acechar constantemente a los incautos. Siempre buscan el momento oportuno para atrapar el *ch'ulel* de sus víctimas. Una razón que justifica esta actividad es la invasión de su territorio. Si la intervención del *j-ilvanej* o del *jnakavanej* no es oportuna puede perder la vida. Para evitar este desenlace sólo es posible si los ritos ceremoniales van acompañados de elementos de intercambio.

Lo anterior vemos que no antecede una ordenanza que pueda ser transgredida. Esta entidad destructora no tiene poderes para otorgar dones. En cambio, se cree que puede otorgar riquezas inmensurables previo contrato con el solicitante. Aquí sucede una relación de intercambio de reciprocidad negativa: *dar-recibir-devolver*. Este círculo encuentra sentido negativo cuando el incauto cae en las artimañas de este ser misterioso. La persona que desea obtener posesiones materiales le hace “firmar” un contrato verbal e imaginario en el interior de la cueva. Se cree que cuando el interesado se introduce en el interior de esa cueva sucede un viaje extático. Posterior a este acontecimiento recibirá confirmaciones en sueños. Una cláusula única e irrevocable de este contrato es que el *ch'ulel* de éste irá en calidad de mozo cuando éste muere. Como ya hemos acotado en apartados anteriores, la ejecución de este contrato no sucede en vida, pues el dueño de la cueva espera hasta que el *ch'ulel* abandone el cuerpo que sirvió de morada temporal en la vida consciente.

La permanencia en el tiempo y espacio de la dualidad de entidades es un rasgo de todas las culturas mesoamericanas ancestrales y actuales. El estudio de Morley reafirma nuestra premisa: “La

religión maya tiene una fuerte tendencia dualística, la eterna lucha entre las influencias del bien y del mal sobre el destino del hombre. Los dioses benévolos producen el trueno, el rayo y la lluvia, hacen fructificar el maíz y garantizan la abundancia; los dioses malévolos, cuyos atributos son la muerte y la destrucción, causan las sequías, los huracanes y la guerra, que arruinan el maíz y traen en su seno el hambre y la miseria” (1972: 205). Con la presencia de estas dos fuerzas invisibles opuestas el *j-ilvanej* y el *jnakavanej* luchan sin cesar para establecer un equilibrio cósmico. Es un equilibrio necesario y forzado pues el único anhelo es la continuidad del género humano maya sobre la faz de la Tierra.

Además de la posesión de bienes materiales, los *jnakavanejetik* gozan de una familia unida y el respeto de la gente. Empero, siempre tienen el cuidado de no perderlos porque dichos bienes tienen dueño. De nuevo Manuel Díaz Pérez atestigua que si un iniciado posee bienes materiales antes de ser elegido y pone en práctica su don su condición de vida futura será exitosa. A parte de su posesión será un hombre de alta jerarquía. Su posición social le otorga autoridad moral para practicar el *smelol*, para luego aplicar el *mantal*. Por el contrario, si rehúsa acatar dichas ordenanzas todo lo que posee le será arrebatado de sus manos. Como bien lo señala nuestro especialista, no todos los elegidos son poseedores de bienes materiales e inmateriales. Sin embargo, si aceptan y ejercen con humildad dicho don su condición será mejor en un futuro cercano; en cambio, si hace lo contrario aun lo poco que tiene le será quitado. No es casual que en los rezos para la solicitud de bienestar, el aspecto material (Véase apartado 5.1 del capítulo 5) —dinero, maíz, frijol, animales domésticos— ocupe un espacio significativo en dichos rezos. De acuerdo con el *Popol Vuh*, el maíz ha sido la parte fundamental de la cosmovisión maya. De esta manera, la posesión suficiente de maíz, frijol y animales domésticos es sinónimo de riqueza.

El ejercicio de dicho don es una correspondencia de la benevolencia de apóstol San Andrés. Como lo apunta Morley, es una entidad benévola “que hace fructificar el maíz”. Es así como los *jnakavanejetik* se esfuerzan para que sus bienes permanezcan en sus manos. Manuel nos ofrece de nuevo su punto de vista al respecto: “Por eso muchos se esfuerzan para continuar ejerciendo la labor de *jnakavanej* para que sus bienes sigan estando en sus manos; por eso es importante que no seamos desobedientes ante las disposiciones recibidas en sueños”. El que pone en práctica el *smelol* y el *mantal* cuenta con el reconocimiento de toda la comunidad *bats’i vinik*. Incluso, estos *jnakavanejetik* reciben la categoría honorífica de *totil me’iletik* actuales. Cuando alguien recibe un cargo, de inmediato busca su “padre y madre” que servirán de guía, orientadores, consejeros y, sobre todo, mediadores entre las entidades benévolas.

Podemos ver que la función que desempeñan los *jnakanvanejetik* es una analogía de la del *huey tlahtoani* planteada por León Portilla. Entre los aztecas se dice que: “(...) El *huey tlahtoani* es padre y madre del pueblo; conoce él y revela algo de lo que los dioses le han comunicado; lleva a todos a cuestras. Si hay desgracias en la ciudad, hambre, carencias y amenazas del exterior, corresponderá al *huey tlahtoani* satisfacer los requerimientos públicos, disponer, si es necesario, la guerra, ver que haya abundancia de mantenimientos, tanto para los hombres como para los dioses que de este modo hacen posible la existencia en la tierra” (1996: 296 y 297). De nuevo justificamos que el don de los *jnakanvanejetik* es ontológico porque termina hasta que fallecen, pues es una encomienda vitalicia porque no cumplen una voluntad humana sino de apóstol San Andrés.

Entendemos que la vida del hombre transita en un mundo lleno de adversidades donde las fuerzas del bien y del mal luchan constantemente. Es aquí donde intervienen de manera oportuna los *j-ilvanejetik* y los *jnakanvanejetik*. No es casualidad que en el área maya peninsular la actividad ritual de los *h'men* tiene continuidad en el espacio y tiempo actuales. Ellos mismos están dotados de poderes sobrenaturales que les permite “(...) trasladarse a otros mundos para rescatar las almas y comunicarse con los ancestros y los dueños de las tierras y de los montes (...)” (Hirose López, *op. cit.*, p. 163). Esta facultad tiene origen en el *Gran tiempo* mesoamericano y se sigue recreando en pleno siglo XXI.

Como colofón de este capítulo, el sistema jurídico de Larráinzar se fundamenta en el derecho consuetudinario denominado *smelol* y *mantal*, si bien, los vocablos que se emplean para designar a los diferentes cargos tradicionales son apropiaciones de la cultura llegada de ultramar. Los préstamos del español son evidentes en los vocablos utilizados en este sistema de cargos tradicionales. No obstante, sus significados rituales son los que los hace diferentes. Puedo decir que sólo se han adecuados a los cambios políticos y religiosos de cada época. Aquí se corrobora que su permanencia en el tiempo y espacio mesoamericanos siguen vigentes.

En *j-a'mtel jpatan* se ha tenido la capacidad de construir enunciados propios que se ajustan a sus procesos identitarios de los *bats'i viniketik-bats'i antsetik*. Con este propósito, Bajtín sostiene que “(...) Toda comprensión de un discurso vivo, de un enunciado viviente, tiene un carácter de respuesta (...); toda comprensión está preñada de respuesta (...) [y] (...) la posibilidad de ser contestado” (1999: 257 y 265). Se concluye, entonces, que el sistema jurídico, en el *j-a'mtel jpatan* y el sistema jurídico en el “gobierno *jkaxlan*” son “contrapuestas”, pues, el primero es horizontal y el segundo es vertical. No es aleatorio que el vocablo *ajvalil* se traduzca como “patrón” y “gobierno”.

Conclusiones

Queda comprobada que la larga dominación colonial y la actual globalización política y económicas mundiales no han sido capaces de desaparecer del mapa los géneros discursivos rituales denominados *k'op*. No obstante, sus espacios de uso se han visto reducidos a escenarios plenamente determinados como el cabildo, la iglesia y la casa ritual. Esta premisa encuentra sustento en la idea de que todo aprendizaje de pronunciación trasciende los espacios y tiempos del mundo tangible. Como aseguran los expertos en materia discursiva la persona es elegida en sueños extáticos. Sucede un encuentro con aquella alteridad del santo católico cuya función es el de protector de los mismos. Semejante atributo tienen todos los santos patronos de los municipios de Los Altos de Chiapas. Sin embargo, uno de mis principales hallazgos en este proceso de trabajo etnográfico es que los sueños sirven como medio para el encuentro con aquella *otredad* intangible. Desde esta categoría de análisis los sueños y el *ch'ulel* establecen una relación intrínseca con lo sagrado y lo profano. En este encuentro el elegido recibe una serie de orientaciones y mandatos para ejercer dicho don. De esta manera el *ch'ulel* se halla en un punto intermedio entre los hombres y mujeres tsotsiles.

Sin la posesión genuina de *ch'ulel* no será posible construir hombres idóneos para recibir el don de *jnakanvanej* e *j-ilvanej*. Como se ha estudiado en el terreno etnográfico, los sueños y el *ch'ulel* son entidades inherentes para comunicarse con el hombre. Este elemento de la cultura tsotsil sólo es una continuación en el tiempo y espacio de aquella aguerrida civilización mesoamericana florecida en el *Gran tiempo*, que continúa viva en el actual contexto mesoamericano enclavado en la región serrana tsotsil de Los Altos de Chiapas. Con ello nos ofrece una pauta fehaciente de que en Larráinzar —como en los otros municipios de la región— los gobiernos continúan siendo teocráticos, pues existe una construcción triangular en la enunciación de los discursos: el cabildo, la iglesia y la casa ritual. Como se corrobora en el corpus de este trabajo de investigación, la iglesia o templo católico —morada permanente del apóstol San Andrés— es el primer escenario donde se pronuncian los discursos de ocupación de los cargos, de tipo civil y religioso. Entonces, el sistema político europeo se ensambla con la práctica religiosa, considerando la relación intrínseca iglesia-cabildo.

Un segundo elemento ontológico encontrado en mis labores de investigación es el *smelol* y *mantal*, que constituye un axioma y eje axiológico fundamental para promover la valoración y continuación del uso de la lengua tsotsil o *bats'i k'op*, además de que es otro requisito para la comunicación con aquella alteridad de modo armónico, pensando que en la vida consciente prevalece una relación tensa entre nativos y ladinos. Es cierto que no es la panacea de estos

conflictos, pues constituyen una herencia colonial que es difícil cortarlos de tajo; sin embargo, al entender el significado de *smelol* y *mantal*, la lengua tsotsil puede tener un contexto de uso mucho más amplio debido a su estatus de idioma y no de dialecto. Incluso, el mismo artículo 4° de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003) se puede decir que se fundamenta en el *smelol* y *mantal* al señalar que las lenguas indígenas son nacionales debido a su origen histórico. Es así como el análisis etimológico, conceptual y semántico de los vocablos rituales constituye un punto de partida para el estudio etnolingüístico de esta lengua maya tsotsil.

Si el propósito principal de la etnografía es registrar y observar la importancia que tienen los discursos rituales, entonces la relación intrínseca entre *ch'ulel*, edad y cargos constituye uno de mis principales logros etnográficos. Es decir, son atributos que permanecen intrínsecamente relacionados mientras el hombre y la mujer atiendan *smelol* y *mantal*. De hecho, cada enunciación de los discursos sirve de canal de comunicación con aquella alteridad bastante reiterativa en este trabajo de investigación. Con ello puedo decir con certeza que tanto *smelol* como *mantal* marcaron la pauta en mis diálogos con mis principales colaboradores. Esta afirmación me ha brindado la oportunidad de estudiarlos de forma sistemática sin dejar al margen su origen natural y ontológico.

Los discursos denominados *k'op* —por su origen colonial— han sufrido adecuaciones a lo largo del tiempo. Los títulos honoríficos y rituales de *totil me'iletik* “padres y madres” que ya se adelantaron en el camino cumplieron cabalmente sus cometidos en la época que les tocó vivir. Como dignos representantes de su pueblo, el cabildo fue uno de los espacios de su aprendizaje discursivo; así recibieron el título ritual *ch'ul toj-ch'ul nen* “pino-espejo sagrados”. Aquí existe una conexión con lo diacrónico y sincrónico; los que fungen actualmente como *jnakanvanejetik* reciben el mismo título ritual. Considero que los términos analizados en los capítulos del trabajo son elementales en el análisis del discurso. Asimismo, comprueban mis principales hipótesis planteadas con antelación. Es un resumen de mis principales hallazgos etnográficos.

Se considera que esta investigación sirve como un aporte más a la antropología social de Los Altos de Chiapas, pues complementa los tan valiosos estudios etnolingüísticos del *bats'i k'op* de Zinacantán realizados por John Haviland y Robert Laughlin. Aquí vale mucho la pena precisar que esta etnografía se fundamenta en la variante dialectal del *bats'i k'op* de Larráinzar. A partir de esta investigación se deduce que el uso actual de esta lengua ya no tiene el mismo matiz como antaño. Desde que llegó la antropología a Larráinzar en los años cincuenta, tenía esa “pureza y originalidad” —por decirlo en un lenguaje llano— en el uso comunicativo. Las interferencias del español eran casi nulas, mas ahora enfrenta un conflicto lingüístico bastante serio debido a que en los

intercambios verbales cotidianos la interferencia es notoria. Peor aun cuando no se tiene una metodología lingüística definida para sentar las bases de la adopción de neologismos.

No se trata de limitar el estudio exclusivamente al terreno antropológico por su contenido de apertura para el conocimiento profundo de la cultura tsotsil, por lo mismo que se hacen diversos análisis desde una mirada etnolingüística. A partir de esta propuesta etnográfica se pueden propiciar encuentros dialógicos entre culturas distintas que nos lleven a construir una relación intercultural a partir de los marcos legales. Se trata de construir una relación a partir de diálogos acordados y consensuados entre culturas polarizadas. Incluso, se coloca sobre la mesa la posibilidad de que la enseñanza de las lenguas tsotsil y tseltal se vuelvan obligatorias en los distintos niveles educativos de la región de Los Altos de Chiapas. Se considera esta propuesta porque en la ciudad de México el náhuatl está en proceso de convertirse en una lengua obligatoria. Sólo así puede recuperarse el valor que tienen las lenguas originarias, sin menoscabo del español como primera o segunda lengua. Se trata de aprovechar esta oportunidad debido a lo reducido de los espacios privados de enunciación de los géneros discursivos. Se deja este trabajo de investigación con la libre apertura para todos aquellos interesados en su estudio. Se propone una apertura al estudio de estos discursos a partir de la etnolingüística. Incluso, se puede emplear como herramienta metodológica y didáctica en los diferentes niveles educativos.

Un principal argumento metodológico en la construcción de este trabajo es la etnografía *de facto* y sistemática. *De facto* porque el contexto de investigación es la tierra que me vio nacer. Este aprendizaje y conocimiento “natural” de mi parte se ha convertido en una aportación científica social de primera mano. Desde mi niñez solía escuchar aquellas pronunciaciones y entonaciones de estos discursos rituales médicos curativos y sociorreligiosos enunciados en el ámbito triangular: cabildo-iglesia-casa ritual. Construyo un conocimiento inverso de lo que ha planteado Bajtín. Si ponerse en el lugar del *otro* es una metodología adecuada para lograr los fines académicos, entonces como nativo del pueblo adopto una mirada *desde dentro*, es decir, aquella mirada exotópica se vuelve interesante porque significa fijar mi postura desde la comunidad hacia la academia. Ese *otro* será el contexto *jkaxlan* para nutrir mis conocimientos teóricos y llevar a cabo un análisis sistemático de los elementos culturales propios de mi cultura.

Los conocimientos empíricos en materia discursiva ritual forman parte de mi propia identidad, legado de aquel *Gran tiempo* mesoamericano. Hacer una etnografía propia y nativa me pareció relevante, pues sirve de aporte —desde esta mirada— a la antropología de Larráinzar, así como a la antropología de Los Altos de Chiapas. Este deseo académico inició en agosto de 2011 cuando inicié

mis estudios de doctorado en Estudios Mesoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es así como me llevó a realizar trabajos etnográficos ya de forma sistemática en aquel municipio tsotsil de Larráinzar. Como lo señala el propio Malinowski “(...) el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna” (1975: 24). Tal sistematización de los conocimientos discursivos —después de cuatro años de intensa labor— se ve consignada en este trabajo de investigación, que será del pueblo y para el pueblo, y evidentemente de la academia.

Por la misma naturaleza de la oralidad, el pensamiento nativo está cargado de sobreentendidos, por ende no se puede hacer una glosa como se define una palabra en el diccionario. Sólo es posible ubicar su interpretación en el *Gran tiempo* mesoamericano y su vigencia en el tiempo y espacio actuales. Esta permanencia por siglos muestra aquella vitalidad identitaria arraigada en sus discursos que me atrevo a afirmar son casi indelebles. Entonces esta carga de sobreentendidos es uno de los rasgos que identifican a las culturas mesoamericanas. La frase *jech o no'ox stalel* “porque así ha sido siempre” constituye uno de los puntos nodales del pensamiento discursivo maya tsotsil de Chiapas. Se da por sentado que los diversos elementos culturales son ontológicos porque no son el producto de la obra creadora del hombre mortal; su estudio diacrónico y sincrónico comprueba este aserto. Una mirada etnográfica nativa, junto con el conocimiento de la lengua y la cultura, contribuye de alguna manera al estudio y análisis conceptual y semántico de cada vocablo contenido en los discursos rituales.

Esta postura que se origina *desde dentro*, es decir, desde una investigación *in situ*, después de leer las obras antropológicas tan interesantes de investigadores mexicanos y extranjeros realizadas en el mismo contexto de investigación, me llevó a construir lo propio con una fundamentación teórica particular, donde la etnografía *de facto* y sistemática privilegia la voz de los propios especialistas en los discursos rituales. El *bats'i k'op* fue el principal medio de comunicación con los que tuvieron la gentileza de compartir sus conocimientos ancestrales del discurso y un eje de análisis de los datos etnográficos. El trabajo se ubica en una encrucijada entre la frontera indígena-*jkaxlan*. Siendo así, se trata de superar aquellas voces antropológicas sesgadas donde la palabra de los protagonistas se pierde en el mundo del silencio. Con esta postura se propone construir una relación intercultural diferente a la que concibió Gonzalo Aguirre Beltrán en los años cincuenta. En esta nueva interculturalidad se trata de crear espacios de diálogo con el *otro* y con la academia. Así se busca responder y superar el discurso monológico dominante *jkaxlan*.

Creo haber cumplido mi cometido transmitiendo las voces de los propios especialistas en los discursos rituales. Como etnógrafo nativo sólo soy el vocero de los que, desafortunadamente, no tienen la oportunidad de dialogar cara a cara con la academia y con la alteridad *jkaxlan* en su conjunto. Como se podrá corroborar en todo el contenido del trabajo no son producto de mi imaginación ni mucho menos de mi invención personal, sino tienen sustento teórico, etnográfico y bibliográfico. En este trabajo se ven reflejados los rostros y las voces de los dignos representantes del pueblo. Además, aquí se consigna la situación actual de los discursos rituales que llamo *nichimal k'op*. Discursos que se muestran antiquísimos y a la vez actuales, considerando los cambios que han tenido de acuerdo con los actuales contextos políticos y sociales. De esta manera se hallan en una encrucijada debido a que la amenaza de la cultura europea no da tregua.

Los que tienen la posibilidad de leer este trabajo encontrarán que para ser erudito en los discursos rituales no se necesita transitar por aulas universitarias, ya que es un aprendizaje que sucede fuera del mundo ordinario y natural. En este “mundo fuera” se establece una analogía con las interpretaciones de Pitarch cuando dice: “(...) los mismos pliegues del cuerpo humano constituyen una vía de comunicación con el Otro Lado de la existencia” (2013: 27). Este otro lado es el lugar donde los *jnakavanejtik*, *j-ilvanejtik* y otros que cumplen con diversos cargos, reciben el don ritual. Aquí radica la justificación, el porqué un investigador queda imposibilitado para encontrar respuestas mediante una simple consulta al diccionario o la enciclopedia. La adopción de una teoría y de una metodología científica es sólo un requisito para cumplir las normas convencionales de la academia. En este proceso etnográfico la teoría y los conocimientos orales se encuentran en un punto de intersección y conexión metodológica.

A manera de conclusión, este logro queda abierto a las observaciones y críticas que conduzcan a su perfeccionamiento. Todo trabajo académico así lo requiere.

Bibliografía

ALBORES ZÁRATE, Andrea Beatriz, *El funcionalismo en la etnografía tzeltal-tzotzil. Un análisis de sus implicaciones teóricas y políticas*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, 1978.

ALEJOS GARCÍA, José, “Etnografía y filosofía del lenguaje”, en: Ramón Alvarado y Lauro Zavala (coordinadores) *Voces en el umbral, Mijaíl Bajtín y el diálogo a través de las culturas*, UAM-Xochimilco, México, 1997, pp. 165-172.

_____, “Identidad y alteridad en Bajtín”, en: *Acta Poética No. 27-I*, UNAM, México, 2006, pp. 47-61.

_____, *Mosojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, UNAM, México, 1994.

ARIAS, Jacinto, *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*, 2ª edición, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1991.

BAJTÍN, M. Mijaíl, *Estética de la creación verbal*, 10ª edición, trad. de Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México, 1999.

_____, *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*, Trad. de Tatiana Bubnova, Taurus, México, 2000.

_____, “Autor y héroe en la actividad estética”, en: Mijaíl M. Bajtín, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores*, Anthropos, Barcelona, 1997.

BARJAU, Luis, *No somos mestizos*, Imaginaria, México, 1987.

BECQUELIN MONOD, Aurore y Cédric Bequey, “De las unidades paralelísticas en las tradiciones mayas”, en: *Estudios de cultura maya*, vol. XXXII, UNAM, México, 2008, pp. 111-153.

BEUCHOT, Mauricio, “Filología clásica y hermenéutica” en: Esther Cohen (editora) *Aproximaciones. Lecturas del texto*, UNAM, México, 1995, pp. 41-61.

BONACCORSI, Nélica, *El trabajo obligatorio indígena en Chiapas, siglo XVI (Los Altos y Soconusco)*, CIHMECH-UNAM, San Cristóbal de Las Casas, 1990.

BONFIL, Guillermo, *Obras escogidas*, Tomo I, INI, México, 1995.

BRICKER, Victoria Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, FCE, México, 1989.

_____, *Humor ritual en la Altiplanicie de Chiapas*, Traducción de Judith Sabines Rodríguez, FCE, México, 1986.

BUBNOVA, Tatiana, “Voz, sentido y diálogo en Bajtín”, en: *Acta poética 27-I*, UNAM, México, 2006, pp. 99-114.

CALAME-Griault, Genevieve, *Etnología y lenguaje. La palabra del Pueblo Dogón*, Traducción de Sol Assor Castiel, Editorial Nacional, Madrid, 1982.

CANCIAN, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, Traducción de Celia Paschero, INI, México, 1976.

CARDERO GARCÍA, Ana María, “Terminología y variación”, en: Fulvia Colombo Airoidi y María Ángeles Soler Arechalde (coordinadoras), *Normatividad y uso lingüístico*, UNAM, México, 2009, pp. 103-120.

CASO, Alfonso, *El pueblo del sol*, 2ª edición, FCE, México, 1971.

CASTELLANOS, Rosario, *Balún Canán*, 2ª Edición, FCE, México, 1961.

CHINCHILLA Mazariegos, Oswaldo, “Tecum, the Fallen Sun: Mesoamerican Cosmogony and the Spanish Conquest of Guatemala”, en: *Ethnohistory* 60: 4 (Fall 2013), Copyright 2013 by American Society for Ethnohistory, Yale University, Press.

COLBY, Benjamín N. y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, Traducción de Juan José Utrilla, FCE, México, 1986.

COLLIER, Jane F., *El derecho zinacanteco. Procesos de disfrutar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS-UNICACH, México, 1995.

_____, “El noviazgo zinacanteco como transacción económica”, en: Evon Z. Vogt (editor), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, INI, México, (1966). Pp. 235-250.

COROMINAS, Juan y José A., Pascual, *Diccionario Crítico etimológico Castellano e hispánico*, Vol. I, Gredos, Madrid, 1980.

CRÁVERI, Michela, *El lenguaje del mito. Voces, formas y estructura del Popol Vuh*, UNAM, México, 2012.

_____, *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, UNAM, México, 2013.

DE LEÓN PASQUEL, Lourdes, *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, INAH-CIESAS, México, 2006.

DURKHEIM, Emile, *La división del trabajo social*, Traducción de Carlos G. Posada, Akal, Madrid, 1982

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y profano*, 2ª edición, Traducción de Luis Gil, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973.

_____, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2ª edición, traducción de Ernestina de Champourcin, FCE, México, 1976.

FRONDIZI, Risieri, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, 3ª edición, FCE, México, 1972.

FUENTES, Claudia Dary, “La tormenta y la obsidiana en sus orígenes. Análisis semiótico de un mito cackchiquel de Guatemala”, en: *Folklore americano*, Número 46, Julio-diciembre de 1988. Pp. 175-195.

GALDAMES, Viviana Walqui y Bret Gustafson, *Enseñanza de la lengua indígena como segunda materna*, PROEIB-Andes, Cochabamba, Bolivia, 2006.

GALINIER, Jacques, “Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CNCA-FCE, México, 2001, pp. 453-484.

GEERTZ, Clifford, *El antropólogo como autor*, Traducción de Alberto Cardín, Paidós, Barcelona, 1989.

_____, *La interpretación de las culturas*, Traducción de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1992.

GEIST, Ingrid, “La alteridad en la etnografía y la narrativa literaria”, en: Ramón Alvarado y Lauro Zavala (coordinadores) *Voces en el umbral Mijail Bajtín y el diálogo a través de las culturas*, UAM-Xochimilco, México, 1997. Pp. 175-192.

GONZÁLEZ PONCIANO, Jorge Ramón, ¿Un presidente indígena para Guatemala? Estado, cultura y ciudadanía en Guatemala en el año 2000. *El despertar de una raza (1950)*, en: Jorge Ramón González Ponciano y Miguel Lisbona Guillén (coordinadores) *México y Guatemala. Entre el liberalismo y la democracia multicultural*, UNAM, México, 2009. Pp. 287-313.

GORZA, Piero, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*, UNAM-COLMICH, México, 2006.

GOSSEN, Gary H., *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, INI, México, 1979.

GUITERAS HOLMES, Calixta, Cancuc: *Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas 1944*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1992).

_____, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 1986.

GUMPERZ, John J., “Tipos de comunidades lingüísticas” en: Garvin Paul L. y Yolanda Lastra de Suárez, (coordinadores), *Lecturas universitarias 20. Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, 2ª edición, UNAM, México, 1984, pp. 48-89.

GUTIÉRREZ Narváez, Margarita de Jesús, *Identidad, racismo y familia: un estudio sobre los discursos y las prácticas sociales en San Cristóbal de Las Casas*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales y humanísticas, CESMECA-UNICACH, San Cristóbal de Las Casas, 2013.

GUTIÉRREZ SÁENZ, Raúl, *Introducción a la ética*, 18ª edición, Esfinge, México, 1986.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Javier, *La migración indígena en la frontera sur. Causas y perspectivas*, INI, México, 2000.

HARMAN, Robert C., *Cambios médicos y sociales en una comunidad Maya-Tzeltal*, Traducción de Ma. Elena Hope, INI, México, 1974.

HAVILAND, John B., “Lenguaje ritual sin ritual”, en: *Estudios de cultura maya*, vol. XIX, UNAM, México, 1992, pp. 427-442

_____, *Sk'op Sotz'leb El tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, UNAM, México, 1981.

_____, “We Want to Borrow Your Mouth” Tzotzil Marital Squabbles, from *Disolearly Discourse Briggs*, Ed. NY: Exfoild, 1996.

HERSKOVITS, Melville J., *El hombre y sus obras*, Traducción de M. Hernández Barroso, FCE, México, 1952.

HIROSE LÓPEZ, Javier, Los h'meno'ob de la Península de Yucatán: cambio y continuidad en los actores de la medicina maya tradicional, en: Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde Valdés (coordinadoras), *Continuidad, cambio y rupturas en la religión maya*, UNAM, México, 2013, pp. 145-165.

HOEBEL, E. Adamson, “La naturaleza de la cultura”, en: Harry L. Shapiro, *Hombre, cultura y sociedad*, FCE, México, 1975, pp. 231-245.

HOLLAND, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio sobre la antropología social aplicada*, SEP-INI; México, 1963.

HYMES, Dell H., “Hacia etnografías de la comunicación”, en: Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez (coordinadores), *Lecturas universitarias 20, Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, 2ª edición, UNAM, México, 1984, pp. 48-89.

JACORZYNSKI, Witold, “La batalla de huevos: una aproximación wittgensteiniana a las narrativas”, en: Manfredi Bortoluzzi y Witold Jacorzynski (coordinadores), *El hombre es el fluir de un cuento: Antropología de las narrativas*, CIESAS, México, 2010, pp. 163-198.

JOHANSSON, Patrick, *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia. I festejos, ritos y propiciatorios y rituales prehispánicos*, CONACULTA, México, 1992.

KÖHLER, Ulrich, *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*, UNAM, México, 1995.

LAUGHLIN, Robert M., “Oficio de tinieblas como el zinacanteco adivina sus sueños” en: Evon Z. Vogt (editor), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, INI, México, 1966, pp. 396-413.

_____, *Mol Cholobil k'op ta Sotz'leb El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, Cultura de los Indios Mayas, A. C. San Cristóbal de Las Casas, 2009.

LAUGHLIN, Robert M. y Carol Karasik (Editores), *Zinacantán: canto y sueño*, Traducción de Iliana Beatriz Gómez Rivas y Elisa Ramírez Castañeda, CNCA-INI, México, 1992.

LENKERSDRF, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, México, 2004.

_____, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002.

_____, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, 4ª edición, Siglo XXI, México, 2005.

LENKERSDORF, Gudrun, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, Plaza y Valdés, México, 2010.

LEÓN PORTILLA, Miguel, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices Mesoamericanos a la escritura alfabética*, El Colegio Nacional-FCE, México, 1996.

_____, “Huehuetlahtolli: antigua palabra. La retórica náhuatl”, en: Helena Beristáin-Gerardo Ramírez Vidal (compiladores) *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*, UNAM, 2004, pp. 23-40.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural. Mito, sociedad y humanidades*, 12ª Edición, Siglo XXI, México, 1972, 2001.

LIBRO de *Chilam Balam de Chumayel*, traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio, 2ª edición, CONACULTA, México, 1998.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CNCA-FCE, México, 2001, pp. 47-65.

LÓPEZ Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, FCE-COLMEX, México, 1996.

LOTMAN, Iuri M. La semiosfera I, *Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Traducción de Desiderio Navarro, Cátedra, Madrid, 1998.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los Archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, 2ª Edición, Traducción de Antonio J. Desmonts, Península, Barcelona, 1975.

_____, *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, 4ª Edición, Traducción de A. R. Cortázar, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970.

MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Jorge, *El cristianismo y las culturas indígenas. Del intento de acabar con ellas al milagro de su resurrección*, 2ª edición, Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas, 2010.

MAUSS, Marcel, *Lo sagrado y lo profano (Obras I)*, Traducción de Juan Antonio Matesanz, Barral Editores, Barcelona, 1970.

MEDINA, Andrés, *En las Cuatro Esquinas, en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, UNAM, México, 2000.

MODIANO, Nancy, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, Traducción de Roberto Gómez Ciriza, INI, México, 1974.

MONTEMAYOR, Carlos, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, FCE, México, 1999.

MORLEY, Sylvanus G. *La civilización maya*, Traducción de Adrián Recinos, 2ª edición, FCE, México, 1972.

MOTOLINIA BENAVENTE, Toribio fray de, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, 7ª edición, Porrúa, México, 2001.

MURDOK, George Peter, “Proceso del cambio cultural”, en: Harry L. Shapiro, *Hombre, cultura y sociedad*, Traducción de Mayo Antonio Sánchez, FCE, México, 1975, pp. 348-362.

NEURATH, Johannes, “Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CNCA-FCE, México, 2001, pp. 485-526.

OCHIAI, Kazuyasu, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, 1985.

_____, *Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1989, 270 p.

PAGE PLIEGO, Jaime Tomás, *Ayudando a sanar. Biografía del j'ílol Antonio Vázquez Jiménez*, PROIMMSE-UNAM, San Cristóbal de Las Casas, 2006

PALERMO, Zulma, “Discursos heterogéneos, ¿más allá de la polifonía?”, en: *Acta poética 27-1*, UNAM, México, 2006, pp. 215-243.

PÁLSSON, Gísli, “Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo”, en: Philippe Descola y Gísli Pálsson (coordinadores), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Traducción de Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 2001. Pp. 80-100.

PAOLI BOLIO, José Antonio, *Educación, autonomía y lekilal kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, UAM, México, 2003.

PÉREZ LÓPEZ, Enrique, *Chamula. Un pueblo indígena tzotzil*, 2ª edición, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1990.

PIMENTEL, Luz Aurora, “Teoría narrativa” en: Esther Cohen (editora), *Aproximaciones. Lecturas del texto*, UNAM, México, 2005, pp. 257-287.

PINEDA, Vicente, *Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzeltal*, 2ª edición, INI, México, 1986.

PITARCH RAMÓN, Pedro, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México, 1996.

_____, *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*, CONACULTA, México, 2013.

_____, “El lenguaje de la muerte (en un texto médico tzeltal)”, en: Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León (editores) *Antropología de la Eternidad. La muerte en la cultura maya*, UNAM, México, 2003, pp. 519-529.

_____, *La otra cara del pliegue. Antropología indígena*, Artes de México-CONACULTA, México, 2013.

PITT-RIVERS, Julian, “Palabras y hechos: los ladinos”, en: Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers (recopiladores) *Ensayos de antropología de la zona central de Chiapas*, Traducción de Daniel Cazés, CONACULTA-INI, México, 1970, pp. 21-42.

PLATÓN, *La República*, Grupo Editorial Tomo, México, 2004.

POPOL Vuh. *Las antiguas historias del Quiché*, FCE, México, 1960.

POZAS ARCINIEGA, Ricardo, *Chamula: un pueblo indio en los Altos de Chiapas*, INI, México, 1977.

RUIZ RUIZ, Lucas, *El jchi'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, 2006.

RUZ, Mario Humberto, “Los mayas de hoy: pueblos en lucha”, en: *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, CONACULTA, México, 1992, pp. 191-267.

_____, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, CEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, 1985.

SAHAGÚN, Bernardino fray de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 10ª edición, Porrúa, México, 1999.

SANDÍN, María Paz, “La socialización del alumnado en contextos multiculturales”, en: Miguel Ángel Essomba (coordinador) *Construir la escuela intercultural. Reflexiones y propuestas para trabajar la diversidad étnica y cultural*, Graó, Barcelona, 2002.

SANTA Biblia, Sociedades Bíblicas Unidas, Bogotá, 1960.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, 8ª edición, Fontamara, México, 1994.

SAVATER, Fernando, *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 1991.

SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Traducción de Jorge Aguilar Mora, Era, México, 2000.

SOTELO SANTOS, Laura Elena, *Los dioses del códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya*, UNAM, México, 2002.

SOUSA DE FERNÁNDEZ, Candelaria, *La educación maya*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2002.

TYLOR, Edward B. “La ciencia de la cultura”, en: Kahn, J. S. (compilador) *El concepto de cultura*, Anagrama, Barcelona, 1995.

VILLORO, Luis, “Aproximaciones a una ética de la cultura” en: León Olivé (compilador) *Ética y diversidad cultural*, 2ª Edición, FCE, México, 2004, pp. 130-152.

VIQUEIRA, Juan Pedro, “Los Altos de Chiapas. Una introducción general” en: Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores). *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, México, 1995, pp. 219-236.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, in: *The Journal of the Royal anthropological Institute*, Great Britain and Ireland, Vol. 4, No. 3, September, 1998, pp. 469-488.

VOGT, Evon Z., “Algunas implicaciones de la estructura social de Zinacantán en el estudio de los antiguos mayas”, en: Evon Z. Vogt (editor), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, INI, México, 1966, pp. 97-112.

_____, “Los H?iloletik: organización y funciones del chamanismo en Zinacantán”, “en: Evon Z. Vogt (editor), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, INI, México, (1966), pp. 113-128.

_____, “Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca”, “en: Evon Z. Vogt (editor), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, INI, México, (1966), pp. 129-141).

_____, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, Traducción de Stella Mastrangelo, FCE, México, 1979.

_____, “Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea”, en: Evon z. Vogt (editor), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, INI, México, (1966), pp. 88-96.

WALL, Anthony, “Los cronotopos de la memoria”, en: Ramón Alvarado y Lauro Zavala (coordinadores) *Voces en el umbral, Mijail Bajtín y el diálogo a través de las culturas*, UAM-Xochimilco, México, 1997, pp. 433-442.

XIMÉNEZ, Francisco, fray, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, tomo III, 2ª edición, Ministerio de Educación, Guatemala, 1965.

Consultas electrónicas

[Https://es.wikipedia.org/wiki/Pueblos_indigenas_de_Mexico](https://es.wikipedia.org/wiki/Pueblos_indigenas_de_Mexico)

[Http://etimologías.dechile.net/?carnaval](http://etimologías.dechile.net/?carnaval)

[Http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&i](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&i)

[Http://www.medicinatradicionalmexicana.unam/mx/termino.phl?1](http://www.medicinatradicionalmexicana.unam/mx/termino.phl?1)

[Http://www.wikipedia.org/wiki/panteon_\(arquitectura\)](http://www.wikipedia.org/wiki/panteon_(arquitectura))

[Http://es.wikipedia.org/wiki/cultura](http://es.wikipedia.org/wiki/cultura)

Glosario de términos en tsotsil

A vovol. Tu sembradío. Dícese de los habitantes de Larráinzar considerados los sembradíos de apóstol San Andrés.

A'mtel. Sustantivo y verbo, trabajo, trabajar.

Abat. Sirvientes. Es un término ritual que sirve para nombrar a todos los que ayudan y sirven durante una fiesta ritual.

Abolsbaik-uts sbaik. Es un binomio que alude a pobres-humildes.

Ach'el. Lodo, se refiere al cuerpo humano, que después de la muerte física se convierte en lodo.

Ajvalil. Patrón. Dícese de los terratenientes o hacendados que antaño tenían bajo su mando a trabajadores acasillados o baldíos.

Akte'. Es una madera de color negro que se obtiene de un pequeño árbol tipo palmera llamado *chapy*. Crece en las tierras calientes cuya consistencia es sumamente dura y es muy difícil de cortar con machete o hacha. Es el arma de los *mayoletik* o policías cuya medida aproximada es de un metro.

Alkalteetik. Voz castellana y plural, alcaldes.

Altal. Voz castellana y sustantivo, altar.

Alvokol. Literalmente quiere decir, “decir o pedida de favor”. Dícese del ritual curativo médico para curar diversas enfermedades del *ch'u'el*.

Anjel. Voz castellana, ángel. Dícese del rayo, trueno, o el dueño de los cerros y cuevas.

Apoxtol vinik/jkaxlan. Nombre ritual de apóstol San Andrés, “apóstol hombre/*jkaxlan*”.

Apoxtol. Del castellano, apóstol.

Martoma. Voz castellana, mayordomo.

Alperes. Alférez. Cargo ritual exclusivo del municipio tsotsil de Larráinzar.

Axinal. Sombra. Dícese de la sombra de un árbol cuando el sol está en su cenit.

Ba. Vocablo ritual que alude a rostro o cara de una persona.

Bach'en. Sobre la cueva o peñasco. Es un paraje perteneciente al municipio de Larráinzar, Chiapas.

Balumil. Tierra.

Bankilal. Nombre honorífico que recibe a una persona mayor (con una diferencia de edad no más de diez años) sin que pertenezca a la misma línea consanguínea.

Bats'i boch. Jícara. Literalmente quiere decir, taza diestra, auténtica o verdadera.

Bats'i k'op. Lengua diestra, auténtica o verdadera. Es la lengua tsotsil.

Bats'i viniketik. Gentilicio cultural mesoamericano de los hombres mayas tsotsiles. Literalmente quiere decir, hombres diestros, auténticos o verdaderos.

Bats'i antsetik. Gentilicio cultural mesoamericano de las mujeres mayas tsotsiles. Literalmente quiere decir, mujeres diestras, auténticas o verdaderas.

Bek'et. Nombre ritual que recibe al cuerpo humano tsotsil, cuyo significado literal es carne.

Bik'itasbail. Acción y efecto de humillarse, aunque literalmente significa “hacerse pequeño”.

Bik'it kuyel. Varicela o sarampión chicos.

Ch'ay k'in. Cuarto mes del calendario maya tsotsil que comienza el 25 de febrero y termina el 1 de marzo. Literalmente quiere decir, fiesta perdida.

Ch'en. Del sustantivo, cueva o peñasco.

Ch'iebal o *ch'iibal*. Tsotsil y tseltal, respectivamente. En cada municipio tsotsil y tseltal de Los Altos de Chiapas se ubica un cerro sagrado. Este cerro se cree que es la habitación del *ch'ulel* y los trece animales compañeros. Desde esta cosmología se estructura de trece niveles o peldaños. Literalmente quiere decir, lugar de crecimiento.

Ch'ul j-amtel patanetik. Literalmente significa, “sagrado trabajador tributos o impuestos”. Nombre ritual de las autoridades tradicionales y constitucionales de Larráinzar, Chiapas.

Ch'ul na. Literalmente es sagrada casa. Iglesia.

Ch'ul toj-ch'ul nen. Literalmente significan, sagrado pino-ocote y sagrado espejo. Otra nomenclatura ritual de las autoridades tradicionales y constitucionales de Larráinzar, Chiapas.

Ch'ulel. Del sustantivo, alma. Cada ser humano viviente tiene un *ch'ulel*.

Ch'ulelal. Del sustantivo, alma. El *ch'ulel* de los vivos se transforma en *ch'ulelal* cuando el cuerpo muere. Se dice que en cada 1 y 2 de noviembre llega el *ch'ulelal* o el alma de los muertos.

Chabat. La expresión *chabat* solamente se pronuncia cuando él o la más joven inclinan su cabeza para saludar al anciano o anciana. Es un saludo ritual que se manifiesta a través de los intercambios gestuales. Cuando el hombre joven inclina su cabeza para saludar al anciano pronuncia *tata chabat tata*. El anciano responde, *tot chabat tot*, tocándole la cabeza de aquél. Si se trata de una mujer, entonces el anciano pronuncia *me'in chabat me'in*. En cambio, cuando se trata de saludar a una anciana, el hombre joven pronuncia *yaa chabat yaa*. La anciana le responde *totin chabat totin*. Si el saludo es de mujer con mujer, entonces, la más joven dice *yaa chabat yaa*. La anciana le responde *k'ox chabat k'ox*. Todas estas relaciones de saludo siempre están mediadas por la inclinación de la cabeza en señal de respeto y reverencia.

Chabatal. Es un adjetivo que alude al trabajo eventual. Término peyorativo que se suele pronunciar en los discursos rituales de intercesión. Es decir, *chabatal* sólo es practicado por aquellos cuyo *ch'ulel* no es completo, y que no tienen un hogar y empleo estables.

Chamel. Es un sustantivo cuyo significado es enfermedad. Puede equivaler a morir.

Cham jk'ujol. Expresión tojolabal que denota de forma literal, murió mi corazón, no obstante, quiere decir, estoy triste.

Chapan. Del verbo *xchapanel*, preparar o arreglar.

Chenek'. Leguminosa, frijol.

Chi'inbunme. Del verbo *chi'inel*, acompañar, con el completivo *bunme*, acompáñame.

Chijil lo'il. Es una plática donde se pronuncian palabras altisonantes. Equivale a plática grosera.

Chikta yotik. Literalmente quiere decir, dejan sus tortillas. Del plural, ayunan.

Cho'. Metate.

Chon. Del sustantivo, animal (de cualquier especie, menos la serpiente).

Chu'iv. Zurrón o bolsita de manta.

Ich'el ta muk'. Literalmente quiere decir, tomarlo en grande. Equivale a respeto.

Ich'otal. Literalmente quiere decir, tráelo. Es una expresión ritual cuyo contexto de pronunciación es en una bebida de *pox* o aguardiente. Así se le responde a la persona que solicita permiso para beber. Equivale a la expresión coloquial ¡salud!

Ik'. Negro, viento o reuma.

Ik'al chij. Literalmente quiere decir, negro borrego. Dícese del chamarro negro de lana de borrego que portan las autoridades tradicionales y constitucionales de alto rango.

J-ik'al. El negro. La tradición oral cuenta que antiguamente el poblado tsotsil de Larráinzar estaba habitado por negros caníbales.

Ik'ubal. Suciedad.

Ipajel. Indica el proceso de enfermarse o de contraer enfermedad, que forma parte de la condición natural del hombre y de la mujer en su condición de mortal.

Iskirvano-iskirvanoetik. Del castellano, escribano y escribanos, singular y plural respectivamente.

Its'inal. Nombre honorífico que recibe a una persona menor (con una diferencia de edad no más de diez años) sin que pertenezca a la misma línea consanguínea.

Ixim. Gramínea, maíz.

Ja nich'na'm. Segunda persona en singular, tus hijos e hijas (de un hombre).

Ja ts'unu'm. Tu semilla. En el contexto ritual, a los habitantes de Larráinzar son catalogados como la semilla de apóstol San Andrés.

Ja vala'm. Segunda persona en singular, tus hijos e hijas (de una mujer).

Ja vovole. Tu sembradío. Dícese de los hijos de apóstol San Andrés.

Ja vutsilal. Tu alegría. Dícese de la benevolencia y alegría que otorga apóstol San Andrés a sus hijos predilectos.

J-a'mtel vinik. Hombre trabajador.

J-a'mtel. Trabajador.

Jak'ol. Pedidor o el que pide. Dícese de la persona que encabeza la comitiva para la pedida de una muchacha.

Jalachabata. Saludo ritual que indica doble reverencia a un anciano.

J-aliman. Del castellano, alemán.

Javan. Cuñada. Dícese de la esposa del hermano mayor o menor de una mujer.

Jbankil. Mi hermano mayor (de la misma línea consanguínea).

Jbektal. Mi carne. Aquí hace referencia a mi cuerpo.

Kach'elal. Mi lodo. Vocablo eminentemente ritual que hace referencia a mi cuerpo.

Jtakupal. Mi cuerpo. Nombre metafórico del cuerpo cuya esencia es intangible en cuyo espacio mora el *ch'u'lel*.

Jbol. Mi cuñado. Dícese del esposo de mi hermana mayor o menor.

Jch'amal. Mi hijo o hija, ya sea de un hombre o de una mujer.

Jch'ieltik. Literalmente quiere decir, nuestro crecimiento. Es un vocablo ritual que se pronuncia en los discursos para solicitar larga vida ante apóstol San Andrés.

Jch'ul me'tik. Literalmente quiere decir, “nuestra sagrada madre”, la luna.

Jch'ul totik. Literalmente quiere decir, “nuestro sagrado padre”, el sol.

Jcha' moltot. Literalmente quiere decir, “mi segundo viejo papá”, mi bisabuelo.

Jcha' mom. Literalmente quiere decir, “mi segundo nieto”, mi bisnieto.

Jcha' yaya. Literalmente quiere decir, “mi segunda abuela”, mi bisabuela.

Jchamel vinik. Hombre enfermo o enfermizo.

Jchamel. Enfermo o paciente.

Jchanu'mtasvanej. El que enseña, el profesor.

Jchi'iltaktik. Literalmente quiere decir, nuestros compañeros. Gentilicio plural de los mayas tsotsiles de Los Altos de Chiapas.

Jchi'iltik. Literalmente quiere decir, nuestro compañero. Gentilicio singular del maya tsotsil de Los Altos de Chiapas.

Jchontik. Nuestros animales, o *chon* en singular. Dícese de los trece animales compañeros de cada maya tsotsil.

Jchoplejaltik. Nuestra maldad.

Jelavemike. Literalmente quiere decir, “los que se adelantaron en el camino”. Dícese de los habitantes de Larráinzar que ya fallecieron.

J-elek’etik. Ladrones.

Jeltabilxa. Del verbo *jeltael*, intercambiar o cambiar. En su traducción literal quiere decir, “ya se hizo el intercambio”. Dícese de los presentes que ya fueron entregados y recibidos en una ceremonia ritual curativa.

Jik’ik’ulobal. Enfermedad llamada tosferina.

J-ilvanej. “El que mira o ve”, y es sinónimo de *jk’elvanej*, “el que observa”. Dícese del médico tradicional. En plural *j-ilvanejetik*.

Jk’o’mtik. Nuestras manos.

Jk’optik. Vocablo polisémico plural que se deriva del sustantivo *k’op*, lengua, palabra, asunto, rezo, riña, problema, guerra y conflicto. Nuestra lengua o palabra.

Jk’u’jpok’tik. Literalmente quiere decir, mi camisa, nuestra tela o trapo. Nuestra ropa.

Jk’uxubintik. Del verbo *k’uxubinel*, “estimar, apreciar, valorar”, y la /j/ denota primera persona, tanto de singular como de plural. *Tik* funciona como un sufijo pluralizador del nosotros inclusivo. Estimemos, apreciamos y valoremos.

Jkatintastik. Del verbo *atinel*, bañar. Lo bañemos.

Jkaxlanetik. Castellanos o mestizos. En Chiapas, los ladinos.

Jkoltavanej. Literalmente quiere decir, “el que ayuda o liberta”.

Jlumaltik. Nuestro suelo o pueblo.

Jmalal. Mi marido o esposo.

Jmanvanej-jtojvanej. Binomio comprador-pagador, o “el que compra y paga”. Dícese del título ritual que recibe apóstol San Andrés como el comprador y pagador de la vida.

Jme’ali’m. Literalmente quiere decir, mi mamá nuera. Mi consuegra.

Jme’it’ix. Literalmente quiere decir, mi mamá celos o envidia. Mi concuña. Dícese de las mujeres de dos o más hermanos.

Jme’ni’. Literalmente quiere decir, mi mamá nariz. Mi suegra.

Jmeltsanvanej-jchapanvanej. Es el nombre ritual del juez municipal. Literalmente quiere decir, “el que compone”, “el que organiza”. Componedor-mediador.

Jmoltot. Literalmente quiere decir, mi viejo papá. Mi abuelo.

Jmom. Mi nieto, mi nieta.

Jmotone. Mi regalo. Dícese del hijo o hija como regalo de Dios.

Jmu'. Mi cuñada. Dícese de la hermana mayor o menor de mi esposa. Asimismo, la esposa de mi hermano.

Jmuk. Mi hermano o hermana menor (de una mujer).

Jmultik. Nuestro pecado o delito.

Jmuni'. Literalmente quiere decir, “mi pinche nariz”. Mi suegro.

Jmuybajel. Mi felicidad, mi alegría.

Jnakanvanej. Del verbo *nakan*, entronizar. Dícese de la persona que entroniza o deja sentado a alguien en el cargo. Es una persona especialista y coordinador de las fiestas rituales. En plural *jnakanvanejetik*.

Jni'. Literalmente quiere decir, mi nariz. Mi yerno.

Jni'al. Mi consuegro.

Jnupjbatike. Del verbo *nup*, encontrar o topar. Dícese del acto de encontrarse o toparse dos personas en el camino. Literalmente se traduce como “nos encontramos o nos topamos”.

Jnup-jchi'il. Literalmente quiere decir, mi pareja-mi compañera, o sea, mi esposo o esposa.

Jnutsel. Del verbo *nuts*, perseguir o correr a alguien. El que es perseguido o corrido.

Jnutsvanej. Persona que persigue o corre a alguien, por ejemplo, cuando el policía persigue a un ladrón.

Jo'. Agua.

Jo'on. Yo.

Jo'ot. Tú.

Jobel. Zacate o pasto. Dícese del nombre ancestral mesoamericano tsotsil y tseltal de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Jolobil. Tejido.

Joylanik. Verbo imperativo, ¡hagan una rueda!

Jp'ijiltik. Nuestra inteligencia.

Jp'is. Mi copa o una medida.

Jpoktik. Del verbo *pokel*, lavar. Lo lavemos.

Jpoxtavanej. El que cura. El médico.

Jrinko. Gentilicio del norteamericano, gringo.

Jsemet pixol. Literalmente quiere decir, “sombbrero de comal”. La tradición oral versa que los dueños de los cerros y cuevas son de aspecto robustos y altos con sombreros de charro.

Jtakel. Del verbo *takel*, hacer mandado. En su lado sustantivo coloquial, mandadero.

Jtakvanej. Es el nombre que recibe a la persona que ordena a alguien a hacer un mandado. El que manda.

Jtaleltik. Nuestra manera o modo.

Jteklum. Del adjetivo *jtek*, de uno sólo. *Lum*, suelo. “De un sólo suelo”. Dícese de la cabecera municipal de Larráinzar y de otros municipios tsotsiles de Los Altos de Chiapas.

Jts'unbaltik. “De nuestra semilla”. Dícese de un mismo linaje de sangre.

Jtsakol. Nombre ritual de los cargos de síndico y regidor, que se traduce como agarrador o “el que agarra, toma o coge”. Es sinónimo de *jtsakvanej*.

Jula'aletik. Visitantes, o *jak'oletik*, pedidores. Dícese de la comitiva que acude a pedir una muchacha.

Jul xa. Ya llegó.

Jun nich'on. Literalmente quiere decir, “uno hijo o una hija”. Mi sobrino o sobrina (de un hombre).

Jun ol. Literalmente quiere decir, “uno hijo o una hija”. Mi sobrino o sobrina (de una mujer).

J-unkaro. Del castellano y gentilicio, húngaro.

Junme'. Literalmente quiere decir, una mi mamá. Mi tía.

Junme'il. Título honorífico que se le otorga a una mujer no mayor de diez años que los menores y que no pertenece a una misma línea consanguínea. Literalmente quiere decir, “una mamá”. Tía de todos.

Juntot. Literalmente quiere decir, “uno papá”. Mi tío.

Juntotil. Título honorífico que se le otorga a un hombre no mayor de diez años que los menores y que no pertenece a una misma línea consanguínea. Literalmente quiere decir, “uno papá”. Tío. Este título también es usado por los hijos de los sobrinos de éste que pertenecen a la misma línea consanguínea.

Jvix. Mi hermana mayor (tanto de un hombre como de una mujer).

Jyaya. Mi abuela.

Jyok'itasbaik. Del verbo *ok'el*, llorar, así se traduce como, lloraron amargamente.

K'ak'al k'op. Literalmente quiere decir, caliente palabra. Dícese de las palabras que se pronuncian en un pleito o discusión acalorados.

K'ak'al o'onil. Literalmente quiere decir, caliente corazón. Dícese de la persona que está enojada. De corazón enojado.

K'ak'al sik. Literalmente quiere decir, caliente frío. Dícese del malestar que se manifiesta con fiebres y escalofríos.

K'ak'al. Del sustantivo, día, sol, calor.

K'asemal: Literalmente quiere decir, quebradura. Dícese del malestar que se manifiesta con fuertes dolores en los huesos y en todo el cuerpo.

K'exeltik. Literalmente quiere decir, cambios. Dícese de los últimos días de diciembre; es un periodo de cambio de autoridades.

K'exolil. Sustituto.

K'in. Fiesta.

K'ixin osil. En geografía, tierra caliente.

K'ok'. Fuego, caliente.

K'onom. Entomología, gallina ciega, un gusano de color blanco que se come la raíz de las plantas, especialmente la milpa.

K'op. Vocablo polisémico, que alude a lengua, palabra, disputa, asunto, guerra, riña, rezo, problema.

K'ox. Dícese del último o última de los hermanos o hermanas.

K'u'il. Prenda de vestir, camisa.

K'uiebal. Hogar.

Jk'ule'm. Mi hogar.

K'ulu'm. Entomología, un tipo de chapulín.

K'uxi a vo'on. Saludo común que traducido es ¿qué dice tu corazón?

Kajnil. Mi mujer.

Kajtsajtalet. Acción y efecto de asomar el sol por la mañana.

Kajvaltik. Literalmente quiere decir, nuestro dueño. Dios.

Kali'm. Mi nuera.

Kantela. Candela, vela.

Kantsil nich'on. Literalmente quiere decir, “mi mujer hija”. Mi hija (de un hombre).

Kantsil ol. Literalmente quiere decir, “mi mujer hija”. Mi hija (de una mujer).

Kapitan karera. Del castellano, capitán carrera. Cargo tradicional que dura seis años.

Kavilto. Del castellano, Cabildo. Sede del Ayuntamiento tradicional y constitucional.

Kaxlan. Ave, pollo.

Kaxlan k'op. Literalmente quiere decir, castellano lengua o palabra. Dícese del idioma castellano o español.

Kelov. Mi semblante.

Keobal. Sombra. Dícese de la sombra que emite un árbol, una casa u otro objeto cuando es de noche y que están justo entre una luz artificial o la luna misma.

Kisni'ats. Dícese de los hombres que son maridos de dos mujeres hermanas.

Kits'ilbak. Mitología, calavera. La tradición oral tsotsil narra que este personaje, de calavera, divaga y vuela por las noches para espantar a la gente.

Kits'in. Mi hermano menor (de un hombre).

Kixlel. Mi hermana menor (de un hombre).

Kolo'tik. Del sustantivo *olo'il*, maldad. Nuestra maldad.

Komel. Del verbo quedar. Una enfermedad del alma llamada espanto.

Kompiral. Del verbo convidar. Es la carne de puerco o de res ritual que se come durante la fiesta.

Kotol chavalik. Indica una conducta desordenada y sin juicio moral. Por analogía la forma de caminar del cangrejo o del borracho cuando camina a gatas.

Koxmoltot. Literalmente significa, mi tercer viejo papá, o sea, mi tatarabuelo.

Koxmom. Literalmente significa, mi tercer nieto, o sea, mi tataranieto.

Koxyaya. Literalmente significa, mi tercera abuela, o sea, mi tatarabuela.

Krasia. Voz castellana de gracia. Dícese del discurso ritual breve que sirve de introducción en todo acto ritual ceremonial protocolario.

Kuchomale. Del verbo *kuch*, cargar. Hace referencia al bebé que se le carga en la espalda.

Kuts'. Dícese del hermano menor que es inmediatamente después de mí.

Kuts' kalal. Mi familia.

Kuxlejal. Vida, existencia.

La jkal ta ko'on. Enunciado que se traduce como “lo dije en mi corazón”, o sea, me dije.

Lab. Expresión tseltal, nagual.

Lajebal. “El lugar de los muertos”; desde la cosmovisión maya peninsular es el inframundo. En la religión judeo cristiana es el infierno.

Lajel. De la raíz verbal *laj*, terminar; pero, en el infinitivo, significa morir.

Lak'inbunme. Del verbo *lak'inel*, avecindar, y con el completivo *bunme*, házmelo vecino.

Lak'na. Vecino.

Lekilal kuxlejal. Literalmente quiere decir, buena vida, y se traduce como bienestar.

Likbatel. Acción y efecto de levantarse de la cama y luego encaminarse a otro lugar lejos de la casa.

Likemun ta slumal. Literalmente se traduce como, “me he levantado de la tierra de...”, o sea, “soy oriundo de la tierra de...”.

Lo'il no'ox. Literalmente se traduce como plática solamente; una plática informal carente de seriedad, es sinónimo de broma.

Lok'tabilxa. Literalmente quiere decir, “ya está retratado”. Del verbo *lok'tael*, retratar.

Lok'talel. Acción y efecto de salir o asomar el sol por la mañana.

Lok' xa. Ya salió.

Majbenal. Una clase de fiebre. Los síntomas son: dolor intenso del cuerpo como si alguien lo hubiera golpeado. Cuerpo cortado.

Mantal. Castigo, consejo, orden, ley.

Mayol. Cargo tradicional de menor rango, analogía a un policía.

Me' alperes. Literalmente quiere decir, mamá alférez. Es la esposa del alférez.

Me' jnakanvanej. Literalmente quiere decir, mamá *jnakanvanej*. Es la esposa del *jnakanvanej*.

Me' martoma. Literalmente quiere decir, mamá mayordomo. Es la esposa del mayordomo.

Me' anal. Tristeza, viudez, abandono. Dícese de la mujer u hombre que han quedado viudos.

Me'in. Palabra antigua que pronuncia un anciano cuando saluda a una mujer joven.

Meltsan. Del verbo *smeltsanel*, componer.

Mi cha vat a vo'on. Frase que se traduce como ¿estás contando tu corazón? Equivale a ¿estás triste?

Mi laj xa a vo'on. Frase que se traduce literalmente ¿ya terminó tu corazón? Equivale a ¿ya terminaste?

Moch. Canasto.

Mok. Cerco, corral.

Moltotil. Literalmente quiere decir, viejo papá. Abuelo. Título honorífico que se le otorga a un anciano que no pertenece a una misma línea consanguínea. Es sinónimo de respeto al anciano.

Mu x-ilin a vo'on. Frase que se traduce literalmente “que no se enoje tu corazón”. “No te enojés”.

Mu'yuk to. Todavía no hay.

Muk'ta kuyel. Varicela o sarampión grandes.

Muk'ta pasaro. Gran pasado. Dícese, por ejemplo, al que ha desempeñado el cargo de primer alcalde.

Muk'ta vits. Literalmente quiere decir, grande cerro. Nombre de un paraje del municipio de Larráinzar, Chiapas.

Muyubajel. Felicidad, alegría.

Na'leeluk. Del verbo *na'leel*, burlar, mientras que el completivo *uk* es perfectivo que indica, también. No sea burla también.

Naklej-k'uylej. Indican morar o habitar en una casa. El segundo vocablo ha dejado de usarse en las conversaciones cotidianas.

Natil ak' riox. Literalmente se traduce como “prolongado dar dios”. Es un discurso ritual que se prolonga más de dos horas.

Nen. Espejo.

Nichim. Flor.

Nichimal k'op-lo'il. Literalmente se traduce como “florido discurso-plática”. Dícese de los discursos y pláticas rituales pronunciados por los especialistas en dicha materia.

Nijanaba. Del verbo *nij*, inclinar o agachar (la cabeza), y *anaba* indica imperativo u orden en segunda persona. Así, ¡inclínate o agáchate!

Nikabal. Cabecear (por sueño).

Nio'. Manantial, ojo de agua.

Nukul. Cuero, piel. Dícese del castigo corporal que se hace con un cuero, es decir, cueriza.

Nup k'abal. Literalmente quiere decir, encontrar o topar manos. Es un saludo ritual que se hace después de un acto ceremonial protocolario.

Nupul. Con pareja, o sea, con esposa o esposo.

O'onil. Anatomía, corazón.

Osil. Terreno, medio ambiente.

Oy xa. Ya hay.

P'asujemike. Del verbo *p'asujel*, cruzar, “que han cruzado”. Dícese de los animales que cruzan el camino, más no andan en él.

Patamil. Tributo, impuesto.

Paxion. Voz castellana, pasión. Es un cargo tradicional.

Petomale. Del verbo *pet*, arrullar. Dícese del bebé que se le arrulla.

Pom. Incienso, miel.

Pox. Aguardiente, vino, alcohol.

Pukuj. Diablo.

Pulatu. Recipiente de barro que se usa en todas las fiestas rituales. Allí no se usan platos o tazones de peltre o de algún otro material.

Puychij. Literalmente quiere decir, pinto borrego. Chamarro negro de lana de borrego con rayas de hilo blanco que se porta como indumentaria común y cotidiana.

Ramajo. Es una madera de aproximadamente 30 centímetros de largo con dos tiras de piel amarradas en ambos extremos; sirve para sujetar en los brazos al presunto inculpatado, cuando éste ofrece resistencia al citatorio del juez.

Rejroletik. Voz castellana, regidores. Cargo de 11 integrantes en el Ayuntamiento tradicional.

Sakil Ch'en o *Sakam Ch'en.* Nombre propio que quiere decir de forma literal, blanca cueva o peñasco. Dícese del nombre ancestral mesoamericano del actual poblado de Larráinzar, Chiapas.

Sat. Anatomía, sus ojos o rostro.

Sba balumil. Superficie o faz de la tierra.

Sba ch'ul vinik. Literalmente se traduce como, “primer sagrado hombre”. Nombre ritual que recibe apóstol San Andrés. En la nave de la iglesia católica de Larráinzar hay dos imágenes. Apóstol primero y apóstol segundo, respectivamente.

Sbik'itajesbaik. Literalmente quiere decir, se hicieron pequeños. Se humillaron.

Setlanik. Verbo imperativo, ¡hagan un círculo!

Sintiko. Voz castellana, síndico. Cargo de dos integrantes en el Ayuntamiento tradicional.

Sits'etuk. Es una súplica que se pronuncia en un discurso referente al maíz. Como una aproximación a su análisis semántico sería la buena administración del consumo del maíz.

Sjololal. Literalmente quiere decir, de la cabeza. Equivale a sabiduría.

Sjovil alan. Dice sin reflexión, equivale a dice estupideces.

Sjunik. “El papel de ellos”. Dícese de los nombramientos que se elaboran para los posibles candidatos a autoridades en cada periodo de elección.

Sk'oplal. Literalmente significa su palabra o asunto. Dícese cuando el asunto de una persona es tratado en una asamblea general.

Sk'opojelik. Literalmente quiere decir, “el habla de ellos”. Equivale a tener la posibilidad de hablar.

Sk'u'inoj. Del sustantivo *k'u'il*, camisa, en forma literal quiere decir, “la tiene puesta como camisa”.

Skolel. Dícese de la persona que permanece presa. Equivale a su liberación.

Slamalil k'inál. Voz tseltal que alude tranquilidad y paz.

Smelol. Justicia, razón, cordura.

Snak'ubal. Literalmente quiere decir, su sombra. Dícese de la obscuridad que produce un objeto cuando obstaculiza la claridad de la luz artificial o de la luna.

Snup-xchi'il. Literalmente quiere decir, su pareja-su compañera. Equivale a su esposo-su esposa.

Sokem xa. Ya se descompuso.

Sots' te'tik. Literalmente quiere decir, murciélago árboles. Una clase de árbol llamado liquidámbar.

Sp'ijilal. La inteligencia.

Spok'in-o. “Que tome posesión para siempre como ropa o tela”.

Stalel kuxlejál. Literalmente quiere decir, modo o manera de vivir. Equivale a tradición o cultura.

Sts'ujubal jtotik. Literalmente quiere decir, rocío de nuestro padre. Nombre, eminentemente ritual, del *pox* o aguardiente.

Svinikal. Literalmente quiere decir, su hombre. Equivale a su amante (de una mujer).

Tajimoltik. Literalmente quiere decir, periodo de juegos. Equivale a carnaval.

Taki ti'il. Literalmente quiere decir, seca entrada o puerta. Equivale a sed.

Takupalil. Es el cuerpo intangible en cuyo interior habita el *ch'ulel*.

Tame xkich'tal. Literalmente quiere decir, lo voy a traer o recibir. Es una frase que se pronuncia para solicitar permiso para beber el *pox* o aguardiente. En su uso coloquial equivale a ¡salud!

Tamolajebal. En el contexto curativo ritual las trece ramas de plantas y otros presentes sirven para levantar el *ch'ulel*, o sea, levantadores de *ch'ulel*.

Tata. Vocablo ritual que se pronuncia cuando se saluda a un anciano.

Tek'lan. Verbo imperativo, ¡plántate! Dícese de la súplica que se le hace a apóstol San Andrés para que acompañe y cuide a los que van a pedir muchacha.

Tek'lane'uk. Verbo imperativo y con el completivo *e'uk*, ¡plántate también!. Dícese de la súplica que se le hace a apóstol San Andrés para que acompañe y cuide a los que van a pedir muchacha.

Tixil. Resplandeciente. Dícese de la forma en que emite la luz del sol cuando se asoma por las mañanas. Es un vocablo que se le atribuye a la majestuosidad de apóstol San Andrés.

Toj. Pino-ocote. Es la metáfora ritual de vela.

Ton. Piedra. Es la metáfora ritual de dinero.

Totil me'iletik. Literalmente quiere decir, padre madres. Dícese de los primeros hombres y mujeres que habitaron por vez primera lo que es Larráinzar, Chiapas. Cuyos atributos son el de protectores de los actuales habitantes.

Totin. Vocablo antiguo que pronuncia una anciana cuando saluda a un hombre joven.

Totsbatel. Literalmente quiere decir, se levantó. Dícese de la persona que se levanta y sale de su casa.

Ts'akal. Completo.

Ts'unubil. Semilla. Dícese de las mazorcas y/o granos de maíz seleccionados para la siembra.

Ts'uts'ara. Nombre coloquial de *pox* o aguardiente.

Ts'uts'el. Succionar.

Tsakolil. Del verbo *stsakel*, agarrar o recibir; indica un proceso de agarrar o recibir algo en las manos. Este acto mismo de dar y recibir en el ritual médico es lo que se le llama *tsakolil*.

Tsukum. Entomología, oruga de color negro con pelos.

Tuluk'. Ave, guajolote o pavo.

Uni max. Vocablo diminutivo, monito.

Utel. Regaño.

Va'lan. Verbo imperativo, ¡párate!

Vach'. Varita.

Vaxakmen. La tradición oral le atribuye “el cargador y sostenedor del mundo” de acuerdo con los cuatro puntos cardinales.

Vayijel. Nagual.

Vi'nal. Hambre.

Vinajel. Cielo.

Vits. Cerro.

Vo'm. Música o instrumento musical.

Vo'ne. Antiguo.

Vok'. Se rompió.

Vok'el. Quebrar o romper. Equivale a nacer.

Vokol. Difícil.

Xak'ik. Del verbo *yak'el*, dar; o sea, dan.

Xaxi'm. Un tipo de árbol, cuya cáscara o corteza sirve para fermentar el aguardiente.

Xch'akel. Repartir. Son sinónimos de *svok'el* o *spukel*.

Xch'amal junme'. Literalmente quiere decir, hijo o hija de mi tía. Equivale a primo o prima.

Xchibal. Número ordinal, segundo.

Xi'el. Espantar, asustar.

Xich'ik. Del verbo *yich'el*, recibir. Quiere decir, reciben.

Xjilch'uj. Del verbo *sjilch'unel*, desenrollar. Quiere decir, se desenrolla.

Xjituuj. Del verbo *sjitunel*, desatar. Dícese de los animales que se amarran o se persogan con un lazo o reata. Quiere decir, se desata.

Xk'ak'ak'etajek yo'on. Literalmente quiere decir, “está calientísimo su corazón”. Frase que hace referencia a una persona que está demasiado enojada porque su corazón arde de coraje.

Xk'opojik. Hablan.

Xka'ijbatik. Literalmente quiere decir, “nos percibimos a nosotros mismos”. Término que hace referencia a nuestra percepción sensorial como seres humanos.

Xkuchoj. Literalmente quiere decir, “lo tiene cargado”. Puede ser un tercio de leña, un costal de maíz, entre otros. Incluso, en este contexto ritual, se refiere a la enfermedad que se lleva a costas.

Xkuxetuk xa. Del verbo *kuxel*, descansar o aliviar. Voz imperativa ¡que ya sienta alivio!

Xmachmun. No tiene una traducción literal, sólo aproximaciones. Es un sinónimo del verbo caminar, sin embargo, tiene que ver con la postura humilde al caminar. Es lo contrario del caminar erguido y altanero.

Xjobal. Dícese de la luz del sol, la luna o de una lámpara que penetra en una abertura de la casa. En este contexto ritual es la luz del sol.

Xoko'm jboch. Literalmente quiere decir, “se vació mi jícara”. Frase que se pronuncia en una ceremonia ritual de la bebida de *pox* después de beber una copa de éste.

Xpak'etuk. Vocablo que carece de interpretación literal. Es una súplica a *kajvaltik* porque el consumo del maíz sea lento y no rápido, de modo que alcance hasta la próxima cosecha.

Xpak'inte'. Literalmente quiere decir, “que se pega en el árbol”. Dícese de una mujer hermosa que divaga por las noches para despistar en el camino a los borrachos. Puede disfrazarse de las esposas de éstos.

Xpoxtael. Curar.

Xun jvabajom. Literalmente quiere decir, Juan músico. Nombre tsotsil adoptado por el lingüista norteamericano John Beard Haviland.

Ya'ibel. Del verbo entender y comprender.

Yaa. Vocablo antiguo que pronuncia un hombre o mujer joven cuando saluda a una mujer anciana.

Yajval. Dueño o propietario. Dícese de apóstol San Andrés como *yajval lum* “dueño del pueblo”.

Yajval jna o *yajval sti' jk'ok'*. Literalmente quiere decir, “dueña de mi casa” o “dueña de la orilla de mi hoguera o fuego”. Nombre ritual al que se le conoce a la esposa.

Yajval lum. Literalmente quiere decir, “dueño del pueblo”. Título ritual de apóstol San Andrés, patrono de Larráinzar.

Yajval vits. Dueño del cerro.

Yak'ol balumil. La parte de arriba de la Tierra. Es la atmósfera o el espacio celeste.

Yakilo'. Bebida de jugo de caña o de panela fermentados.

Yalel/muyel: Un binomio de bajar/subir. Dícese de la condición de un hombre que no tiene un hogar ni empleo estables.

Yanal te'. Hoja de árbol. Dícese del nombre ritual del *pox* o aguardiente.

Yants. Literalmente quiere decir, su mujer. Su amante.

Yat vits. Pene del cerro. Dícese del nombre de un paraje del municipio de Larráinzar, Chiapas.

Yayail. Título honorífico que se le otorga a una anciana que no pertenece a una misma línea consanguínea. Significa respeto hacia la anciana. Es abuela de todos y no es exclusivo de los nietos consanguíneos.

Yikatsinoj. Literalmente quiere decir, “lo tiene como carga”, indica una carga permanente. Dícese de la enfermedad que se lleva como carga.

Yo'ontaojik-o. Del sustantivo *o'onil*, corazón. Dícese de las personas que se aferran en su yo interior de algo que más ha influido en su vida.

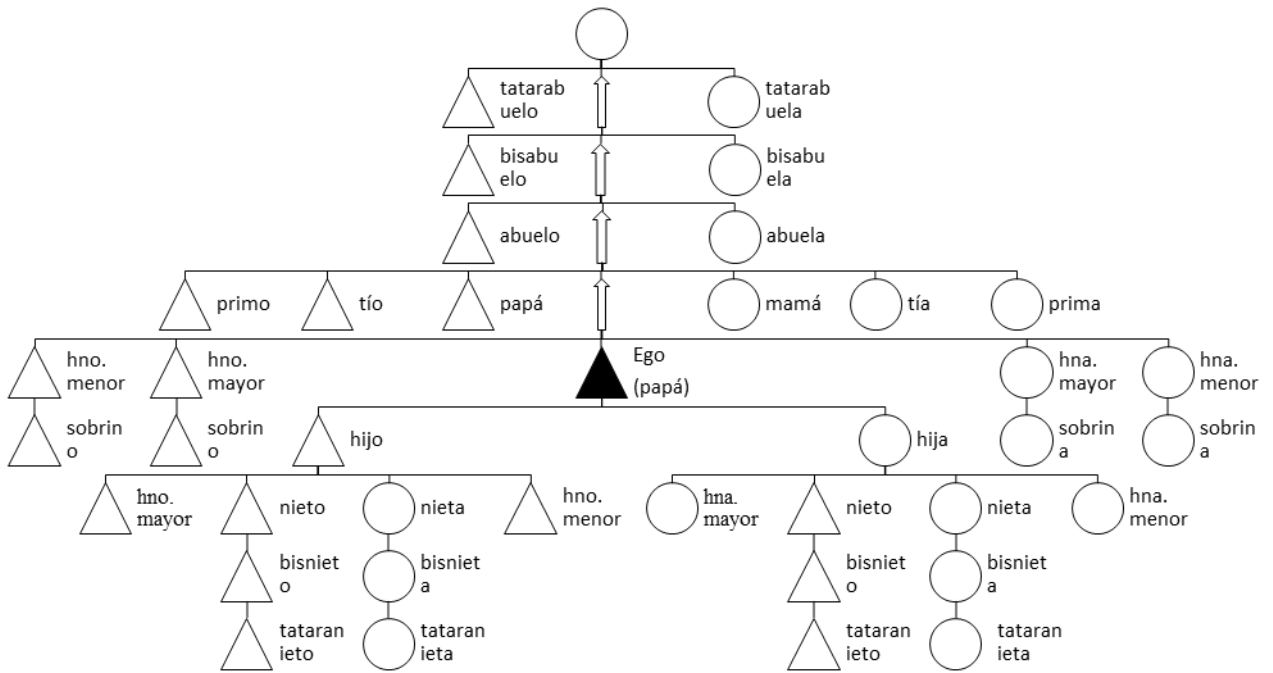
Yojovil. Adjetivo despectivo que recae en un reducido grupo de hombres y mujeres que nunca les llegó por completo el *ch'ulel*, por lo mismo que ocupan la escala más baja de la sociedad, no necesariamente porque sean muy pobres económicamente, sino porque carecen de inteligencia y sabiduría suficientes para conducirse al buen vivir.

Yoket. Trébedes o sostenes. Dícese de las tres piedras que flanquean la hoguera, desde tiempos ancestrales, para sentar la olla para cocer los alimentos y el comal para cocer las tortillas.

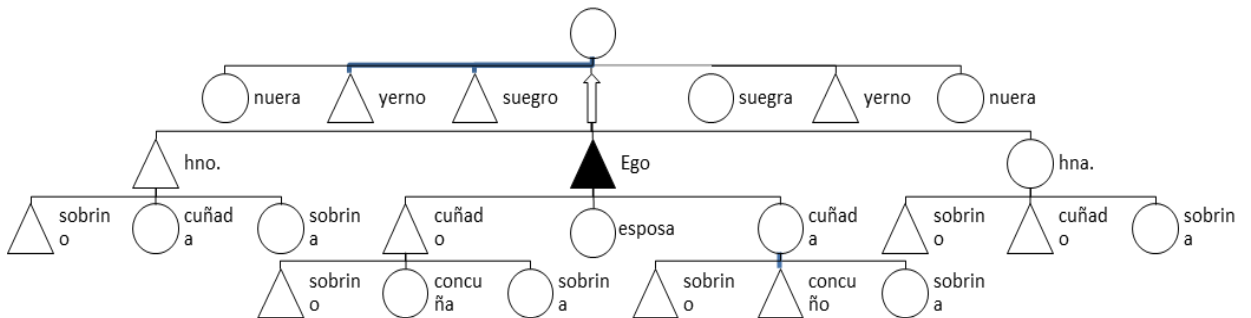
Anexos

Anexo 1. Diagramas de parentesco

Parentesco ascendente y descendente consanguíneo



Parentesco ascendente y descendente por afinidad



Anexo 2. Fotografías



Fotografía 1. Apóstol San Andrés (*apoxtol vinik/jkaxlan*).
Foto del autor



Fotografía 2. Antigua sede del Cabildo o Ayuntamiento tradicional y constitucional.
Foto del autor.



Fotografía 3. Panorama de un centro ceremonial prehispánico. Foto del autor.



Fotografía 4. Vista panorámica de *jteklum*, la cabecera municipal de Larráinzar.
Foto del autor.



Fotografía 5. Actual sede del Ayuntamiento tradicional, un cabildo moderno.
Foto del autor



Fotografía 6. Vestigios de una casa típica ladina. Foto del autor.



Fotografía 7. Manuel Núñez Pérez, líder social. Foto del autor



Fotografía 8. Lucas Díaz Díaz, especialista en los discursos rituales. Foto del autor.



Fotografía 9. Niña bebé que está en la etapa de ausencia del *ch'ulel*. Foto del autor.



Fotografía 10. Niña que apenas le ha llegado su *ch'ulel*. Foto del autor.



Fotografía 11. Muchachas con el traje típico femenino. Foto del autor.



Fotografía 12. Anciana que se le caracteriza como *oy xa xch'ulel* (ya tiene ch'ulel).
Foto del autor.



Fotografía 13. Anciana que se le catariza de *oy xa xch'ulel* (ya tiene *ch'ulel*).
Foto del autor.



Fotografía 14. Animalito que se caracteriza por no tener *ch'ulel*.



Fotografía 15. Medio ambiente panorámico llamado en tsotsil *osil*. Foto del autor.



Fotografía 16. *Jnakanvanej* Andrés Gómez López, vestido con el traje de gala ritual (†). Foto del autor.



Fotografía 17. Una pareja con el traje típico común. Foto del autor.



Fotografía 18. *Jnakanvanej* Manuel Díaz Pérez vestido con el traje de gala ritual. Foto del autor.



Fotografía 19. La cueva encantada de *T'ivo'* en Larráinzar.



Fotografía 20. *Snup-xchi'il* (Andrés Gómez López (†) y Marta Hernández Pérez).
Foto del autor.



Fotografía 21. *Jnakanvanej* Manuel Díaz Pérez y su esposa. Fungen de “padre y madre” rituales. Foto del autor.



Fotografía 22. *Snup-xchi'il* “pareja-compañera (o)” Manuel Díaz Pérez y su esposa vestidos con el traje de gala ritual. Foto del autor.



Fotografía 23. *J-ilvanej* Bartolo Ruiz Hernández y el etnógrafo.



Fotografía 24. La iglesia católica de Larráinzar. Morada de apóstol San Andrés.
Foto del autor.



Fotografía 25. Casa típica antigua con simbolismo ritual. Foto del autor.



Fotografía 26. El etnógrafo