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

PERCEPCIÓN, AMBIENTE Y PERSONA ENTRE LOS TOJOLABALES DE LAS MARGARITAS Y ALTAMIRANO, CHIAPAS

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

PRESENTA:
FERNANDO GUERRERO MARTÍNEZ

DIRECTORES DE TESIS
DR. OTTO SCHUMANN GÁLVEZ †
CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE CHIAPAS Y LA FRONTERA SUR, UNAM

DRA. MARÍA DEL CARMEN VALVERDE VALDÉS
CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

DR. ALEJANDRO CURIEL RAMÍREZ DEL PRADO
INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

ASESORES
DRA. MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO
CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS, UNAM

DR. JAIME TOMÁS PAGE PLIEGO
CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE CHIAPAS Y LA FRONTERA SUR, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO DE 2018

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

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

A la memoria de Otto Schumann Gálvez

(1934 – 2015)

AGRADECIMIENTOS

Siempre estaré en deuda con Otto Schumann Gálvez. Por él conocí a todas las personas que me ayudaron durante el desarrollo de esta investigación. Con la tesis que aquí presento, quiero agradecer la generosidad, el apoyo y las enseñanzas que Otto me brindó en todo momento. Dedico este trabajo a la memoria de una extraordinaria persona, con la esperanza de que siga floreciendo su legado.

Quiero expresar mi más sincera gratitud a doña Catalina Gómez Cruz, a sus hijos Jesús Gómez Gómez y José Luis Gómez Gómez, así como a toda su familia. No tengo palabras para declarar lo profundamente agradecido que estoy con ustedes por compartir su tiempo, techo y comida conmigo; y sobre todo sus experiencias de vida y los saberes que mantienen respecto a su cultura. Su apoyo ha sido fundamental a lo largo de todos estos años. De igual forma, doy las gracias a don Marcelino Sántiz †, de Rosario Bawitz; don José Gómez, de Saltillo; doña Matilde Hernández, de Saltillo; doña Zoraida Méndez, de 20 de Noviembre; doña Luciana Méndez, de 20 de Noviembre; María Olga García, de Carmen Rusia; a doña Juliana Méndez, de Puerto Rico; y don Juan Hernández, de Puerto Rico, por compartir sus conocimientos y experiencias, así como por su valioso tiempo.

De manera muy especial, deseo agradecer a María Bertha Sántiz Pérez toda su ayuda con la realización de entrevistas, transcripciones y traducciones que llevó a cabo con total dedicación. Su compromiso con la lengua y cultura tojolabales es digno de reconocimiento, y espero que su motivación y trabajo sean transmitidos a las nuevas generaciones de estudiantes tojolabales. En ese sentido, quiero destacar todo el apoyo que recibí de María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna, y Luis Pablo Cruz Gómez, quienes me ayudaron mucho en el desarrollo de

entrevistas, transcripciones y traducciones. También le debo a Hugo Héctor Vázquez López la revisión minuciosa y la corrección de los textos que se incluyen en esta tesis, trabajo que hizo con una calidad muy alta.

Las pláticas que mantuve con José Gómez Cruz, especialista en la lengua tojol-ab'al, y Antonio Gómez Hernández, profundo conocedor y estudioso de su cultura, afinaron y enriquecieron mucho las ideas que se presentan en este trabajo. Les agradezco el tiempo que me proporcionaron y su siempre amable disposición.

A María del Carmen Valverde Valdés le agradezco de corazón que haya aceptado tomar la dirección de esta tesis tras el fallecimiento de Otto Schumann. Su constante respaldo, revisión y seguimiento del proceso de la investigación, mejoraron significativamente la versión final del documento. Además, su trabajo como coordinadora del Posgrado en Estudios Mesoamericanos fue trascendental para llevar a bien éste y muchos proyectos de investigación, lo cual tiene un gran valor para mí.

Quiero dedicar una mención especial a Alejandro Curiel Ramírez del Prado, por ofrecerme su ayuda en todo momento y por asesorarme puntual y efectivamente durante todos estos años. Estoy convencido de que gran parte de esta tesis se la debo a sus minuciosas observaciones y correcciones, pues su expertís en la lengua tojol-ab'al generaron siempre mejores interpretaciones, y no creo poder saldar adecuadamente la deuda académica que contraje con él. Muchas gracias, de verdad.

También fue de suma relevancia haber contado con la asesoría de Andrés Medina Hernández, el gran amigo de Otto, quien no dudó en integrarse al comité tutor y por lo cual siento una profunda gratitud. En su ejemplo, encontré mucha inspiración etnológica que siempre traté de aprehender. Gracias por mostrarme los caminos.

A Martha Ilia Nájera Coronado y Jaime Tomás Page Pliego, les agradezco muchísimo aceptar revisar esta tesis, pues sus observaciones y comentarios fueron y serán de gran valor para mí.

No escapa a estos agradecimientos la ayuda que me proporcionó Marilyn Sánchez Pineda por la elaboración de mapas, así como a Mauricio Rizo por el auxilio con las fotografías. A Giselle Sánchez Espinoza le debo el apoyo que me brindó con el reconocimiento de especies de plantas, pero más su comprensión, acompañamiento y cariño que me regaló.

Agradezco al Posgrado en Estudios Mesoamericanos, a Elvia Castorena y Myriam Fragoso, todo el apoyo recibido durante mi estancia en el programa. A mi casa de estudios, la UNAM, por ser el soporte de mi crecimiento profesional.

Finalmente, y con mucho corazón, deseo que Eréndira J. Cano Contreras, Felipe Ruan Soto, Marisa Ordaz Velázquez, José Elizalde, Rafael Serrano González, Rocío Luna, Julien Machault, Raymundo Ramírez Marcos, y muchas amigas y amigos que siempre me animaron y respaldaron constantemente, sepan que son muy importantes para mí y que les agradezco su cariño. A todos, muchas gracias.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN 10

II. ANTECEDENTES 16

III. ÁREA DE ESTUDIO 18

IV. MÉTODO 23

PARTE 1. PUNTO DE PARTIDA 28

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL 29

La percepción del ambiente 45

El mundo, la vida y el humano 50

Los alcances de la vida 56

Las señales del entorno: su interpretación como forma de relación 71

Los sueños 79

CAPÍTULO II. HISTORIA TOJOLABAL: CAMINOS MULTIÉTNICOS EN UNA REGIÓN MAYA 88

Relatos de origen. Apuntes sobre la historia tojolabal 92

Los Chialon: el origen mítico tojolabal en Guatemala según la tradición oral chuj . 92

Confrontaciones míticas y separación de pueblos: el origen de los Lagos de Montebello según la tradición oral de La Trinitaria 97

Cruce de caminos: las relaciones de los tojolabales con sus vecinos 105

La romería tojolabal a San Mateo Ixtatán 107

La lengua tojol-ab'al y sus vínculos 114

Algunas notas etnográficas 123

PARTE 2. LA VIDA, EL HUMANO Y SU DON 131

CAPÍTULO III. NOCIONES SOBRE LO VIVO 132

Sak'an: la vida extendida *133*

De la tierra 134

De cuevas, piedras y cerros 136

De plantas y animales 144

CAPÍTULO IV. LA HUMANIDAD IMBRICADA 151

Los seres humanos. Composición anímica y entrelaces *151*

Altsil 153

K'ujol 165

El don del vivo. Seres humanos especiales *175*

Asida tu suerte: el jakel tojolabal 176

Wayjelal 183

Voltear y transformar 192

CAPÍTULO V. LOS HUMANOS-RAYO Y OTROS SERES ATMOSFÉRICO-PLUVIALES 201

Chawuk *202*

Somos seis, somos puros rayos 206

Clases de rayos 214

Animales, plantas y objetos de los rayos 228

Los rayos de las cuatro esquinas y sus parejas 232

K'intum *235*

Icham *242*

Ik' *247*

Chakaxib' y B'itus 255

Jnantik ja' *258*

PARTE 3. FORMAS DE INTERACCIÓN CON EL ENTORNO 268

CAPÍTULO VI. COMUNICACIÓN ENTRE SERES 269

Las palabras *271*

La acción de los objetos *274*

La interpretación de señales *280*

Traducir el mundo *285*

CAPÍTULO VII. COMPATIBILIDAD Y CONEXIÓN 289

Lo compartido *289*

Un continuum de seres: vivir en el mundo *295*

CONCLUSIONES 299

BIBLIOGRAFÍA 316

APÉNDICE. TEXTOS EN TOJOL-AB'AL Y ESPAÑOL 350

i. INTRODUCCIÓN

Un día del mes de diciembre del 2009, muy temprano, mi amigo Jesús Gómez, junto con dos de sus primos, nos llevaban a un compañero y a mí a conocer la montaña que se encuentra en territorio de su lugar de origen, el ejido Saltillo, en Las Margaritas, Chiapas. Nos habían invitado a pasear al monte y a conocer una cueva en la que 'se da de todo', 'que dicen que adentro se dan muchas plantas, bien grandotas' –nos decía Jesús–. Después de caminar durante alrededor de cuatro horas por el bosque templado, llegamos al pie de una enorme hoquedad, una especie de barranca de forma semicircular que se abría hacia abajo en medio del cerro. Al descender por uno de los costados, la espesa vegetación de bosque de coníferas daba paso de manera sorprendente a comunidades de plantas más bien de clima cálido, y la humedad aumentaba considerablemente cada metro que bajábamos. Ya en la parte inferior, en una especie de plano, veíamos con asombro cómo un lugar podía cambiar tan radicalmente en tan poca distancia. Sin embargo, nuestro desconcierto fue mayor cuando nos dimos cuenta de que había esparcidas en ese terreno plantas de café e incluso algunos cítricos. ¿Cómo podía ser que en un lugar, en apariencia, "prístino", en el que la "naturaleza" parecía ocultar cualquier tipo de actividad humana, estuvieran creciendo plantas cultivadas? –que aparte son especies introducidas–. Cuando le preguntamos al respecto a Jesús, nos respondió que 'hay gente que las viene a sembrar y que las cuida, pero no es cualquier gente'.

Sin entender, realmente, lo que nos decía Jesús, caminamos hasta llegar a un abrigo rocoso que se levantaba alto en aquel lugar. Había una serie de cuevas que se asomaban en la base de la pared de piedra. Nos dijeron que podíamos acercarnos un poco, pero que no era bueno que nos metiéramos a las cuevas, porque 'era peligroso', 'es que tiene dueño', dijo Jesús. Entonces, al preguntarle sobre eso, él nos contó que este era un lugar especial para la

gente de su comunidad, que llegaban en fechas particulares a hacer rezos y poner velas, que en ocasiones traían tambores y flauta, y que se venía a pedir 'agüita' para las milpas. ¿Pero por qué es especial aquí? –le dijimos. Y Jesús, sin mayor aspaviento y como si lo que iba a decir era lo más normal del mundo, nos respondió que 'dicen que es *casa del rayo*, que dicen que ahí *vive*', 'que dicen que la cueva está *viva*'. Esta afirmación de Jesús me dejó pensando, o más bien volando la imaginación, acerca de cómo un lugar de ese tipo podía considerarse el hogar de un fenómeno atmosférico como el rayo, pero de manera más intrigante, ¿cómo puede ser que el rayo o trueno *viva* ahí?, ¿a qué se refirió Jesús cuando dijo que ahí vivía?, ¿cómo puede una cueva *estar viva*? En ese momento, estábamos más bien interesados en preguntarles a ellos, los tojolabales, acerca de los animales que pronosticaban diferentes eventos para el ser humano. Pero la inquietud de responder dichas preguntas quedó ahí, como la imagen del paisaje que no podíamos creer que pudiera cambiar tanto.

Algunos años más tarde, me enteré de que la cueva a la que habíamos ido se llamaba en tojol-ab'al *k'e'en chu*, y que tenía mucha relevancia para los tojolabales por ser una entrada al subsuelo, y por ser guarida de una gran cantidad de plantas, todas ellas cuidadas por el *chawuk*. Sin embargo, otras cuevas, como la que se conoce como La Ventana, tenían la reputación de albergar al rayo y estar 'muy vivas', por lo que se tenían en mayor estima.

A la par, después de haber realizado el estudio sobre, justamente, las señales de los animales en esa comunidad, pude darme cuenta que dichos organismos no eran concebidos como yo los pensaba, desde mi formación como biólogo. Reconocí que se identificaban con muchas otras cosas, más allá de tenerlos por 'seres de la naturaleza', e incluso podían ser *personas*. Las preguntas que llamaron mi atención, entonces, fueron sobre ¿qué es la 'naturaleza' para los tojolabales?, ¿cómo perciben a los componentes del ambiente y cómo se relacionan con ellos? Estas situaciones, en conjunto con la curiosidad académica por dar

respuestas a las interrogantes que surgieron por primera vez en aquella caminata, dieron origen a la presente investigación.

Esta tesis, pues, se centra en cómo los humanos perciben el ambiente, las interacciones que suceden en él, y las que llevan a cabo las personas que habitan en dicho entorno. Las propias condiciones que se fueron viviendo en el trabajo de campo, así como el surgimiento de nuevos temas, la reconsideración de otros, y el replanteamiento de nuevas preguntas debido a los escenarios etnográficos que se presentaban, dieron pie a que se tratara de entender otras cuestiones previamente a las que se querían indagar en un principio. Por tal motivo, la investigación sobre la noción de vida entre los tojolabales devino fundamental. Esta pauta dio un panorama más amplio para comprender la *vida* de los fenómenos climáticos y de otros seres con los que la gente comparte el mundo. A su vez, el constante ir y venir entre decir que un organismo o elemento del paisaje *es gente*, sugirió que debía ser importante estudiar también la noción de persona, vinculada ésta con aquellos sujetos que, de acuerdo con las experiencias de los habitantes locales, han nacido con un "don".

Teóricamente, el marco de la investigación trata de tener un triple punto de equilibrio, tomando en cuenta el reciente desarrollo de las etnografías que incluyen: a) el enfoque del llamado 'giro ontológico' o la 'antropología de la naturaleza' (Descola, 2001; Viveiros de Castro, 1998); b) las perspectivas de la 'antropología de la vida' de Kohn (2007), por un lado, y de Pitrou (2014), por otro, en conjunto con la propuesta de Ingold (2000); y c) la díada unidad y diversidad cultural, que lleva consigo el debate sobre la tradición mesoamericana y la cosmovisión (López Austin, 2015).

En cuanto al método, además de involucrar las herramientas etnográficas necesarias para dar cuenta de dichos temas, se incluyeron técnicas etnobiológicas particulares para reforzar aspectos acerca del conocimiento local sobre los organismos que participaron de los

objetivos del estudio. Además, y como parte sustancial de esta tesis, se optó por desarrollar los análisis e interpretaciones con base en textos en tojol-ab'al y español, por tres principales razones: a) incluir la voz de los colaboradores –en sentido escrito–, b) analizar los conceptos tojolabales sobre los temas de interés a partir de su propia lengua y de sus propias características, y c) mostrar la 'sustancia', los datos de donde se fundamentan las interpretaciones personales, y a la vez poner al alcance del lector interesado un *corpus* que pueda ser de utilidad en un conjunto de textos bilingües.

El trabajo está dividido en tres grandes partes. La primera se trata de una introducción a los temas de estudio, una especie de preludio en el que se sientan las bases conceptuales de lo que se hablará particularmente entre los tojolabales en los siguientes capítulos. De esta manera, el primer capítulo está dedicado a analizar los enfoques con los que se ha tratado el estudio del ambiente y de la vida, por un lado, y cómo puede repercutir esto en el abordaje de la interpretación de señales del entorno, como una de las formas de adivinación locales. Estos temas se contextualizan a través de información proveniente de etnografías sobre pueblos de tradición mesoamericana. En el segundo capítulo, se brinda un panorama general respecto a la historia del pueblo tojolabal y sus relaciones con otros pueblos mayas, a partir tanto de las fuentes históricas conocidas, como de las narraciones locales contemporáneas que se vinculan con los tojolabales. De igual forma, se insertan los principales datos sobre la interacción y asociación de este grupo maya con otros, a partir de la información arqueológica, lingüística y etnográfica que diversos estudios han desarrollado hasta el momento. Estos dos capítulos dan la pauta para pensar y ubicar los análisis subsecuentes en contextos determinados, históricos y etnológicos.

La segunda parte incluye la seción más grande de los resultados de la presente investigación. Está dividida en tres capítulos, los cuales dan cuenta de los temas de mayor

interés y más documentados, que son la noción de vida, el don, y los fenómenos atmosféricos. En el capítulo III se analizan los alcances de lo vivo entre los tojolabales, qué propiedades emergentes adquieren distintos referentes y cómo entablan relaciones de diferente tipo para promover actividades recíprocas. Destaca el hecho de comparar las nociones sustancialistas sobre la vida (Lenkersdorf, 2004), con aquellas que tienen que ver más bien con procesos y actividades (Pitrou, 2014). El cuarto capítulo profundiza acerca de la noción y composición de la persona, pero sin partir del ejemplo humano para extenderlo a los demás seres existentes (Martínez, 2007), sino al contrario, comenzar por organismos como las plantas para explicar las analogías humanas y de otros tipos. Se muestran datos importantes para debatir acerca de la pertinencia de hablar de 'entidades anímicas', en especial con referencia al 'don-semilla', *jakel*, y se manifiestan vínculos interpretativos acerca del *wayjelal*, a través de descripciones un poco más precisas tomadas de los textos tojolabales. Ambos conceptos ayudarán a ver la relevancia intrínseca de conceptos como 'voltearse', y se plantearán asociaciones con el tema de la transfromación, incluso de forma diacrónica. El capítulo V es resultado del camino seguido en los dos anteriores, pues comprende una descripción lo más completa que se pudo realizar, acerca de los 'fenómenos atmosféricos' tojolabales, desde las propias palabras de los especialistas locales. Destaca la reafirmación de la *personidad* de estas entidades, así como su claro, aunque secreto, papel social al interior de cada comunidad. Se analiza la imbricación corporal y anímica que prolifera en estos seres, a la par de que se da cuenta de su marcada 'ecología relacional', para pensar de una forma interrelacionada los sucesos del ambiente. El sueño merece, dados los testimonios encontrados, explicaciones nuevas que tornen los estudios antropológicos de nuevo a él.

La tercera parte de esta tesis es un corolario a la sección anterior. En ella se muestra la diversidad de temas en que las ideas planteadas en los capítulos previos se expresan. Es,

además, un intento por extender las nociones acerca de la vida, el ser humano y sus dones especiales, a otras realidades etnográficas que se yuxtaponen. Por tal motivo, en el capítulo VI se explica cómo la comunicación se amplifica más allá del humano y permite el cause de relaciones entre diferentes seres. La acción de los objetos se ubica en planos de inteligibilidad para hacer coincidir a referentes sin intervención de la palabra. Los datos utilizados en este capítulo son de gran ayuda para entender las correspondencias entre el micro y macrocosmos. El último capítulo, el séptimo, intenta sintetizar algunas de las interpretaciones que se hicieron en capítulos previos, pero estableciendo puentes con las principales inspiraciones teóricas del trabajo. Este pequeño capítulo puede tomarse, más bien, como una conclusión preliminar.

Una advertencia al lector antes de revisar el documento, es la forma que se utiliza para hablar de lo investigado entre los tojolabales chiapanecos. Si bien se encontrará en repetidas ocasiones que el autor usa expresiones como ‘desde la perspectiva tojolabal’, o ‘el punto de vista de los tojolabales’, esto no significa que lo dicho en esta tesis valga para todos los hablantes de tojol-ab’al. El estudio, como bien se indica en el método, incluyó la recopilación de testimonios en cinco comunidades, y el análisis de estos datos debe pensarse en correspondencia con esto. El aviso parte de la consideración de la diversidad de pensamiento que existe a diferentes niveles, entre las personas. No podría decirse que los tojolabales piensan, perciben o actúan de una o tal forma, ya que los grupos humanos no son homogéneos y se construyen en gran parte desde sus ‘otredades’.

ii. ANTECEDENTES

El presente trabajo es la continuación de una investigación previa en la que se reconocieron y analizaron las señales y los presagios asociados con los animales en una comunidad tojolabal en Chiapas (Guerrero, 2013). En el estudio se examinó la complejidad inherente al tema de las señales y cómo éste se articula con otros aspectos que son factibles de asociar para entender las concepciones y relaciones tojolabales con su ambiente. Si bien el trabajo mencionado anteriormente, más los de Serrano *et al*. (2011) y Guerrero *et al*. (2010), constituyen el antecedente inmediato a este proyecto, en ellos sólo se hace referencia a los animales y no se considera a otros seres o fenómenos que también están involucrados en la dinámica de las señales y en la interpretación de los mensajes. Por otro lado, en la tesis de Guerrero (2013) se relaciona el tema de los presagios con la vinculación existente entre el ser humano y el animal a partir de lo que se pueden considerar entidades anímicas. Una es el *altsil*, y otra es el *wayjelal*, el animal compañero. Existen algunos estudios que hablan de estas entidades entre los tojolabales como los de Campos (1983), Ruz (1983a, 1983b y 1993), Gómez (1996), Gómez *et al*. (1999) y Pinto y López (2004), sin embargo, ninguno de ellos profundiza y agota el tema debido a su misma complejidad. Sobre la cosmovisión tojolabal hay textos importantes como los de Furbee-Losee (1976) y Lenkersdorf (2002 y 2008).

También existe mucha información respecto a la narrativa de tradición oral tojolabal en donde es posible ver uno de los aspectos del vínculo humano-ambiente, por ejemplo, en el trabajo de Lomelí (1988), Gómez *et al*. (1999), y La Chica (2015). No se cuenta, sin embargo, con información específica sobre los especialistas rituales entre los tojolabales, como el adivino, *k'intanum*, el pulsador, *pitachik'*, el brujo, *pukuj*, o el mismo curandero, *ajnanum*, de quienes se sabe existen en las comunidades, aunque no se tienen muchos

conocimientos acerca de cómo son iniciados, cómo obtienen sus conocimientos y poderes, así como sobre la forma de ejercerlos, entre otras muchas interrogantes sobre su vida. En la narrativa tojolabal se encuentran numerosos y relevantes datos respecto a las interacciones del ser humano con los otros seres, lo que representa una pieza importante de los antecedentes al presente proyecto (Basauri, 1931; Ruz, 1983b; Lomelí, 1988; Relatos tojolabales, 1998; Gómez *et al*., 1999; Jiménez, 2000; PROIMMSE, 2002; La Chica, 2015).

Por otra parte, es necesaria la consideración de la información disponible sobre grupos cercanos a los tojolabales con los que aún mantienen relaciones interétnicas o existe un vínculo próximo a nivel lingüístico y etnográfico, principalmente los tseltales y los chujes, pero también en buena medida con tsotsiles, q'anjob'ales y popti'. Sobre tseltales y tsotsiles hay bastantes datos sobre las entidades anímicas, el animal compañero y el nagual, que son apoyo fundamental para contrastar las ideas que se registren entre tojolabales y chujes, destacando los estudios de Holland (1961 y 1963), Acheson (1966), Laughlin (1966), Hermitte (1970), Metzger y Williams (1970), Gossen (1975), Guiteras (1986), Köhler (1995), Pitarch (1996), Sánchez (2000), Page (2002 y 2011) y Sánchez (2010 y 2013), entre otros. Es preciso remitir a los trabajos sobre la noción de persona en diferentes pueblos mayas contemporáneos, como los de Bourdin (2007), Hirose (2007), Page (2007; 2011), Rosales (2007) y Sánchez (2007).

Respecto a los grupos de lenguas q'anjob'aleanas no tenemos la misma situación, sin embargo, las pocas investigaciones existentes son de primera importancia ya que justamente se dedicaron a registrar varias cuestiones referentes a la adivinación y los especialistas locales encargados de ejercerla. Así entre los los popti' se encuentra el estudio de La Farge y Byers (1931), para los q'anjob'ales el de La Farge (1947) y para los chujes el de Piedrasanta (2009). Estos trabajos representan puntos de comparación con la información obtenida entre los

tojolabales. Dicha comparación no es fortuita ni trivial debido a que no hay un consenso en torno al lugar que el tojol-ab'al ocupa dentro de la familia maya, por lo que en el presente proyecto se busca aportar información etnográfica que complemente las investigaciones lingüísticas en proceso con el fin de entender de mejor forma al grupo tojolabal en relación con el chuj y los otros grupos de la rama q'anjob'aleana.

iii. ÁREA DE ESTUDIO

El área tojolabal se encuentra en el sureste del estado de Chiapas, en México (figura 1). De acuerdo con algunos autores, el 90% de los tojolabales se ubica en los municipios de Las Margaritas y Altamirano, mientras que los demás se localizan en los municipios de Comitán, Maravilla Tenejapa, Ocosingo, La Trinitaria y La Independencia (Cuadriello y Megchún 2006). Según los datos del INEGI (2015), existen 55,442 tojolabales, de los cuales 27,633 son hombres y 27,809 mujeres.

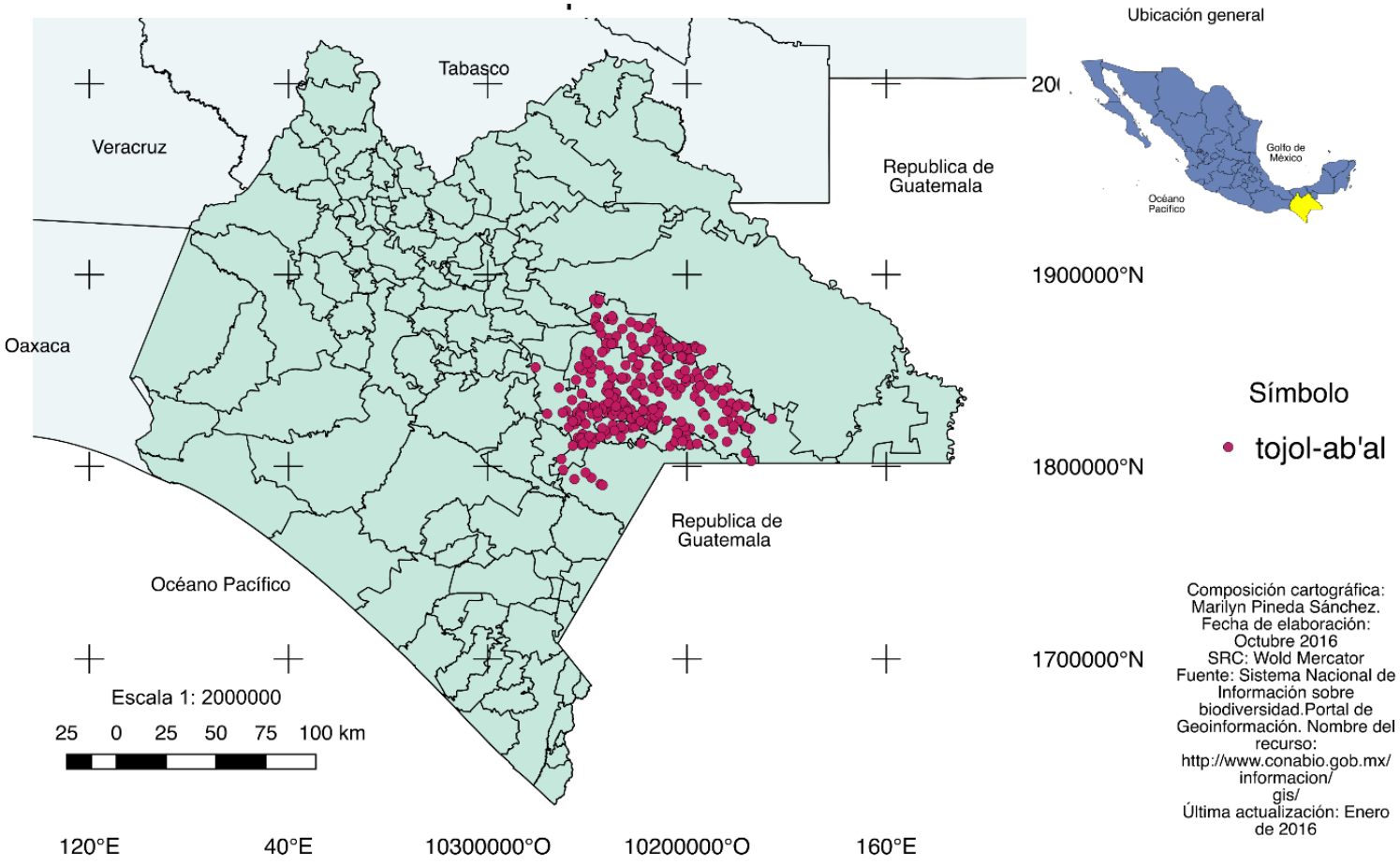

Figura 1. Ubicación de los tojolabales en el estado de Chiapas. Composición cartográfica: Marilyn Sánchez Pineda, 2016.

El presente estudio se llevó a cabo en cinco comunidades, de las cuales tres se ubican en el municipio de Las Margaritas: Satlillo, Rosario Bawitz y 20 de Noviembre; mientras que dos pertenecen al municipio de Altamirano: Puerto Rico y Carmen Rusia (ver figura 2).

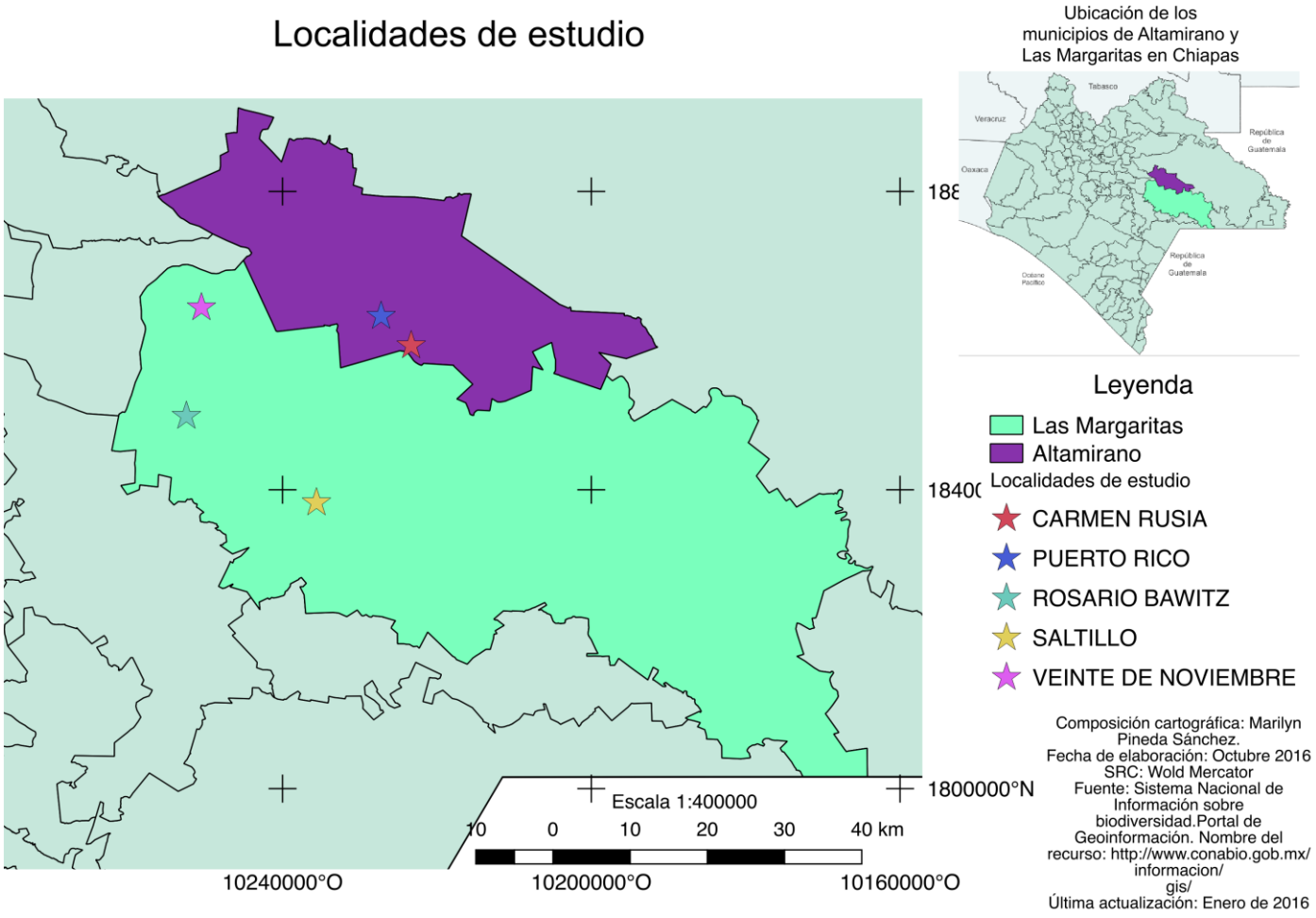

Figura 2. Localización de las comunidades tojolabales de estudio. Composición cartográfica: Marilyn Sánchez Pineda, 2016.

Las colonias tojolabales donde se trabajó presentan diferencias climáticas unas de otras, aunque están mayormente asociadas al clima –según la clasificación de Köppen modificada por Enriqueta García (2004)– del tipo (A)C(m)(f), correspondiente al semicálido húmedo del grupo C, el cual tiene una temperatura media anual mayor de 18ºC; temperatura del mes más frío menor de 18ºC, y temperatura del mes más caliente mayor a 22ºC. En cuanto a las lluvias, este tipo de clima se asocia con una precipitación anual mayor a 500 mm y precipitación del

mes más seco mayor de 40 mm; lluvias de verano y porcentaje de lluvia invernal mayor al 10.2% del total anual (García, 2004).

No obstante, la comunidad de Rosario Bawitz –la más occidental de las cinco loclaidades de estudio– se encuentra más bien en un área geográfica que presenta un clima del tipo C(w2), templado subhúmedo, el cual se caracteriza por tener una temperatura media anual entre 12ºC y 18ºC; temperatura del mes más frío entre -3ºC y 18ºC y temperatura del mes más caliente bajo 22ºC. Las precipitaciones en el mes más seco son menores de 40 mm; lluvias de verano y porcentaje de lluvia invernal del 5 al 10.2% del total anual (García, 2004).

Por su parte, al sur, el ejido Saltillo, aunque ya se dijo que presenta un clima semicálido húmedo, está rodeado por zonas que tienen clima (A)C(w2), semicálido subhúmedo, al sur, el cual mantiene una temperatura media anual mayor de 18ºC; temperatura del mes más frío menor de 18ºC, y temperatura del mes más caliente mayor de 22ºC. Las precipitaciones son similares a las del clima templado subhúmedo. Al norte, tiene un clima C(m)(f), templado húmedo, con temperatura media anual entre 12ºC y 18ºC, temperatura del mes más frío entre -3ºC y 18ºC y temperatura del mes más caliente bajo 22ºC. Precipitación en el mes más seco menor de 40 mm; lluvias de verano y porcentaje de lluvia invernal mayor al 10.2% del total anual (García, 2004).

Las comunidades más nororientales –Puerto Rico y Carmen Rusia–, tienen hacia el norte una franja en la que se presenta el clima de tipo Am, cálido húmedo, y al sur el C(m)(f), templado húmedo. Esto hace que, en general, las localidades del municipio de Altamirano tengan un clima más frío que las de sus vecinos del sur en el municipio de Las Margaritas. Esto se puede observar en la figura 3.

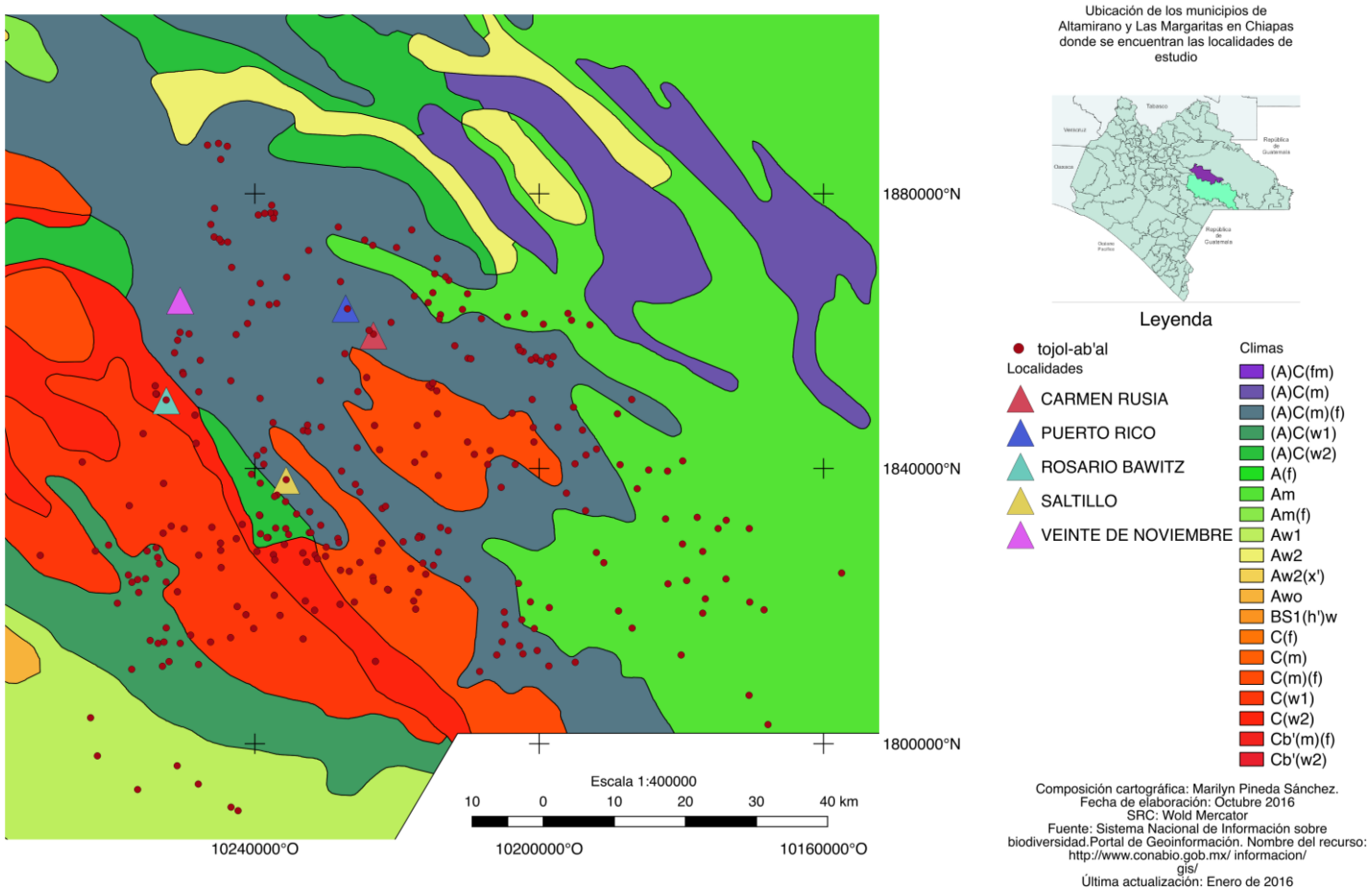

Figura 3. Localidades de estudio, tipos de climas relacionados con ellas y distribución de la lengua tojol-ab'al. Composición cartográfica: Marilyn Sánchez Pineda, 2016.

iv. MÉTODO

La primera parte del desarrollo de la tesis, fue la revisión de los antecedentes de la investigación, así como una amplia exploración y análisis bibliográficos acerca de las teorías que se utilizaron como marco teórico y conceptual, lo cual permitió tener un panorama general del estado de la cuestión. A la par, se llevó a cabo la planeación del trabajo de campo, tomando en cuenta los lineamientos del Código de Ética de la Sociedad Latinoamericana de Etnobiología (Cano *et al.*, 2016). Así, antes de realizar la investigación, se solicitó y obtuvo el permiso correspondiente en cada lugar que se visitó, para poder recabar la información y aplicar las técnicas que se describirán más adelante.

Cabe aclarar que desde 2009, y por medio de Otto Schumann, se ha establecido un vínculo con habitantes del ejido Saltillo, en Las Margaritas, con quienes se ha podido conocer algo de la forma en la que viven su día a día. No obstante, el mayor esfuerzo en campo para esta tesis, se realizó entre los años 2014 y 2016, periodo en el cual se llevaron a cabo diversas estancias que variaron entre dos semanas, una semana, tres días y un día de duración. En ellas se empleó la observación, la observación participante, las caminatas etnobiológicas y diferentes tipos de entrevistas como métodos de investigación. Se asumió esta elección debido a que "la entrevista y la observación participante suponen una situación de interacción con los sujetos de estudio, que vinculará al investigador con sus narraciones sobre la vida social o con su comportamiento en determinados contextos sociales" (Tarrés, 2001: 23).

Por medio de la observación, se lograron obtener datos sobre un fenómeno o acontecimiento tal y como éste se produjo (Rodríguez *et al.*, 1996). La observación participante fue uno de los procedimientos más utilizados en la investigación, la cual se puede definir como un método interactivo caracterizado por recoger información que requiere una

implicación del observador en los acontecimientos o fenómenos que está observando, en la que se incluyen participar en la vida social y compartir actividades fundamentales que las personas realizan dentro de la comunidad (*íbid.*). De esta forma, la observación participante me permitió obtener referencias directas y ricas sobre los temas estudiados (Geertz, 1994).

En tanto que una de las directrices de la investigación presente es analizar la relación de las personas con el entorno, se emplearon las llamadas caminatas etnobiológicas, las cuales consisten en recorridos que se hacen con personas que conocen el medio ecológico de la zona a diversos espacios de la comunidad, para visualizar y reconocer los diferentes elementos del paisaje que son relevantes para los habitantes locales, así como las especies etnobiológicas que participan en la investigación (Cano-Contreras, 2007; Dos Santos, 2009). Esto permite dar una precisión sobre los seres vivos, los hábitats donde se encuentran y sus características biológicas, ecológicas y etológicas de primera mano (Hersch-Martínez y González, 1996). Asimismo, esta técnica se complementó con un reconocimiento a partir del método del estímulo visual, el cual consiste en mostrar a los colaboradores imágenes de los seres vivos que se distribuye en la región, con el fin de que ellos señalen exactamente el ente al que están haciendo referencia en un momento dado (Muniz *et al*., 2014).

En cuanto a las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, cabe señalar que se utilizaron distintos tipos en el transcurso de la investigación, pues dependiendo del contexto y el momento en el que se desarrollaba el trabajo, unas entrevistas tenían ciertas ventajas y desventajas frente a otras. En un principio, se recurrió principalmente a las *entrevistas no estructuradas*, ya que éstas se caracterizan por presentar un alto grado de libertad como de profundidad, en las que la secuencia y el tipo de preguntas es abierto, con el fin de que el entrevistado tenga la libertad de hablar ampliamente sobre una serie de temas que pueden estar en mayor o menor medida relacionados con los aspectos sobre los que el investigador

preguntó, de tal forma que exista una atmosfera adecuada en la que el colaborador se sienta lo más cómodo posible (Vela, 2001). Cuando se reconocía que alguna persona poseía experiencias destacadas con respecto a los temas de la investigación, se recurría al empleo de *entrevistas en profundidad*, las cuales consisten en encuentros repetidos con dichas personas, orientados a entender las perspectivas del entrevistado sobre su vida, o situaciones personales, tal y como son expresadas en sus propias palabras (Taylor y Bogdan, 1984). Este tipo de entrevista se puede relacionar con aquella denominada *enfocada o centrada*, en la que "el entrevistador conoce de antemano, directa o indirectamente, la configuración de elementos, esquemas, procesos en los que se encuentra el entrevistado, por lo que la entrevista la estructura y la utiliza sistemáticamente" (Ruiz e Ispizúa, 1989: 154). En ella se asume una posición directiva conduciéndola a un área limitada o materia de interés y se requiere un análisis previo sobre la situación a la que se enfrenta el investigador, con el fin de registrar la profundidad en la que se sitúan las respuestas y distinguir la lógica y el simbolismo que dominan los tipos de reacciones del entrevistado (Vela, 2001: 77).

Sin embargo, la mayor parte de las entrevistas que se utilizaron fueron del tipo *semiestructurada*, que consiste en que el entrevistador mantiene la conversación enfocada sobre un tema en particular, y le proporciona al colaborador el espacio y la libertad suficientes para definir el contenido de la discusión (Bernard, 1988: 204-207). Se seleccionó este tipo de entrevista para aplicarla en lengua tojol-ab'al con ayuda de diferentes personas, todas hablantes de este idioma y habitantes de las comunidades de estudio. Previamente a la aplicación de estos instrumentos, yo preparaba un guión de entrevista en conjunto con las personas que me ayudaron a realizarlas en tojol-ab'al. A continuación, se explica de manera más detallada esta situación.

Las entrevistas semiestructuradas que se llevaron a cabo en Saltillo y Rosario Bawitz fueron desarrolladas en tojol-ab'al por María Bertha Sántiz Pérez, originaria de la comunidad Rosario Bawitz y profesora de la UNICH. En ocasiones, durante el transcurso de la entrevista, yo preguntaba alguna cuestión puntual al entrevistado o entrevistada, y en otros momentos le pedía a María Bertha que profundizara en ciertas cuestiones que surgían de la conversación. Todas las sesiones fueron registradas en una grabadora de audio. María Bertha realizó la transcripción de todas las entrevistas con ayuda del programa ELAN, y basándose en la *Norma de escritura de la lengua Tojol-ab'al*, publicada por el INALI en 2011 (Díaz *et al.*, 2011). Además, hizo una traducción libre al español de cada una de las transcripciones.

Por otra parte, María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez, todos licenciados en Lengua y Cultura por la UNICH, hicieron entrevistas semiestructuradas en tojol-ab'al en las comunidades 20 de Noviembre, Saltillo, Puerto Rico y Carmen Rusia. Estas entrevistas fueron grabadas digitalmente, transcritas en procesador de textos Word –conforme a la citada *Norma de escritura de la lengua Tojol-ab'al*–, y traducidas al español en forma libre por las personas antes mencionadas.

Posteriormente, se hizo una selección de aquellas entrevistas que ofrecían los datos más relevantes y amplios respecto a los temas de estudio, ya que el *corpus* total resultó demasiado amplio para incluirlo de manera completa en la tesis. Esta selección fue personal y se hizo con base en el tipo, abundancia y especificidad de la información que contenía cada uno de los materiales. Una vez seleccionados éstos, se realizó una edición de cada una de las entrevistas. Los textos obtenidos fueron revisados posteriormente por Hugo Héctor Vázquez López, hablante nativo del tojol-ab'al, originario de la comunidad de Bajucú, en Las Margaritas, licenciado en Lengua y Cultura por la UNICH, y estudiante de la maestría en

Lingüística Indoamericana del CIESAS. En colaboración con él, se revisaron puntual y minuciosamente las traducciones al español. No obstante, es preciso señalar que las decisiones finales acerca de la traducción de cada una de las frases contenidas en los textos fueron tomadas exclusivamente por mí.

Finalmente, cabe señalar que son dichos textos los que se ofrecen en el Apéndice de este documento, y algunos fragmentos de éstos son utilizados a lo largo de la Parte 2 y 3 de la tesis para analizar los temas de estudio. Para hacer referencia a segmentos particulares de una entrevista, se creó la siguiente clave:

T + el número del texto al que pertenece la cita + el número de la oración de ese texto.

Por ejemplo, la clave "T2: 196" corresponde al Texto 2, oración 196.

PARTE 1. PUNTO DE PARTIDA

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

En los últimos años, se ha puesto de nuevo en boga de manera fehaciente el debate sobre la pertinencia de conceptos tan arraigados y utilizados en los estudios antropológicos mexicanos, como son el de Mesoamérica y el de cosmovisión. Dada su amplitud, no es posible en este espacio describir la historia de dichos conceptos y las discusiones que a lo largo de su devenir han generado en múltiples investigadores. Además, este análisis ya ha sido realizado recientemente, de manera muy profunda y sistemática, por Andrés Medina (2015).[1] El debate se ha nutrido en volumen y complejidad al considerar la díada unidad/diversidad cultural, que ha originado álgidas discusiones al integrar las críticas a los dos conceptos antes mencionados, particularmente desde la etnografía. Recientemente, Alfredo López Austin (2015a) ha publicado una síntesis de dichos debates, obra que es importante revisar para entender de forma actualizada el punto en el que se encuentra la discusión, así como las posiciones más importantes al respecto. En palabras del autor citado:

> En la etapa actual de la discusión destaca como eje el estatuto teórico-metodológico de la etnografía, sobre todo la aplicada al estudio de las culturas de las sociedades indígenas de México y la mitad occidental de Centroamérica. Inician la polémica los seguidores de una corriente de la etnografía mexicana entre quienes aquí menciono a [Saúl] Millán, [Carlos Guadalupe] Heiras Rodríguez, [Johannes] Neurath y [Leopoldo] Trejo Barrientos, como una crítica a otros etnógrafos y, de paso, a quienes desde otras disciplinas estudian las sociedades indígenas pretéritas y actuales del país (López Austin, 2015a: 43).

[1] Véase también el prólogo de Andrés Medina y Mechthild Rutsch (2015) elaborado para el libro *Senderos de la antropología*.

Los principales puntos del debate giran en torno a la pertinencia o no de considerar a los pueblos indígenas como pertenecientes a una unidad cultural; a enfatizar las diferencias más allá de las semejanzas, en un sentido excluyente, o por el contrario a estudiarlas en un sentido incluyente si se consideran complementarias; a tratar de estudiar en campo las realidades que vive la gente sin el telón de fondo que puede significar la unidad de pensamiento de los pueblos de tradición mesoamericana, o utilizar dicho telón como referencia para explicar las realidades (López Austin, 2015a: 49-50). En síntesis, se podría decir que la crítica al concepto de Mesoamérica como área cultural y a la cosmovisión como uno de los fundamentos aglutinadores de los pueblos, desde las posturas de los etnógrafos citados, radica en que la diversidad cultural y la variedad de las expresiones locales no pueden ser entendidas en toda su complejidad si se toman únicamente como expresiones locales de una unidad mayor de pensamiento que las agrupa. También es importante agregar que este debate es atravesado por los supuestos teóricos de corrientes de pensamiento recientes, como lo explica Neurath:

> Durante la última década del siglo XX, los etnógrafos y antropólogos comenzaron a discutir sobre ontologías y, recientemente, este debate se ha extendido también entre los mesoamericanistas […] Al preguntar primero por los "existentes", se plantea el relativismo antropológico en un nivel de análisis que no depende de la dicotomía naturaleza-cultura. Queda claro que el término de ontología no es un sinónimo *trendy* de "cultura". Tampoco es un sinónimo de cosmovisión, ya que no se presupone la existencia —culturalmente relativa— de conceptos sobre naturaleza y, por ende, no se parte de una *copy theory (Abbildtheorie)* de la realidad (Neurath, 2011: 22).

Neurath continúa describiendo la propuesta de Philippe Descola sobre su clasificación de las ontologías del mundo (totemismo, animismo, analogismo y naturalismo), afirmando

que este autor se basó en la obra de López Austin para clasificar como analogistas a los pueblos de tradición mesoamericana, y agrega que:

> La confianza en López Austin manifestada por Descola causa un desconcierto entre aquellos mesoamericanistas que, al toparnos con ciertas limitaciones de nuestra tradición de estudiar las cosmovisiones indígenas, hemos comenzado a experimentar con el perspectivismo (o multinaturalismo) amazónico de Viveiros de Castro, mismo que, según Descola, puede considerarse un corolario epistemológico de la ontología animista (Neurath, 2011: 22).

La intención de esta cita es mostrar una de las posturas que ha tomado un antropólogo que ha trabajado utilizando el término "cosmovisión" (Neurath, 2002), y que, debido a las "limitaciones" que ha encontrado bajo ese marco, ha "comenzado a experimentar" con el llamado giro ontológico, y a la vez, ha desarrollado críticas a los planteamientos de López Austin, "cuya antropología de la cosmovisión ha sido el enfoque dominante de la antropología mexicana de las últimas dos décadas" (Neurath, 2011: 22). Sin embargo, es preciso hablar brevemente de lo que postulan tanto la teoría de la cosmovisión, como la de las ontologías y el perspectivismo.

El desarrollo de la teoría de la cosmovisión que ha hecho Alfredo López Austin se remonta a hace casi 40 años –desde la aparición de la primera edición de *Cuerpo humano e ideología* en 1980–,[2] y como él mismo ha dicho, sus conceptos y definiciones están en permanente discusión y construcción (López Austin, 2012). Lo que apuntaré a continuación

[2] Véase López Austin (1989). Sin embargo, cabe mencionar que otros autores han aportado elementos teóricos muy relevantes con respecto a la cosmovisión, por ejemplo, Broda (1991), Portal (1996) y Medina (2000).

proviene en buena parte de las últimas reflexiones que ha publicado López Austin (2016a) en el primero de tres números especiales de la revista *Arqueología Mexicana*.

La cosmovisión es "un hecho histórico de producción de procesos mentales inmersos en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística" (López Austin, 2016a: 22). En esta definición, uno de los aspectos que deben ser destacados es justamente la consideración de que la cosmovisión es un *hecho histórico*, es decir, producto de la historia. Esto parte de la misma formación académica del autor, y desde mi punto de vista, es una de las cuestiones que chocan con las ideas de los autores que critican este concepto, la mayoría antropólogos. Como un hecho cruzado por la historia, la cosmovisión es dinámica y está en permanente transformación, aunque mantiene elementos que pueden perdurar casi sin modificarse, lo que ha llevado a este autor a plantear la existencia de un *núcleo duro* de la cosmovisión mesoamericana (López Austin, 2016a y 2001). Otro aspecto importante es que las redes colectivas de actos mentales, producidas por diferentes entidades sociales, pueden ser muy diversas, lo que conduce a que "el estudio de las sociedades y sus transformaciones deba partir de la diversidad de las concepciones y formas de acción dictadas por cada cultura" (López Austin, 2015b: 18). Esta es una de las ideas que marca la diferencia entre las premisas básicas de la teoría de la cosmovisión y la del giro ontológico, como se verá más adelante.

La *diversidad* ha sido planteada por este autor como parte de una díada que incluye también a la *unidad*, conjunto que es necesario entender en toda su complejidad porque "permite comprender que cada tradición cultural es diferente de otra, en un contexto científico que deja atrás el etnocentrismo oprobioso del pasado […] Hoy debe reconocerse

en cada cultura estudiada sus propias escalas axiológicas" (López Austin, 2016a: 33). El complejo unidad-diversidad ha sido también fuente de desencuentros entre investigadores, debido a que unos enfatizan las semejanzas en el estudio de las tradiciones culturales (López Austin, 2012), mientras que otros consideran más apropiado y conveniente centrarse en las diferencias (Millán, 2007). La elección de dar prioridad a las semejanzas tiene que ver con el carácter sistémico de la cosmovisión, pues éste permite que los miembros de un grupo social perciban el universo de una manera holística (López Austin, 2015b), cuestión que sin duda ha influenciado la manera como se estudian a las sociedades del pasado, y que tiende a ofrecer un panorama que resalta la unidad cultural, en ocasiones más por la falta de fuentes de información, aunque en otras por comodidad del investigador. Esta situación es otro punto de quiebre entre historiadores y antropólogos, ya que estos últimos aseguran que se realizan generalizaciones extremas cuando se aborda la cultura de una sociedad pretérita a partir de la historia. Los antropólogos, motivados por su experiencia en el desarrollo de etnografías que involucra un contacto continuo con los habitantes locales, prefieren tener cuidado al momento de hacer extrapolaciones (Millán, 2007; Trejo, 2007). En síntesis, se puede decir que muchas de las objeciones al concepto de cosmovisión planteado por López Austin, provienen de etnólogos que encuentran demasiado universalistas las ideas de este historiador, a pesar de que en los debates académicos públicos no hayan encontrado la forma de refutar completamente sus argumentos.

Pero según Zamora (2015), la diferencia fundamental entre la cosmovisión, por un lado, y el giro ontológico y el perspectivismo, por otro, se da en cómo conciben la relación entre la naturaleza y la cultura, así como en la idea de su separación. Tal como se dijo antes, la cosmovisión tiene como base la diversidad cultural y, en consecuencia, se considera que existen diferentes visiones del mundo. El mundo, entonces, se concibe unitario, es decir,

como una sola realidad que se aprehende según la cosmovisión de entidades sociales dadas. El enfoque de las ontologías da un "giro" completo a esta consideración, pues en lugar de conceptualizar un solo mundo que distintas culturas tratan de entender, se toma en cuenta la existencia de múltiples mundos y, por ende, múltiples realidades (Kohn, 2015; Zamora, 2015; Henare *et al.*, 2007). Sin embargo, Espinosa (2015) sostiene que la cosmovisión no trabaja con el supuesto de la separación naturaleza/cultura.

El giro ontológico tiene implicaciones teóricas y metodológicas, en palabras de Tola (2016: 132), "conlleva un cambio metodológico ya que es un cuestionamiento de las categorías y oposiciones binarias forjadas en y para las realidades sociales europeas y pretende partir de las etnografías para lograr la conceptualización". Una de las categorías y oposiciones binarias es, precisamente, la de naturaleza/cultura, mientras que este giro sugiere un método en el que no se apliquen conceptos analíticos de ontologías diferentes a la estudiada en el campo (Tola, 2016). Efectivamente, fueron las etnografías que Descola (1986 y 1993) desarrolló entre los achuar, y la de Viveiros de Castro (1992) con los araweté, ambos pueblos amazónicos, las que dieron lugar a estos planteamientos (Tola, 2016; Zamora, 2015). Un hecho importante acerca del giro ontológico es la propia definición de 'ontología', que Descola (2014: 437) trata como "la expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, del tipo de equipamiento del que está hecho en función de la organización general especificada por un modo de identificación (animismo, totemismo, etcétera)", definición que Eduardo Kohn (2015: 312) simplifica como "el estudio de la 'realidad' –una que abarca, pero no está limitada por, mundos construidos por el humano". De esta forma, la propuesta de los autores es que no todos los grupos humanos del mundo comparten una sola ontología, sino que coexisten varias, aunque la manera que la antropología ha estudiado las diferencias entre

las sociedades, sólo refleja la extrapolación de su ontología sobre las estudiadas. Alonso Zamora resume adecuadamente este hecho:

> Para nosotros, los occidentales, existe una sola naturaleza en la que diferentes culturas humanas coexisten: la diferencia entre los diversos grupos humanos no se refiere a su naturaleza como hombres, sino a las distinciones entre su lengua, costumbres y visiones del mundo. Para nosotros existe, pues, una naturaleza y múltilpes culturas: *naturalismo ontológico*. Sin embargo, para los pueblos indígenas existen múltiples naturalezas y una sola cultura. Esto quiere decir que para ellos mucho de lo que nosotros consideramos como naturaleza (animales, plantas, accidentes geográficos) son en efecto *personas* y poseen cultura, pero las mismas existen en naturalezas múltiples y diferentes a la nuestra. Lo que distingue a dichas naturalezas es la perspectiva (Zamora, 2015: 4-5).

Aunque en esta cita existen oposiciones generalizantes como "los occidentales" y "los pueblos indígenas", las bases teóricas del giro ontológico quedan develadas. Así, de esta idea de la multiplicidad de "naturalezas" proviene el concepto de *multinaturalismo* de Viveiros de Castro (2004), el cual está íntimamente ligado con el *perspectivismo*. El mismo autor ha declarado que el perspectivismo puede ser tomado, de hecho, como un corolario al animismo planteado por Descola (Viveiros de Castro, 2004). Antes de describir un poco más las nociones perspectivistas, es importante mencionar cómo ha expresado Descola (2011) que la separación naturaleza/cultura no es concebida en todas las sociedades:

> Muchos de los pueblos modernos parecen indiferentes a esta división porque atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir, una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, controlan artes y técnicas de la humanidad; en suma, son concebidos y tratados como personas […] Una naturaleza así dotada de la mayor parte de los atributos de la humanidad ya no es

> evidentemente una naturaleza: esta noción designa para nosotros el conjunto de seres y fenómenos que se distinguen de la esfera de acción humana en que poseen leyes de desarrollo propias (Descola, 2011: 64-65).

De acuerdo con este mismo autor, existen muchas sociedades que imputan a animales y plantas un principio espiritual propio, con quienes es posible entablar diferentes relaciones de persona a persona, ya sean de amistad, hostilidad, seducción, alianza o intercambio (Descola, 2001 y 2011). En estas sociedades, animales y plantas "se ven conferidos de atributos antropomórficos –intencionalidad, subjetividad, afectos y hasta palabra en ciertas circunstancias–, pero también se les asignan características propiamente sociales" (Descola, 2011: 68). Según el autor, tal afirmación es propia de sociedades animistas, por lo que los grupos de tradición mesoamericana se incluirían dentro de ellas. Sin embargo, también los grupos mesoamericanos se identificarían con el analogismo, el cual sustenta la idea de que "las propiedades, movimientos o modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres, o están influidas por el comportamiento de éstos últimos" (Descola, 2011: 72), lo que es evidente en el complejo del nahualismo y en las concepciones sobre las entidades anímicas.

En resumen, la caracterización que Descola (2011) hace acerca de los modos de identificación de la realidad que tienen diversos grupos humanos, está basada en cómo aprehenden y distribuyen las continuidades y discontinuidades del ambiente, a partir de dos criterios fundamentales que se presentan como una dicotomía u oposición binaria: la interioridad y la materialidad. El primero se refiere a "los atributos asociados ordinariamente al alma, el espíritu o la conciencia –intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para soñar y significar– así como a características más abstractas aún, como la idea de que comparto con otros una misma esencia o un mismo origen, o que pertenecemos a una

misma categoría ontológica" (Descola, 2011: 86). En términos "lopezaustinianos", esto correspondería a lo que se entiende como "entidades anímicas". En contraposición a estas intencionalidades subjetivas, se encuentra el criterio de la materialidad, comprendido como "la forma, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos, sensoriales y motores; a saber, el temperamento en tanto expresión de la influencia de humores corporales" (Descola, 2011: 86). El autor pone énfasis en la "universalidad" de esta dicotomía, de la siguiente manera:

Sea cual sea la diversidad de concepciones de persona que los etnólogos se dedicaron a inventariar, parece que esta dualidad de la interioridad y de la materialidad es omnipresente, con modalidades ciertamente múltiples de conexión y de interacción entre las dos esferas, y que ella no constituye entonces una mera proyección etnocéntrica de la distinción entre alma y cuerpo propia de Occidente" (Descola, 2011: 86-86).

Las posibilidades de combinación de este juego de opuestos, entre la interioridad y la materialidad, en conjunto con las relaciones entre humanos y no humanos –otra clasificación binaria–, constituyen el marco fundamental para construir los cuatro modos de identificación que maneja Descola (2011). A saber, la homología de las interioridades y una diferencia de las materialidades –antropomorfismo–, califica al *animismo*; su opuesto es el *naturalismo*, que presupone una discontinuidad de las interioridades y una continuidad material (Descola, 2011: 92). El *totemismo* está fundado en una compartimentalización de las interioridades y las materialidades –cosmomorfismo–, mientras que el *analogismo* concibe una discontinuidad gradual de las esencias –cosmocentrismo– (Descola, 2011: 92-93).

Ya se había adelantado líneas arriba que el perspectivismo de Viveiros de Castro (2004) es un corolario del animismo propuesto por Descola (2011). En este sentido, el perspectivismo radica en:

> El modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos […] En resumen, los animales son gente, o se ven como personas. Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una "ropa") que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan sólo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes (Viveiros de Castro, 2004: 38-39).

Un aspecto que es relevante aclarar acerca del perspectivismo, es que ha mostrado tener coherencia en el escenario de la depredación y el chamanismo, debido principalmente a que, según Viveiros de Castro, son las vías primordiales por las que se relacionan los seres entre sí en varios pueblos amazónicos, por lo que el autor brasileño ha denominado a esta situación una "metafísica de la predación" (Viveiros de Castro, 2010: 26). De acuerdo con Eduardo Kohn (2015: 312), la "metafísica" puede ser entendida como "la atención sistémica, o el desarrollo de estilos o formas de pensamiento más o menos consistentes e identificables, que cambian nuestras ideas sobre la naturaleza de la realidad", concepto clave para entender el perspectivismo.

A partir de varias de estas nociones, se han puesto en tela de juicio dicotomías profundamente enraizadas en la antropología y más allá de ésta. Las palabras de González-Abrisketa y Carro-Ripalda (2016) son elocuentes al describir este hecho:

> La radical y provocadora propuesta de Viveiros de Castro de desustancializar la cultura y convertirla en un mero descriptor pronominal, y multiplicar la naturaleza, los mundos en constante generación y diferenciación, conforma un paralelo teórico, aunque etnográficamente distante, de la propuesta latouriana para la desestabilización de la

> dicotómica "constitución moderna", convirtiéndose ambas en dos flancos claros del ataque a una ontología específicamente euro-americana (Henare *et al*., 2007: 7), basada en la falacia de una serie de dicotomías: objeto/sujeto, humano/no humano, naturaleza/cultura (González-Abrisketa y Carro Ripalda, 2016: 108).

No obstante, la difusión tan amplia que ha tenido el perspectivismo en sinnúmero de autores, ha acarreado también múltiples críticas, entre las que quiero citar brevemente las de Bartolomé (2014), Jacorzynski (2015) y Espinosa (2015). El primero de ellos destaca el hecho de que ha ocurrido en años recientes un desplazamiento de la tradición de investigaciones mesoamericanistas por "nuevas modas académicas que inundan un mercado profesional":

> Lo que ha resultado en una, hasta ahora apresurada, extrapolación de perspectivas y elucubraciones elaborados en el espacio amazónico al ámbito mesoamericano. Sin embargo, y aunque tampoco me parecen muy válidas para la amazonia, el cuestionamiento fundamental sobre estas propuestas teóricas […] es que a ellas subyace la concepción de la existencia de un "pensamiento indígena" o "amerindio", diferenciado de un supuesto y homogéneo "pensamiento occidental" cartesiano, dualidad histórica con la que no puedo estar de acuerdo. Esto se enmarca dentro de una también inaceptable y etnocéntrica propuesta evolucionista lineal subyacente, que supone una secuencia de formas de pensamiento que van desde las más "arcaicas" hasta la actual (Bartolomé, 2014: 10-11).

Si bien es cierto que, tanto estudiantes como profesores e investigadores de diferentes instituciones educativas mexicanas, han adoptado las propuestas de las ontologías y el perspectivismo, y han tratado de probarlas en realidades comúnmente consideradas de tradición mesoamericana, también es verdad que muchos otros colegas han prestado mucho cuidado a los planteamientos de las teorías antes citadas, sin mencionar que otros han rechazado su aplicabilidad en la realidad indígena de México. Estoy de acuerdo con el crítico

citado anteriormente en el sentido de las amplias y comunes generalizaciones que se suelen hacer en antropología, aunque no sólo en ella. Hablar del "pensamiento occidental" es tan homogeneizante como hacerlo del "pensamiento indígena". Al respecto, una de las propuestas de la presente tesis es tratar de trabajar con matices y contínuos que dejen de lado las dicotomías y los polos opuestos extremos que, al mismo tiempo que se critican, se siguen usando teórica y metodológicamente.

Los problemas que encuentra Witold Jacorzynski (2015) en los enunciados clave multicitados del perspectivismo de Viveiros de Castro, radican en varias ocasiones en una falta de lógica, como él mismo lo analiza:

> Al hablar de animales que se *ven* como gente, el autor asume ya una perspectiva humana: la suya. Según esta perspectiva, el animal que se ve gente es animal, no gente. El perspectivista debería decir más bien: *Los* seres que nosotros vemos *como* animales se ven a sí mismos *como* gente. Esto parece una solución pero no lo es: ¿a cuáles seres se refiere la expresión "los seres"? ¿A los animales, a la gente o a algunos otros seres no identificados en la teoría? Los hilos con los cuales Viveiros de Castro intenta tejer el tejido del perspectivismo se enredan antes del acto de tejer" (Jacorzynski, 2015: 112).

Tal vez una de las nociones problemáticas del perspectivismo es que parece estar anclado a la actividad única del chamán, figura que exhibe en extremo la capacidad de entrar en el mencionado juego de las perspectivas con otros seres diversos con quienes mantiene relaciones de diferente índole. Aunque el chamán es un personaje emblemático en las sociedades amazónicas –aunque no sólo en ellas–, ¿qué pasa con la 'gente común', que no es chamán? Probablemente, no está de más preguntarse si, en realidad, son las capacidades mágicas de los chamanes lo que los perspectivistas han estimado una ontología diferente.

Dejando de lado esto, conviene citar una última reflexión que hace Jacorzynski de las ideas perspectivistas de Viveiros de Castro:

> Es sorprendente descubrir en el perspectivismo amerindio, entronizado por el autor como una alternativa que trasciende el pensamiento occidental, los ecos no tan distantes de Aristóteles y Leibniz. El viejo problema llamado en la metafísica *principium identitatis indiscernibilum* se resuelve a la luz de la tradición aristotélica-leibniziana: lo que marca la diferencia entre las sustancias no es el espíritu o la forma humana (ésta es la que compartimos con los demás humanos) sino la materia, nuestro cuerpo que nos separa y diferencia de los demás. En última instancia, resulta que los amazónicos son tan aristotélicos como algunos de los "occidentales". Pero por esto es precisamente que Viveiros de Castro ha de negar a los indios, salvo los idealice en un solo indio platónico: "la posición indígena" es *perspectivista* y no puede ser otra. Los occidentales son *cartesianos* y no pueden ser otros […] Pero mientras que los indios no pueden cambiar su perspectiva, *nosotros*, los latinoamericanos, sí nos atrevemos a hacerlo (Jacorsynski, 2015: 123).

Volvemos a ver la crítica a los usos generalizantes de categorías que no podemos seguir englobando como cuestiones homogéneas, pero también se descubren visos etnocéntricos en las formas de tratar unas y otras ontologías.

Por otro lado, la defensa que ha hecho Gabriel Espinosa (2015) de la teoría de la cosmovisión de López Austin, incluye un aspecto relevante que ya se había mencionado al principio de este apartado, y es la idea de concebir una o múltiples realidades. Según este autor, lo que subyace al debate entre perspectivismo y cosmovisión es un problema de fondo, marcado por una cuestión ontológica y epistemológica que hae chocar las posiciones de los diferentes investigadores, ya sean materialistas o idealistas (Espinosa, 2015). Así lo expresa el autor mencionado:

> La teoría de la cosmovisión que aquí defiendo, su metodología y técnicas, así como su producto académico concreto (la propuesta de una cosmovisión mesoamericana específica), parten de una base filosófica materialista. Desde luego hay enfoques muy diferentes de quienes también parten de un concepto de cosmovisión, pero muchos impulsores del concepto coincidimos en un aspecto muy básico y sencillo: *existe una sola realidad material*. Los puntos de vista sobre ella pueden ser muy diversos. Las culturas se desenvuelven todas en la misma gran realidad, pero tienen su propia percepción de ella. No se trata de una postura especialmente "dura". Se trata del aspecto más elemental del materialismo. Por lo mismo, hablar de *muchas realidades*, mundos paralelos o alternos, *realidades distintas para culturas distintas*, es también la forma más elemental del idealismo (Espinosa, 2015: 127-128).

Las posturas son claras y no es posible desglosar cada una de las ideas que entran en juego en las recientes discusiones académicas sobre el tema. La tarea pendiente es grande, puesto que la etnografía mexicana enfocada a los pueblos indígenas es vasta, y las querellas científicas deberán seguir en pos del crecimiento de las diversas disciplinas en cuestión.

Considerando que el debate apuntado de forma breve en estas líneas está lejos de acabarse, mi propuesta es que una opción legítima para emprender una investigación antropológica en pueblos de tradición mesoamericana, es tomar en serio ambas posturas de manera crítica –tanto la de las ontologías, que engloba al perspectivismo, como la de la cosmovisión mesoamericana–, teniendo siempre en cuenta el contexto histórico y actual del propio campo de investigación. Si bien las ventajas que proporcionan los enfoques de la antropología de las ontologías, o antropología de la naturaleza —como también se le ha nombrado— radica en advertir la diversidad de marcos de referencia existentes con respecto a las concepciones locales sobre el mundo y, a la par, discernir a profundidad éstas en un

contexto específico y particular, los beneficios de tomar en cuenta una unidad de pensamiento que refiere una cosmovisión como hecho histórico acaecido en una región tan amplia, permite justamente contextualizar la información obtenida en campo para observar cómo ésta forma parte de procesos históricos de duración variable, y advertir entonces su devenir en el tiempo y en el espacio.

En este sentido, cabe insertar aquí un paréntesis acerca del proceder metodológico que se ha escogido seguir, ya que, tomando en cuenta la gran cantidad de literatura existente, bien se podría construir con ella un modelo teórico cerrado para probarlo en el campo, tanto desde el enfoque de las llamadas ontologías indígenas o el de la cosmovisión y su núcleo duro, o bien desde el perspectivismo, la antropología simbólica o alguna otra corriente antropológica que se quiera. Sin embargo, se considera que ejecutar la investigación así conlleva más desventajas que ventajas, pues se corre el riesgo de estirar los datos obtenidos en campo para que encajen en ese marco teórico ya establecido y definido, sin que realmente la información recabada sobre el terreno apunte en esa dirección. Optar, en cambio, por dejar que la propia información recogida en las localidades adquiera, en cierto momento de la investigación, un camino que conduzca a vislumbrar semejanzas y diferencias con conceptos y teorías ya analizadas, podría ser más adecuado para ubicar, en su justa dimensión, los datos acopiados en campo que, incluso, podrían por sí mismos desencadenar en exégesis locales que den cuenta de teorías propias sobre algún tema en cuestión. El meollo del asunto sería ver la forma de que la complejidad de la realidad que se quiere aprender y aprehender no se diluya en el momento de modelarla o teorizarla, lo cual suena ciertamente complicado. Cabe aclarar que, de ninguna manera, se está afirmando que "no hay que leer nada" antes de ir a campo a investigar; por el contrario, entre más acercamientos teóricos, epistemológicos y metodológicos se revisen, el posible panorama investigativo se amplía ventajosamente, ya

que genera muchos más puntos de enlace entre diferentes perspectivas, lo que permite entonces al investigador tratar de tejer, de acuerdo con su propio instinto de investigación y facultad de reflexión ante diversas situaciones, enunciados coherentes capaces de explicar realidades. Como ha concluido López Austin (2015a: 50), "el estudio global de una tradición cultural es tan complejo que no creo conveniente abordarlo desde una sola disciplina. La intercomunicación de la ciencia es más necesaria cada día; afortunadamente, también cada día es más factible". Por tal motivo, es fundamental basarse en los discursos —en la propia lengua— y en las prácticas locales, sin demeritar, en absoluto, los avances en la fabricación de los diálogos transculturales necesarios "de quien construye puentes de comprensión entre dos otredades culturales (la estudiada y la propia); puentes que permiten avanzar desde una orilla hacia la percepción de la otra" (López Austin, 2013: 32).

De esta manera, se considera pertinente en este trabajo considerar las pautas que sobre el terreno pueden ligar las concepciones de un grupo humano con otro, ya que al igual que ha hecho notar recientemente Catharine Good:

> Como estrategia general con respecto al problema del área cultural, damos mayor peso a los ámbitos que son de gran interés para la gente con quienes trabajamos en el campo, hecho que confirman otros etnógrafos; estos son sus relaciones con entes sobrenaturales, el mundo natural personificado y las continuidades históricas para asegurar la productividad económica y la reproducción cultural" (Good, 2015: 156).

Sin embargo, antes de brindar un panorama básico acerca de algunos de estos temas entre pueblos de tradición mesoamericana, es preciso definir ciertos conceptos que se manejan a lo largo de esta investigación, y que serán relevantes para el desarrollo de los subsecuentes capítulos.

La percepción del ambiente

Desde la definición de ecología –*oekologie*– que propuso Hernst H. Haeckel en 1869, la cual se planteó como "el estudio de las relaciones de un organismo con su ambiente inorgánico u orgánico" (Margalef, 1989: 1), se ha pretendido abordar el estudio de este *ambiente* como algo separado del organismo, o si se quiere, algo *externo* a él. Se han considerado, desde entonces, dos grandes cajones que componen a este ambiente, los cuales corresponden al contenedor de los elementos abióticos (inorgánicos) y al contenedor de los elementos bióticos (orgánicos). El primero incluye a todo lo que no está vivo, y el segundo a todo lo que sí lo está. En teoría, estudiando las relaciones internas de los elementos de un cajón con las del otro cajón, es posible dar cuenta del funcionamiento de los ecosistemas. A su vez, este juego entre los conceptos de *interno* y *externo* ha sido explorado ampliamente para establecer límites en ambientes determinados, además de que refleja los supuestos teóricos con los cuales un investigador puede mirar desde afuera el ambiente para estudiarlo. Sin embargo, Behncke (2003: XVIII) –en su prefacio a *El árbol del conocimiento*, de Maturana y Varela (2003)– afirma clara y sencillamente que esto "es precisamente la trampa". De acuerdo con este autor, no es posible demostrar la existencia de la naturaleza [ambiente] ni su constitución independientemente de la experiencia perceptual de un ser vivo, por lo que no es posible que un hipotético observador-investigador asevere que "sus conocimientos sobre el ambiente serán independientes de sus propias experiencias perceptuales con las que experimenta perceptualmente tal ambiente […] Los seres humanos no tienen, por tanto, acceso a su propio campo cognoscitivo desde 'fuera' de ese campo" (*ibídem*.).

De esto se desprende una consideración importante, que es la impertinencia de analizar el ambiente como algo que está afuera, en la parte exterior, del organismo. Este es el enfoque de muchas corrientes de pensamiento actuales. Sin embargo, investigadores de distintas ramas del conocimiento han procedido a estudiar variados temas tomando en cuenta la unidad organismo-ambiente. Algunos han transitado entre cuestiones de índole biológica a materias de carácter antropológico, como el multicitado Gregory Bateson (1998 [1972]), quien ha sido retomado de manera trascendente por Tim Ingold (2000) y otros antropólogos. Las importantes ideas desarrolladas por Bateson (2002 [1979]) para varios campos académicos, junto con la aproximación ecológica a la percepción visual proveniente de la psicología, en particular de James Gibson (1986 [1979]), le permitieron a Ingold (2000) entender las interacciones humanas con el ambiente, a partir de su propio trabajo etnográfico entre los Cree del noreste de Canadá. Así, aunque una revisión amplia de la obra de estos autores rebasa por mucho los objetivos de este trabajo, sí se incluirán algunos de sus apuntes que influyen en mayor medida esta investigación. Para tal efecto, tomemos en conjunto la percepción y el ambiente.

En el primer capítulo de su libro *The ecological approach to visual perception*, Gibson (1986), delimita su objeto de estudio y define en muy pocas palabras el ambiente. Gibson dice que el ambiente consiste en los alrededores de aquellos organismos que perciben y tienen conducta. Por lo tanto, excluye de ésto a las plantas porque, desde su punto de vista, "carecen de órganos y músculos de los sentidos, no son animadas, no se mueven, no tienen conducta, carecen de sistema nervioso y no tienen sensaciones" (Gibson 1986: 7). Aunque el autor menciona que el mundo puede describirse a diferentes niveles, escoge lo que según él maneja la psicología, que es la diferencia entre animado e inanimado, mienras que la biología lo hace entre vivos y no vivos. Sin detenerse en la discusión que puede hacerse con respecto

a la exclusión de seres que hace Gibson, lo importante de su teoría es que considera a los animales y al ambiente como algo inseparabe, pues cada término implica el otro. Es decir, que ningún animal puede existir sin un ambiente rodeándolo. Igualmente, un ambiente implica un animal, o por lo menos un organismo, para ser rodeado (Gibson, 1986: 8). El autor aclara una diferencia con la forma en que estudia este hecho la física, ya que para ella no existe el mutualismo entre el animal y el ambiente, y sigue siendo concebido como una parte y como un objeto (*ibídem*.).

Ingold (2000) aprovecha este telón de fondo para asumir que la percepción no es un proceso cerebral de una mente en un cuerpo, sino del movimiento de todo el organismo en el ambiente; a la vez, retoma la idea de Bateson acerca de que la mente no está limitada por el cuerpo, y que su actividad de procesamiento se da como un desplegado de todo el sistema de relaciones constituido por la implicación multisensorial del perceptor en su propio ambiente (Ingold, 2000: 18). De esta manera, llega a tres conclusiones acerca de la 'naturaleza' del ambiente, de forma que para definirlo menciona que: a) el ambiente es un término relativo, pues depende del organismo que lo perciba; b) el ambiente nunca está completo, pues siempre se encuentra en permanente construcción, lo cual también aplica para los organismos. De esta manera, organismo y ambiente son una totalidad, una unidad indisoluble que, por lo mismo, existe como un proceso –de crecimiento y desarrollo– en tiempo real. El tercer aspecto que maneja el autor es producto de los dos anteriores, y radica en que: c) el ambiente es fundamentalmente histórico, de manera que lo moldeamos y nos moldea, debido a que "nace de forma continua en el proceso de nuestras vidas" (Ingold, 2000: 20). Para ilustrar lo anterior, se mostrará un esquema que incluye el autor mencionado para explicar las diferencias entre la froma de crear conocimiento entre las sociedades 'occidentales' y los grupos humanos cazadores-recolectores (ver figura 4).

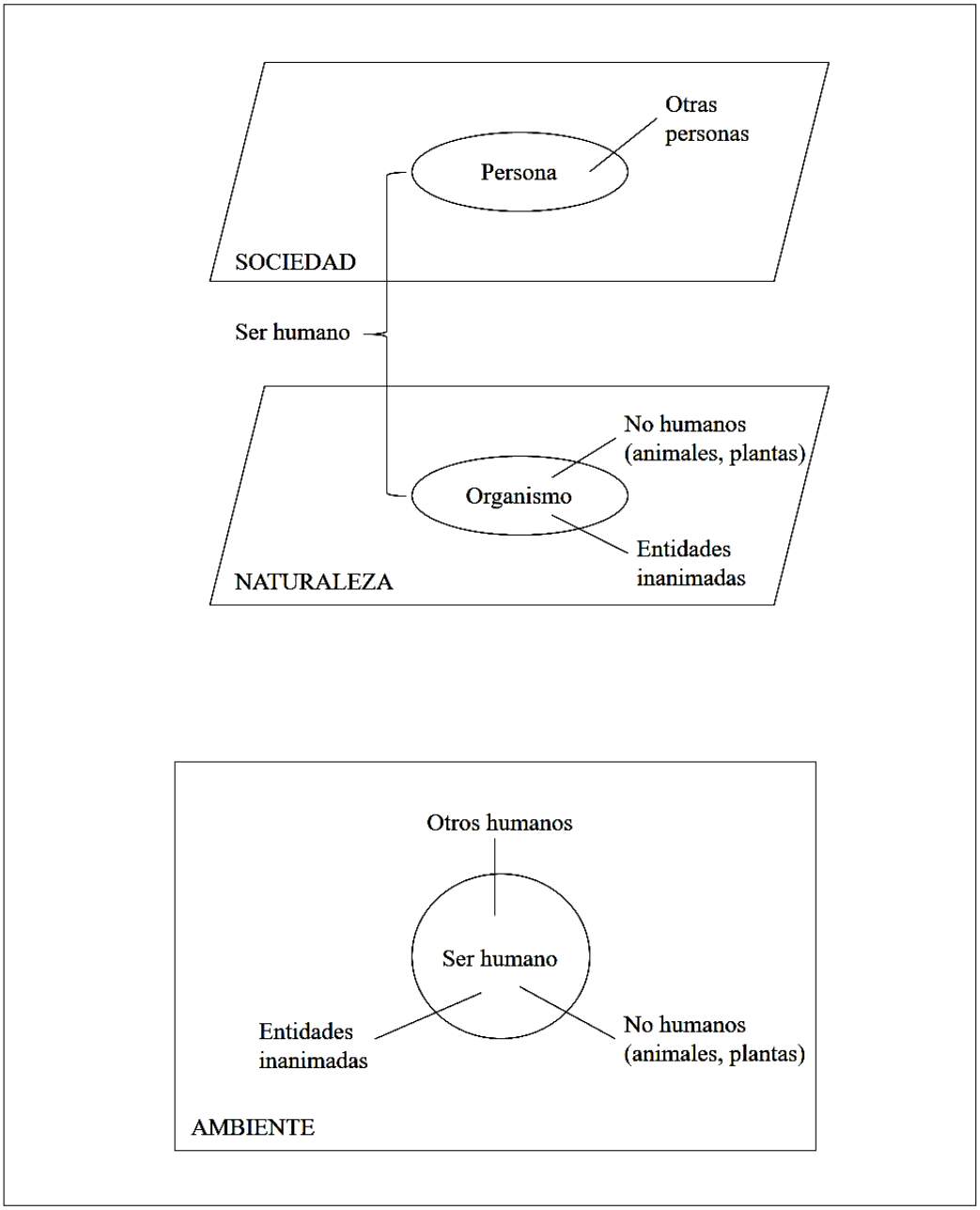

Figura 4. Economías del conocimiento según Occidente (arriba) y los cazadores-recolectores (abajo), de acuerdo con Ingold (2000). Nótese en el esquema de arriba, la existencia de dos partes del mundo, la natural y la social. Abajo, sólo uno con 'organismos-personas'. Modificado de Ingold (2000: 46), figura 3.2.

Aunque me parece demasiado generalizante el esquema que propone Ingold en cuanto a ubicar a "Occidente" por un lado, y por otro totalmente distinto a los "cazadores-recolectores", comparto sus ideas básicas sobre la manera de pensar el ambiente, de forma relacional entre éste y el sujeto que lo percibe. Me parece que considerar al organismo, e incluso la vida, no como una entidad individual sino como un proceso (Ingold, 1986) es un buen marco teórico que permite acercarse adecuadamente al estudio del entorno. Como lo resume Ingold (2011) al citar una idea de John Dewey (1976), el ambiente "ha seguido desarrollándose con el organismo, pero nos inclinamos a verlo como algo que había estado ahí desde el comienzo, de modo que el problema ha sido para que el organismo se acomode a ese conjunto de ambientes dados" (Ingold, 2011: 112). Habría que pensar, más bien, en una relación coevolutiva entre ambiente y organismo.

Además, no podría afiliarme a la noción de que los pueblos de tradición mesoamericana que viven hoy día mantienen una "economía del conocimiento" equivalente totalmente a la de los "cazadores-recolectores" que muestra el autor de *The perception of the environment*, debido a que pienso que en el México indígena actual existiría más bien una imbricación de ambas conceptualizaciones, causada por diversos factores, entre los que se erige, de manera trascendental, el histórico. Las relaciones que los pueblos indígenas han tenido a lo largo de los siglos con otros pueblos, tanto dentro de lo que concebimos como Mesoamérica como fuera de dicha región, así como el contacto que vivieron con nuevas formas de pensamiento a partir de la conquista y el régimen colonial –sin mencionar ya los vínculos con el estado nación, la modernización y la globalización–, me impediría clasificar o situar a los pueblos de tradición mesoamericana en un esquema como el anterior, el cual no podría ser otra cosa que un cuadro reduccionista de su propia historia.

El mundo, la vida y el humano

Ciertamente, es un hecho que entre los pueblos de tradición mesoamericana puede vislumbrarse una concepción general sobre la naturaleza del mundo, considerándolo como un ente que tiene vida y que es personificado a partir de múltiples identidades:

> En las culturas en Mesoamérica sobresale una conceptualización particular del mundo natural como un ser vivo, que establece íntimas relaciones de intercambio y dependencia mutua con el mundo social, humano. Esta interdependencia se expresa en la intensa vida ritual que teje conexiones entre una infinidad de poderes sobrenaturales, naturales y humanos (Good, 2015: 156).

Esta conceptualización es la base para que toda la diversidad de seres existentes en el mundo pueda relacionarse. No es un asunto menor, ya que dicho señalamiento conlleva un marco de referencia que, al situar a diferentes seres en un conjunto que prioriza una cierta noción de vida, resulta que, incluso transitoriamente, un ente se encuentre en un determinado momento en un nivel cosmológico adecuado para establecer una relación particular con otro. Lo que entonces figura como un problema trascendental para abordar el estudio de este tema es poder definir de alguna manera dicha noción de vida, sus alcances y limitaciones, así como sus funciones y rasgos específicos.

En este sentido, es totalmente válido pensar que un enfoque teórico apropiado para abordar el problema en cuestión es el que ofrece la etnobiología, que en términos generales es "esencialmente el estudio del conocimiento y de las conceptuaciones desarrolladas por cualquier sociedad respecto de la biología" (Posey, 1986: 15), es decir, respecto de la vida. En México, las definiciones del campo de estudio de la etnobiología han sido bastante prolíficas desde sus inicios en cuanto a considerar y vincular aspectos que en otras geografías

no parecían haber sido explicitados. Por ejemplo, en el trabajo pionero de Manuel Maldonado Koerdell se dice que:

> La Etnobiología es una ciencia de particularidades, histórica en su método, que aspira a un conocimiento más íntimo del problema de la explotación de la naturaleza por los grupos humanos y a destacar la significación cultural de plantas y animales. En consecuencia los etnobiólogos deben identificar, describir y clasificar los organismos que tengan o hayan tenido un valor cultural para un grupo humano, conocer su distribución y relaciones ecológicas con el grupo del caso, precisar ese valor y modos de utilización, fijándolo en el complejo cultural correspondiente, describir la secuela histórica de su conocimiento y uso y abstenerse de formular conclusiones o leyes que no interesan a la Antropología (Maldonado, 1940: 201-202).

Maldonado hace hincapié en advertir las interacciones entre los seres vivos y en la importancia de tomar en cuenta los contextos culturales específicos, relacionados con sus propios espacios y momentos históricos, por lo que este autor marca de manera significativa una tradición de investigación en México que se caracteriza por retomar las ricas fuentes históricas y arqueológicas en cuanto al conocimiento y manejo de los seres vivos (Santos-Fita *et al*., 2012). Algunos de estos aspectos han originado que, mediante el acercamiento etnobiológico, las ciencias naturales y ciencias sociales hayan convergido en la consideración de que los saberes generados por los grupos indígenas son fundamentales, por lo que una preocupación constante entre varios investigadores ha sido establecer un diálogo con aquellos conocimientos producidos por la ciencia moderna, originada a partir de la academia. Es así que diversos autores han hecho referencia a estos conocimientos de diferentes maneras: saberes indígenas, saberes campesinos, conocimientos tradicionales, saberes locales,

sistemas de saberes y muchos otros (Muchavisoy y Narciso, 1997; Toledo, 2002; Gómez-Espinoza y Gómez-González, 2006; González, 2008; Argueta, 2011; Leff, 2011).

Sin embargo, el enfoque utilitario que ha permeado durante muchos años los estudios etnobiológicos, ha encaminado a esta disciplina a perder de vista uno de sus mayores temas y objetivos de estudio, que es justamente la noción de vida que tienen los grupos humanos. En dicho orden de ideas, algunos antropólogos han percibido la ausencia de trabajos etnobiológicos que profundicen en las nociones locales existentes sobre lo que se considera que está vivo y lo que no lo está, así como las ideas que determinan una distinción de tal tipo, como critica Perig Pitrou:

> Cuando se aborda este tema de la distinción entre viviente y no viviente, nos enfrentamos con cuestiones que paradójicamente la etnobiología no ha estudiado con precisión. Pese al interés que esta disciplina muestra por el estudio detallado de las taxonomías populares, la impresión que subsiste es la de que no se ha mostrado del todo atenta a cómo se efectúan las primeras clasificaciones del mundo. Es éste un problema crucial para la antropología. Lo que está aquí en juego no es solamente entender mejor cómo el pensamiento indígena organiza y clasifica la discontinuidad, sino también explicar el fundamento de las primeras categorizaciones: ¿qué es lo que hace que un animal se distinga de una planta? O, al contrario, ¿cómo explicar que aparezcan integrados en la misma categoría? Y, en particular, ¿según qué lógicas se efectúa la primer gran división entre ser vivo y no vivo? A pesar de su gran desarrollo a finales del siglo XX, la etnobiología no parece haber ayudado a entender mejor la especificidad cultural que encierra esta conceptualización de la vida. Pese a su nombre (que contiene el morfema *bio*- "vida") y a la riqueza de las informaciones que prodiga, se ha interesado más por el problema de la categorización que por la concepción indígena de la vida (Pitrou, 2011a: 29).

Si se revisa la bibliografía al respecto, la crítica es relativamente válida. Eso no significa, por supuesto, que no haya estudios en los que el tema salga a relucir o en los que se proporcionen datos sumamente relevantes para ser tomados en cuenta. Una de las ventajas de considerar el enfoque etnobiológico, es justamente poder centrar la atención en todas las implicaciones culturales que rodean a un organismo en determinado lugar, de tal forma que se puedan advertir las relaciones de éste con otros organismos, con otros fenómenos u objetos y su participación en diversos procesos. El reto podría ser entonces analizar de qué manera dichas implicaciones muestran series análogas o discontinuas de relaciones entre diferentes entes, o bien determinan la factibilidad, el carácter y alcance de un conjunto de procesos. Además, los estudios etnobiológicos en el país tendrían que apuntalar de manera más articulada y coherente la rica cantidad de narraciones mitológicas, así como la diversidad de sistemas rituales, que permanecen en los pueblos indígenas de México, sin dejar de lado la pertenencia de muchos de ellos a una tradición como la mesoamericana, llevando más allá los alcances de esta disciplina.

Por otra parte, un estudio que pretenda analizar los conceptos locales de determinado grupo humano sobre su entorno, puede encontrar en la literatura antropológica de los últimos años, marcos de referencia útiles para abrir el panorama de investigación. En este sentido, Kaj Århem sugiere el concepto de "ecocosmología" para designar estos modelos integrales de conectividad entre los humanos y la naturaleza, con base en las ideas de Croll y Parkin (1992). En su estudio, Århem relaciona los conceptos de "animismo" y "totemismo" con el de "ecocosmología" a partir de su trabajo en la Amazonía, sin embargo, critica la separación analítica de estos dos sistemas, como lo hace Descola (1992), debido a que tienen en común la propiedad fundamental de suponer dicha relación de contigüidad entre naturaleza y sociedad, en la que se integran conocimientos prácticos y valores morales (Århem, 2001:

215). Con relación a este orden de ideas, Egleé Zent (2013: 4) utiliza el concepto de "ecogonía" para describir el conocimiento de las causas que originan las distintas formas en que las culturas interactúan con su ambiente biótico y abiótico, es decir, las raíces que forman la base de las diferentes interacciones entre un grupo humano y su entorno. Su principal meta es intentar comprender las distintas interrelaciones causales (ideológicas, materiales, económicas, sociales, espirituales) subyacentes para generar y explicar las diversas articulaciones y dinámicas de la gente con otros entes y su ambiente. Zent da un peso mayor al origen de las relaciones de una sociedad con su entorno para explicar la concepción de su patrimonio biocultural a partir de sus propias categorías. Esta noción considera que para los pueblos amerindios existe una sola esfera de vida, indivisible, donde todas las entidades se encuentran. Los conceptos de "organismo" y "ambiente" no son dos "cosas" separadas, sino una totalidad inseparable, un sistema de desarrollo, un proceso en crecimiento, una "ecogonía" (Zent, 2013: 5). Esta autora pone énfasis en los mitos de origen y en los rituales Jotï (pueblo amazónico) para sustentar sus actuales modos de vida y su ética en torno a las prácticas que llevan a cabo en el ambiente en el que se desarrollan. Esto pone de manifiesto implicaciones epistemológicas importantes en las maneras en que los Jotï construyen su visión del mundo y generan sus prácticas culturales.

Por otro lado, Stuart Kirsch (2006) caracteriza, a partir de su trabajo en Nueva Guinea, lo que llama "modos indígenas de análisis del ambiente". Esta interesante propuesta combina diferentes conceptos desarrollados principalmente por antropólogos que han trabajado con grupos amazónicos, como el animismo (Descola, 1992), la agencia o agentividad (Bird-David, 1999; Ingold, 2000), el totemismo (Lévi-Strauss, 1963), y el perspectivismo (Viveiros de Castro, 1998), que Kirsch encuentra sumamente entrelazados en Melanesia. El análisis indígena que él propone para el área de sus estudios se basa en las prácticas mágicas. A partir

del discurso o palabra mágica se muestra lo que normalmente está oculto, como una forma de revelación. Esta forma de habla o discurso se constituye como un vehículo para expresar deseos y, a su vez, originar situaciones favorables o desfavorables para el humano: es un método de creación. Destaca la consideración de que los animales y la gente comparten un sólo lenguaje y existe una comunicación en ambos sentidos entre los diferentes seres con los que el humano comparte el medio, ya sea en la vida cotidiana o en los sueños, pero como una forma de revelación: "estas formas mágicas de revelación constituyen un modo indígena de análisis del ambiente" (Kirsch, 2006: 63).

A partir de las interacciones con el otro, el ser humano está capacitado para ver el pasado y conocer el futuro, es decir que la adivinación cobra sentido sólo en la interconexión entre los diversos entes del mundo. Para los Yonggom (pueblo de Melanesia), es fundamental la asociación entre los sonidos de la naturaleza y los mismos nombres de las cosas, o sea que la forma en que este pueblo nombra a los diferentes elementos de su entorno expresa las cualidades únicas y productivas de tal cosa, lo que los posibilita para interactuar con ellos a partir del conocimiento de sus nombres verdaderos. Existen, pues, nombres que denotan y hacen real un acontecimiento a partir de un "lenguaje encantado" (Kirsch, 2006: 69). En otras palabras, la gente es capaz de modificar acciones o resultados mediante la magia, a partir del nombre secreto de las cosas.

Los enfoques teóricos mostrados en estas líneas pueden ser útiles para analizar la dinámica de las relaciones que los seres humanos mantienen con su entorno, plagado éste de diversidad de seres con múltiples características, funciones, intenciones y espacios habitados. Dichas relaciones pueden ser comprendidas de mejor manera averiguando, en conjunto con los saberes y narraciones sobre los entes del entorno, lo que hacen las personas en éste, es decir, las acciones o prácticas que llevan a cabo en los diferentes espacios que constituyen

articuladamente el ambiente en el que viven. Para contextualizar lo expuesto anteriormente, a continuación se ofrecerán algunas breves consideraciones sobre las nociones acerca de lo vivo y del ser humano como parte sustancial e interactuante de este amplio conjunto, a partir de información proveniente del ámbito mesoamericano. Se sostiene la idea de que abordar el tema desde una perspectiva mesoamericanista provee de un sustrato histórico-cultural adecuado para entender los caminos que ha transitado el pueblo tojolabal al respecto.

Los alcances de la vida

Como se señaló al principio de este capítulo, una de las nociones que atraviesa de manera transversal la forma en que es concebido el universo entre los pueblos de tradición mesoamericana, es justamente la consideración del mundo como un ser vivo. Tanto en las diversas etnografías como en muchos documentos coloniales elaborados en territorio mesoamericano, es posible encontrar información rica que da cuenta de esta concepción. Un ejemplo clásico es el de la *Teogonía e historia de los mexicanos*, en la que se narra cómo fue creado el mundo desde la perspectiva de los antiguos nahuas, ya que los dioses primero tuvieron hijos, después éstos crearon el fuego, a la primer pareja de humanos, el tiempo "y luego criaron los cielos, allende del treceno, e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra" (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1965: 25). Después se agrega que "estando todos cuatro dioses juntos, hicieron del peje Cipactli la tierra, a la cual dijeron Tlaltecutli, y píntalo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él" (*íbid*.: 26). Es transparente la conceptualización de la tierra como un ser vivo, y a la vez personificada. También es conocido el pasaje donde se aclara el desmembramiento de la tierra-lagarto:

> Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos. Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel, la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas (*Historia de México*, 1965: 108).

Del cuerpo de este animal, pues, se originaron tanto la vegetación como los elementos hidrológicos y geográficos del paisaje. En la mitología de los pueblos contemporáneos es posible advertir nociones similares, como se verá posteriormente entre los *teenek* o huastecos. Antes, es pertinente apuntar una reflexión respecto a la manera en que se ha concebido la personificación del ambiente.

Una de las vías que se han utilizado para aproximarse a este tema es mediante la consideración de que diferentes fenómenos, seres y objetos del mundo son antropomorfizados desde el pensamiento indígena (González, 2001; Morales, 2010; Florescano, 2017), lo cual se ha tratado también desde una perspectiva lingüística (Lenkersdorf, 2002 y 2004; Herrera, 2004). No obstante, se debe tener mucho cuidado al utilizar argumentos lingüísticos para explicar la cosmología y el pensamiento de un pueblo. De esta manera, es común encontrar estudios respecto a la forma en que se describen, en diferentes lenguas, las partes de un árbol, nombrando a las ramas como sus brazos, a los frutos como sus ojos o su rostro, al tronco como su cuerpo, y a las raíces como sus pies o uñas, entre otras porciones; lo mismo puede decirse de las partes que componen una casa, ya que la entrada es denominada su boca, las ventanas sus ojos, el techo su cabeza, etcétera.

Esto no es único de los grupos indígenas de tradición mesoamericana, ni de pueblos indígenas en general, ya que lo podemos encontrar en lenguas como el español o el alemán, pues en muchas ocasiones también es el cuerpo humano el que se utiliza como referente para nombrar ciertas partes del entorno y de muchos objetos. Así, en el caso del español, se puede referir a la base de un cerro o de un árbol como sus pies, como es notorio en frases del tipo "al pie del cerro" o "al pie del árbol"; en cuanto a la forma de describir los sostenes de una mesa o de una silla, también se les menciona como sus patas. Incluso, la parte más fuerte y estructural de un árbol es justamente su tronco, que igualmente se refiere al torso del ser humano. En el caso de muchos sistemas métricos del mundo, sucede lo mismo cuando se utilizan medidas como el pie, una brazada, un palmo, o una pulgada, entre otras. Esto, sin embargo, lo único que demuestra es que justamente es el cuerpo del ser humano el que en ciertas ocasiones se utiliza como primera referencia para describir en fracciones todo lo que le rodea, extrapolando sus dimensiones y características a las del objeto tratado por una persona. No obstante, esto no permite demostrar si dichas características en verdad están apuntando a considerar que un objeto u otro "está vivo". La vida, más bien, está marcada por muchas más funciones y características que, entretejidas, son determinantes para que algo se "vivifique".

Así, lo que se quiere aclarar es que la conceptualización humana del mundo no se dá exclusivamente a través del lenguaje natural, del habla, sino que se construye también a partir de lenguajes simbólicos que van más allá de lo verbal, de sistemas de representaciones, lo que produce diferencias entre la información lingüística recogida en campo y aquella de carácter más bien etnográfico. Incluso, en ocasiones los datos lingüísticos y los etnográficos pueden ser contradictorios, según el tema que se esté abordando.

Regresando a la cuestión de la noción de vida y haciendo un breve paréntesis, resulta adecuado tomar en cuenta algunos de los temas que la biología moderna establece, desde su

historia disciplinar y perspectiva, como las características principales que tienen los organismos vivos. Es totalmente cierto que en la misma historia de la biología ha sido realmente problemático el tratar de definir qué es la vida, ya porque el desarrollo experimental y teórico de la biología celular y molecular en las últimas décadas se ha acrecentado y complejizado de forma sustancial, en conjunto con la tarea sumamente difícil que ha significado sintetizar sus conceptos en asociación con aquellos de la teoría evolutiva y sus propios pilares conceptuales, como la selección natural y el concepto de especie. De esta forma, no pocos biólogos a lo largo de este devenir se han cuestionado sobre "¿qué clase de evidencia aceptaríamos como determinativa de la existencia de algo que debamos llamar 'vida'?" (Waddington, 1976: 17). Durante el primer tercio del siglo pasado, varios autores distinguidos coincidían en que:

> Una cosa viviente recoge de su entorno un cierto número de entidades físico-químicas y moléculas relativamente simples (energía lumínica, agua, sales inorgánicas, materiales nutritivos orgánicos sencillos, etc.) y construye con ellas su propia estructura en un proceso en el que se lleva a cabo la síntesis de estructuras moleculares mucho más complejas que aquellas que han sido absorbidas (Waddington, 1976: 17-18).

En este sentido, Jacques Loeb defendía la idea de que la síntesis constante de material específico a partir de compuestos sencillos de carácter no específico es la característica fundamental que diferencia a la materia viviente de la no viviente (Elliot, 2010). A partir de estas ideas, se comenzaron a tratar de descubrir las características propias de la materia viviente, convergiendo años después en la consideración de la célula como unidad viviente básica que congrega una gran cantidad de moléculas sujetas a ciertas regularidades, aunque con el tiempo se criticara dicha idea, arguyendo que una diversidad de organismos como las algas y los hongos mixomicetos no tienen una organización celular desarrollada. Así, queda

definida la célula como un estado particular de la materia, ya que muchos de los procesos metabólicos y fisiológicos son determinados por las proteínas, las cuales sólo se encuentran en entidades biológicas vivas o recientemente muertas (Waddington, 1976: 18-19). A partir de la amplia adecuación de la genética a la teoría de la evolución, surgió una conceptualización de la vida más compleja, como dice el citado autor:

> Un ser viviente no se limita a sintetizar estructuras específicas a partir de moléculas más simples; es un hecho igualmente importante que los vivientes se reproducen y en rigor, cabría decir que su característica más importante es la de participar en el largo proceso de la evolución. La capacidad de reproducirse, es decir, dar nacimiento a una nueva unidad esencialmente similar a la primitiva, requiere no solamente una especificidad en la síntesis, sino la capacidad de transmitir esta especificidad de la unidad inicial a la nueva unidad que es su descendiente. Para que la evolución sea posible se requiere algo más todavía. Es necesario que de vez en cuando tengan lugar cambios en la especificidad de un organismo y que, cuando tales cambios se produzcan, también ellos sean transmitidos a la descendencia (Waddington, 1976:20).

Lo que se quiere resaltar con este sumario, son las ideas subyacentes a que la vida, desde las ciencias biológicas, se ha considerado que comprende una cierta materia que reúne en sí misma multiplicidad de otros tipos de materia diferentes; que se reproduce originando algo similar a ella, y que siempre está sujeta al cambio, es decir, que se transforma. También es importante recalcar que en la actualidad se sabe que existen organismos o asociaciones celulares que no mantienen estrictamente todos estos supuestos sino sólo algunos, como las mencionadas algas y cierto tipo de hongos microscópicos; o como el caso de los virus, que son estructuras no celulares conformadas y englobadas por proteínas, pero que sí contienen material genético y que sí pueden reproducirse aunque no por sí solos, sino mediante una

célula hospedera. Es decir que, en toda la gama de posibilidades en que se da la vida, el asunto no se da hacia un extremo entre dos polos opuestos, sino que pueden existir situaciones medias o, si se quiere ver así, matices.

Si se regresa ahora al tema de este capítulo, sería interesante preguntarse si las nociones de vida según los puntos de vista de los pueblos de tradición mesoamericana tienen que ver con que un ente u objeto determinado tenga una composición estructural particular, lleve a cabo ciertas funciones, tenga la capacidad de reproducirse y esté sujeto al cambio, entre otras cosas, con la suposición de que también todo esto pueda darse de forma transitoria o a diferentes niveles o escalas, jerárquicas o no. Cabe señalar que contemplar los supuestos de la teoría biológica para esto no es, ni cercanamente, con el fin de realizar comparaciones sistemáticas entre sus conceptos y los que se puedan hallar entre los pueblos indígenas, sino que únicamente se colocan en la mesa de análisis como un telón contextual acerca de las ideas que diferentes sociedades actuales, con historias y desarrollos de pensamiento particulares, han mantenido a lo largo del tiempo con respecto a lo que cada una puede o no considerar sobre la vida y lo que está vivo. Tampoco sería irrelevante considerar los supuestos teóricos de la ecología en cuanto a su preocupación por estudiar cómo los organismos vivientes se relacionan e interaccionan con los elementos abióticos del entorno, a partir de los flujos de energía que las especies, poblaciones y comunidades bióticas mantienen con los elementos del paisaje en el que se desarrollan para conformar lo que se conoce como ecosistemas.

Por lo demás, es mejor citar en seguida algunos de los abundantes datos que existen en la literatura etnográfica mesoamericanista sobre las reflexiones planteadas. En el caso de los purépechas, existen trabajos que han vinculado la información lingüística y etnobiológica para apuntar algunas conclusiones sobre la manera local de clasificar cosas animadas o

inanimadas. En este sentido Claudine Chamoreau y Arturo Argueta mencionan que "los resultados concuerdan en que existe una diferencia animado/inanimado marcada a nivel lingüístico, aunque más que una dicotomía, los datos sugieren que en lengua *p'urhé* estas dos categorías forman parte de un *continuum* de marcación" (Chamoreau y Argueta, 2011: 113). Agregan que desde el enfoque etnobiológico, pueden identificarse que algunas de las características más importantes para establecer una posible distinción entre algo animado y algo inanimado se encuentran el crecimiento, la reproducción y la capacidad de movimiento, aunque dejan en claro que otros rasgos que comúnmente no se consideran, en este caso representan parámetros importantes en dicha determinación, como son la "alegría", el "gusto" y el "destino" (*íbidem*.). Cabe destacar una de sus principales conclusiones y perspectivas de estudio al respecto, ya que afirman que "es importante reconsiderar los criterios dicotómicos y de exclusión, privilegiando una perspectiva de continuos, reflejando la existencia de la complejidad, en el análisis de los sistemas de conocimiento, en particular los sistemas taxonómicos" (Chamoreau y Argueta, 2011: 113).

Por otra parte, es relevante considerar la atribución de características especiales a cosas que, desde una tradición de pensamiento cientificista, carecen de vida o no se razonan vivas, con el único fin de complejizar la discusión sobre la noción de vida desde las perspectivas locales. Hay varios ejemplos al respecto, pero solo se mencionarán algunos ya que no se tiene la intención de agotar aquí este tema por demás interesante.

Entre los pipiles centroamericanos, se registró una narración donde se deja ver claramente que en un determinado momento, una piedra o la ceniza tienen características propias de lo que se considera vivo, ya que:

> Cuentan los ancestros. Quien muere asesinado se dirige hacia donde hay un gran fuego que trepida sin cese. Ahí penetran los muertos —los que se dirigen (al fuego) — y se vuelven

ceniza. Al morir quien ha asesinado, también se dirige (al fuego). Y cuentan que la ceniza resucita y habla. La (ceniza) del asesinado dice. "¿Igualmente vendrás tú (a este mismo sitio)? Aquí también expiarás todo lo que hiciste conmigo". Al igual que yo, tú también arderás. Aquí expías todo lo que obraste mientras permanecías en vida. Aquí todo se expía. Los ancestros relatan también. Quienes mueren de enfermedades se marchan hacia donde hay una luz blanquecina. Ahí los ancestros refieren que llega a contarlos una deidad femenina. Al terminar de contarlos, les obsequia una espina de flor a cada uno. Les advierte. "No la desperdicien. A mí misma me la obsequiaron al arribar aquí". Todos marchan en línea recta hacia el lugar donde se halla una piedra, la cual posee boca, ojos, nariz, orejas, dientes. Posee pleno rostro. Salvo que su cabeza es calva. Ahí la piedra te dirá —ya que puede hablar— el camino que habrás de proseguir. Donde está la piedra, hay dos caminos. Uno está íntegramente colmado de flores. Por su sendero se encaminan todos aquellos que han muerto favorablemente. El otro camino —que se halla lleno de espinas— lo transitan todos aquellos que han muerto desfavorablemente. Arriban al gran fuego que trepida hasta volverse ceniza (que habla) (Lara-Martínez y McCallister, 2012: 102).

Se observa que "cosas" que normalmente se podría pensar que no tienen las características de un organismo vivo, en un contexto determinado (en el espacio infraterrestre) sí pueden adquirir algunas de las funciones propias de algo que sí está vivo. Así lo analizan los propios autores:

La narración verifica la existencia de una sustancia inorgánica -la piedra y la ceniza- dotada de vida y de facultades. La piedra posee un rostro definido con rasgos humanos bien diferenciados. Además goza del don supremo del habla como si perteneciera al género *Homo loquens* con un *Logos* inteligible. Igualmente sucede con la ceniza de los muertos, la cual continúa ofreciendo un testimonio hablado de su vida pasada. Esta dádiva de la piedra proviene de sus cualidades vivas que relacionan a los huesos ya la ceniza del cuerpo

> difunto, al igual que a la semilla de las frutas. La piedra representa para la Tierra, lo que la semilla al fruto y el hueso al ser biológico. En esa triple materia dura —piedra, semilla y hueso— se conserva la sustancia vital del organismo fallecido (Lara-Martínez y McCallister, 2012: 102).

En relación con este orden de ideas, en otros casos, los mismos animales son creados a partir de huesos y restos de comida, como lo cuenta un mito akateko:

> Nuestro Padre Dios recogió y juntó los huesos restantes de la comida de sus hermanos, los llevó a su rancho y los sembró, construyó un corral y allí encontró después a los animales […] "Dios sembró a todos los animales que hay en el mundo". Cuando los Antiguos vieron el corral, lo abrieron. Cuando Nuestro Padre Dios llegó otra vez para verlo, solamente quedaba la mitad de los animales. Sí, solamente el caballo, el carnero, el ganado, el marrano, las gallinas, el pato, el chompipe, el perro y la cabra, sólo estos pudo coger Nuestro Padre Dios. Los animales salvajes ya se habían huido al bosque cuando llegó (Siegel y Grollig, 1996: 33-34).

Como semillas vegetales que germinan, los animales surgieron de la tierra, conceptualizada ésta como un organismo que puede reproducir otros seres vivos. Además, se explica la distinción de origen entre los animales domésticos y silvestres. Es interesante vincular el mito akateko con una práctica ritual relacionada con la cacería llevada a cabo en varias comunidades tz'utujiles y kaqchikeles de los alrededores del lago Atitlán en Guatemala, ya que los cazadores depositan en sitios especiales ciertos huesos de los animales cazados con el fin de no ser castigados por el Dueño de los Animales, pero más importante es la creencia en que de estos huesos dicho Dueño puede crear y restituir a los animales (Brown, 2009). La Farge (1994 [1947]: 50) reportó que en la mitología de los chujes se encontraba una entidad que guardaba los huesos de los animales para sembrarlos en la tierra con el fin de que pudieran nacer nuevos animales. Tal relato probablemente era parecido al

que recopiló después Shaw (1972) entre los chujes. En él se habla de Jesucristo cuando era niño y de su relación con sus hermanos mayores que no lo querían y lo molestaban:

> En otra ocasión, ellos se juntaron con sus otros compañeros y tuvieron un gran baile. También comieron otra vez y tiraron los huesos afuera. El muchachito los recogió como siempre, pero había un cierto lugar en donde el muchacho había hecho varios corrales para poner aparte los huesos de venado, de oveja, de pollo, etcétera. Entonces el día llegó cuando él se fue a donde estaba su madre y le dice: "Hay unos huesos que mis hermanos me dieron. Yo los junté porque no tenían nada que comerles, ven a verlos", invitó a su madre, y sus hermanos no sabían nada. Su madre entonces se fue con él y encontraron en los corrales muchos venados, pollos, ovejas, etc. "Ah", dice su madre, "así eres tú. Has hecho milagros con tu inteligencia". "No lo digas a mis hermanos, porque ellos me odian", suplicó el niño. "Está bien", dijo la madre. Y los animales se quedaron allí (Shaw, 1972: 101).

Los pokomames de Chinautla, Guatemala, comparten concepciones similares en relación a este tema:

> A los cerdos había que matarlos, pero los huesos y otras partes que no se comen debían ser arrojadas al chiquero. Lo inexplicable para el chinautleco era que él mataba veinte cerdos cada día pero había solamente unos cuantos en el corral. Pronto se dio cuenta de que de los desechos de huesos formábanse nuevos cerdos. En una ocasión le habló un cerdo como si fuera un ser humano, explicándole que ellos habían estado sufriendo por largo tiempo. El ser sacrificados les producía dolores de cabeza muy fuertes. El cerdo le pidió al chinautleco que no arrojara los huesos de nuevo al corral sino que se los llevara fuera del reino con él, y un día cuando la puerta estaba abierta al medio día como de costumbre, se fue. Los huesos que llevaba se convirtieron en gente de verdad (Reina 1973: 253).

En palabras de Linda A. Brown (2009: 25) "estas creencias se basan en el concepto del 'florecimiento de los muertos', que es uno de los paradigmas culturales más importantes

que ilustran la manera en que la vida ancestral sostiene a las nuevas generaciones, reciclándose sin fin". Es clara la asociación entre el depósito ritual de huesos y la concepción en los mitos de la regeneración animal a partir de la siembra de restos óseos. En el área k'ichee' se conciben a los huesos como semillas que poseen fuerza y vida de forma latente (Carmack, 1981: 352). Aquí se observa la particular característica de la tierra como un ser viviente que puede generar vida de algo que ya no la tenía sino en forma latente.

Sin embargo, otros elementos del entorno parecen recibir también rasgos vitales al ser personificados, en muchas ocasiones, como seres humanos particulares, lo que es posible advertir con relación a componentes del paisaje como ríos, lagos y lagunas, y de forma destacada con los cerros y muchos fenómenos atmosféricos. Para dar cuenta de esto, recurriré a la información recabada por Guy Stresser-Péan entre los *teenek*, ya que muestra, desde una exégesis local, un ejemplo sumamente relevante sobre la forma en que es concebido el entorno en un pueblo indígena. Transcribiré mucho de lo apuntado por el autor ya que es notable la forma de exponer los datos.

> Los huastecos creen distinguir en el rugido de las aguas subterráneas los ecos ahogados de una música que suena familiar: son los dioses del rayo, entregándose apasionadamente a las danzas tradicionales que practicaban ya durante su existencia humana previa. Se escucha el retumbar de los antiguos tambores y la añeja melodía de las flautas, aunados al sonido de las arpas, los violines y las guitarras de tiempos más recientes. El borboteo de las aguas pluviales simboliza el raudal de bebidas embriagantes que corre en abundancia en toda fiesta digna de ese nombre (Stresser-Péan, 2008: 78).

Se ve que los sucesos ecológicos del ambiente son concebidos como relaciones entre seres que controlan justamente procesos de índole pluvial, determinados por los "dueños"

del entorno. Para los huastecos, las deidades del rayo son llamadas *maamlaab* y sus acciones repercuten en la percepción del paisaje que viven los *teenek*:

> Mientras circulan por el cielo, los pequeños dioses Maamlaab gozan de plena juventud y gustan de fanfarronear para demostrar de manera estridente su virilidad. Hacen retumbar el mundo con su vos y blanden en todo momento su arma flamígera. A veces pelean furiosamente entre sí, como se puede ver cuando una serie de relámpagos se entrecruzan de una nube a la otra. La descarga eléctrica es vista como una especie de golpe asestado por estos dioses. Los nubarrones de tormenta, empujados por los vientos alisios provenientes del noreste y por la brisa marina, parecen verse irresistiblemente arrastrados hacia las montañas. Se dice que eso se debe a que los jóvenes dioses masculinos del rayo corren al encuentro del amor. Se apresuran entonces a alcanzar las cimas, donde se halla su morada y donde los esperan sus esposas. Cuando se arremolinan prestamente a la entrada de las cuevas es posible ver el incesante relumbrar del relámpago, símbolo del acto sexual, fuego celeste que penetra las laderas frías y fértiles de la tierra […] "Cuando llega la tormenta, la gran hembra cocodrilo se tumba boca arriba". Las enamoradas a cuyo encuentro corren arrojadamente los pequeños dioses a través de los orificios en las rocas son mujeres sapo; su croar o sus aflautadas notas constituyen un llamado para las lluvias del tiempo de calor. Se supone que las oscuras profundidades de las montañas se convierten entonces en el escenario de grandes orgías: música, danza, embriaguez… todo lo que despierta el amor y hace de esas fiestas nocturnas una suma de los mejores goces del mundo, según la perspectiva indígena […] Habiendo pasado el apogeo de su vida, los dioses del rayo se ven obligados a regresar vertiente abajo. Acompañan así las aguas que siguen estando a su cargo; salen a la superficie por las fuentes vauclusianas que brotan al pie de las montañas y retornan lentamente al océano oriental. Para entonces han cambiado tanto que reciben otro nombre; los Otsel, "los degenerados", viejos dioses borrachos y decrépitos que avanzan con la cabeza agachada sobre la superficie de los ríos y los

> riachuelos. Se dice que les gusta descansar sobre ciertas plantas de su predilección, sobre todo las epífitas, cuyas hojas atesoran a menudo pequeñas cantidades de agua de lluvia. Junto con la virilidad juvenil perdieron el fulgor de sus armas, ya sólo les queda un brillo trémulo. Su voz se ha tornado aguda y quejumbrosa "como los gritos de los niños". Cuando el perezoso fluir de los ríos de la planicie los haya llevado hasta el océano de los orígenes, habrán alcanzado su punto máximo de decrepitud: el sueño de la embriaguez se apoderará entonces de ellos, cual muerte momentánea, permitiéndoles renacer, recobrar la juventud y la fuerza necesarias para emprender un nuevo ciclo (Stresser-Péan, 2008: 78-79).

Lo que se puede discernir a partir de la interpretación de Stresser-Péan, es justamente la exégesis local *teenek* en cuanto a los procesos que se suceden en el mismo ciclo del agua, es decir, la teoría huasteca del agua. Esta información revela la complejidad de las percepciones e interpretaciones locales sobre el entorno, y muestra, a la vez, que son determinadas por relaciones sociales entre los seres "del otro mundo" y su aparición entre los humanos como entes transitorios, en el sentido propio de su capacidad perenne de transformación. Si se piensa entonces, a los dioses del rayo como el agua misma en sus diferentes procesos, cabe preguntarse si es adecuado denominarlos como "seres sobrenaturales", ya que parecieran ser lo más "naturales" del ambiente.

En otros ejemplos, se pueden vislumbrar las regulaciones ecológicas que este tipo de seres "sobrenaturales" promueven en la sociedad, de manera que se presentan ante los humanos para advertir o castigar comportamientos que atentan contra la vida de dichos existentes. Así, en una narración mixe, se cuenta como un pescador-cazador se encuentra en el monte con unos niños, vestidos con atuendos de la liturgia católica, con quienes mantiene una comunicación:

De esta forma comenzó la plática entre el señor y los chamacos. Pero el señor como que presentía algo que ni él mismo se explicaba qué era, por qué ese temor hacia los chamacos, pues en sus pensamientos se decía él solo: "Yo soy pescador, pues he matado diferentes mojarras en grandes cantidades, y he ido a matar en varios lugares, con atarrayas, anzuelos y hasta con dinamita. Comimos con mi familia las frescas mojarras que yo obtenía, pero ellos no sabían en qué forma lo hacía. He cazado de noche animales como el venado, mazate, tepescuintle, armadillo y jabalí, y lo he hecho por la necesidad de comer carne". A él le vino esa forma de acusarse en el pensamiento porque le desconcertaban los vestidos que los chamacos traían puestos. Los vestidos eran como los que llevan los niños al bautizo, y los dos estaban vestidos en esa forma. Como si le hubieran adivinado el pensamiento, los chamacos le dijeron: —A usted buscamos, señor. Perdónenos que le causemos molestias, pues lo vamos a regresar. El señor les preguntó a dónde lo iban a llevar, y entonces le entró más miedo. Pensaba las cosas que le podían suceder o que esos chamacos fueran diablos. Les pidió entonces que fueran más claros, que le dijeran qué es lo que querían. Contestó uno de ellos, alzando una ensarta de mojarras: —Mira estas mojarras, ¿cómo las ves? Pues había sardinas y mojarras secas, y unas que otras estaban frescas. En la boca unas mojarras tenían anzuelos, y otras señales de heridas punzantes que algunos pescadores les habían hecho al estar pescando. El chamaco siguió diciéndole: —Tú bien sabes qué traigo en la mano, y has matado a estos pobres peces pero en grandes cantidades. No eres el único, pero precisamente a ti te daremos el mensaje. Avisa en el pueblo donde vives que ya no deben seguir matando a las mojarras. Después te irás a otros pueblos con la noticia. El dios del agua está muy enojado porque han acabado a sus hijos con esa dinamita. Y tienen que cumplir, porque si no obedecen se secarán los ríos y los manantiales, y todos los peces morirán. Para que esto no suceda tendrán que sacrificar además gallos colorados en todos los ríos, pozos y manantiales. Principalmente tú tienes que hacer una misa, para que así el dios del agua te perdone lo que has hecho (De la Cruz y Rodríguez, 1985: 29).

Se cita este ejemplo ya que contiene muchos de los aspectos involucrados en las relaciones humanas con este tipo de seres, en tanto que se muestra, por un lado, la transgresión de los pescadores al abusar de su actividad y la reacción de los "dueños" del agua en consecuencia; por otro, la misma idea de la existencia de un dios del agua terrestre y sus enviados personificados en niños, así como la concepción de los peces como los hijos de dicha divinidad. Finalmente, se aclaran las acciones que deben emprender las personas para entablar una relación adecuada, primero en forma de disculpas, y luego a manera de reciprocidad hacia los dueños del agua en forma de sacrificio, para que provean al humano de su alimento.

Para cerrar las reflexiones que se han hecho hasta el momento, conviene citar algunas de las conclusiones a las que ha llegado Perig Pitrou a partir de su trabajo con los mixes de la Sierra Norte de Oaxaca, ya que en él se conjuntan una serie de elementos trascendentales en el estudio de la vida y de lo vivo desde las perspectivas y acciones de una comunidad local de tradición mesoamericana. Si bien el autor mencionado da importancia a que para que un ser viviente se considere como tal, debe de tener ciertas características como el calor o el movimiento, así como algún comportamiento que refleje una intención, se inclina por dar mayor peso a las actividades que dicho ser desempeña, atenuándolas con ciertos matices, pues en sus propias palabras, "si se formula de otro modo, esto viene a significar que la categoría de ser vivo —como la de ser animado— tiene una determinada extensión, la cual no implica necesariamente una total homogeneidad entre todos los tipos de seres que en ella se incluyen" (Pitrou, 2011b: 143). Esto se refleja de manera sustancial cuando se habla, en particular, de ciertos fenómenos atmosféricos o algunos tipos de astros, que realmente no son concebidos de la misma manera que se percibe a entes como plantas, hongos y animales. De acuerdo con Pitrou, es muy común que se considere que el sol, el cerro, la lluvia o el viento

están vivos porque participan en una actividad que produce la vida (*íbidem*.). Su propuesta, entonces, es dejar de llevar el análisis a la búsqueda estrictamente substancialista y promover un enfoque que privilegie las actividades específicas que realizan los entes no humanos, desde tres encuadres articulados, que son la misma ontología local, la sociología de las relaciones entre seres y la complejidad ritual asociada a ellos, debido principalmente a que:

> Estas entidades constituyen las condiciones de posibilidad de la vida, aquellas sin cuya participación "no habría vida, ni crecimiento". En este sentido, se estima —con razón— que la montaña, la tierra, el viento y el sol son seres vivos no porque posean las mismas características que los animales, sino porque su presencia es necesaria para que se produzcan fenómenos vitales tales como el crecimiento. Lo que se tiene en cuenta, pues, no es tanto la experiencia directa de su vitalidad sino los efectos globales que su actividad produce en un mundo sometido a ritmos de generación y crecimiento. El pensamiento indígena se apoya en experimentos más o menos objetivados que prueban su capacidad para elaborar una concepción de la vida que va más allá de la simple localización de características —o propiedades—, puesto que parece remitir igualmente a una teoría de la actividad organizada a un nivel global (Pitrou, 2011b: 143-144).

Las señales del entorno: su interpretación como forma de relación

Entender el orden oculto en el universo, lo desconocido para el ser humano, ha sido una ocupación y una necesidad de todos los grupos humanos a través del tiempo y en distintas geografías (Bloch, 1985: 7; Annus, 2010: 1; Sotelo y Craveri, 2013: 169). La adivinación, como un conjunto diversificado de prácticas y saberes, implica una relación necesaria con otros seres, pertenecientes tanto al mismo ámbito del ser humano como a uno distinto o más allá de él.

Esto es notorio desde su etimología grecolatina, ya que en latín se conocía con el término *divinatio*, "adivinación, el acto o arte de adivinar por conjeturas lo futuro", donde es clara la asociación directa con lo divino, *divinus* "perteneciente a Dios", pero también "celeste, celestial, sobrenatural" (Valbuena, 1826: 244). De acuerdo con Bloch (1985: 13), "a la adivinación se le denomina en Grecia *mantiké techné* o sea el arte de la profecía, en tanto que *mantis*, nombre del adivino, del profeta, de toda persona que predice el porvenir, proviene de la raíz *mainomai*, ser presa del delirio y en particular estar fuera de sí por influjo de la divinidad". Vemos aquí que para los griegos la adivinación incluía la capacidad de alguna persona para establecer un contacto con la divinidad, una relación. Como afirman Sotelo y Craveri (2013: 169-170), "en múltiples tradiciones religiosas se han desarrollado distintos medios para adivinar el futuro; en todos se requiere de un intermediario que, a través de un aprendizaje, transmita la voluntad divina o interprete el orden del universo".

No obstante, es posible afirmar que lo que subyace a toda adivinación es justamente la interpretación de los signos mediante los cuales es expresado un mensaje, un orden, una intención. Por tal motivo, Annus (2010: 1) declara que "el estudio de los signos, portentos observados en el mundo físico y social que indican la voluntad de agentes supernaturales y el curso de eventos futuros, fue sin duda importante en todas las culturas antiguas". El signo adivinatorio proviene del latín *signum*, que a su vez refiere al vocablo griego *sêmeion*, "literalmente, la señal cuya interpretación exigía conocimientos y técnicas por parte del adivino" (Bloch, 1985: 13). Sin embargo, la cantidad y diversidad de estos signos es bastante grande y compleja. Para Sotelo y Craveri (2013: 170), éstos pueden dividirse en (1) signos premonitorios, los cuales presuponen un orden preestablecido en el mundo natural que es factible leer, pero que sólo un experto puede interpretar, por ejemplo la astrología, los

augurios y auspicios; y (2) los signos indagatorios, que presuponen que el futuro es dominado por la voluntad divina, la cual consiente indicar el curso del futuro a través de mensajes.

La complejidad inherente a los tipos de signos y sus manifestaciones, así como al papel que toma el especialista en interpretarlos, ha originado que varios autores consideren distintas formas de adivinación. "Existen, en verdad, dos maneras fundamentales de adivinación que encontramos según la civilización en que una u otra se hayan desarrollado" (Bloch, 1985: 8). Para este autor, una de ellas es la adivinación inspirada, en la que el especialista recibe el influjo divino a través de reglas muy estrictas que varían de acuerdo con la época y el lugar, mientras que la segunda es la adivinación inductiva o basada en señales, que se caracteriza justamente por la interpretación de éstas últimas e implica que la divinidad ha manifestado su voluntad y anunciado el futuro en tal o cual orden de la naturaleza, "y el simbolismo de las señales, a menudo muy complejo, es la incógnita a interpretar que se ofrece al adivino o bien al simple particular" (*íbid.*: 9).

Refiriéndose a los antiguos nahuas, Todorov (2003: 70-71) considera también dos tipos de adivinación: la cíclica y la puntual. La primera estaría dada principalmente por el influjo del calendario, en el que cada fecha tiene una carga distinta y sería una especie de adivinación sistemática ya establecida. Mientras que la segunda tomaría la forma principal del presagio, y en la cual todo acontecimiento que salga de la normalidad, del orden común, será interpretado como anuncio de otro acontecimiento que habrá de ocurrir, por lo que la noción de casualidad no existe.

Enfocándose en las técnicas adivinatorias para el ámbito mesoamericano, López Austin (2004), las clasifica en tres tipos: a) la acción directa, que radica en la sabiduría y poder del adivino, quien interpreta en libros sagrados o a partir de ciertos fenómenos o sucesos aquello que está oculto; b) la construcción del modelo, en donde el adivino crea un escenario propicio

para conocer algo en particular, valiéndose de diferentes elementos, como pueden ser los granos de maíz o de otras plantas; c) el viaje extático, en el cual el adivino, a través de diferentes alteradores de la conciencia, ya sean sustancias o ejercicios, modifica su percepción para ver lo desconocido.

Se quiere destacar, más allá de las diversas taxonomías de la adivinación, que lo subyacente a ésta es la percepción e interpretación de los signos, mediante las cuales se establecen relaciones con diferentes seres, ya sea para descubrir su voluntad o intención, la cual afecta al ser humano y viceversa, o para encontrar el orden, o más bien el flujo de sucesos interconectados que existen en la realidad. Además de ser una herramienta para comprender el cosmos, tanto espacial como temporalmente, la adivinación implica un conocimiento del sistema de relaciones causales que ocurren en el universo, de sus significados ocultos (Sotelo y Craveri, 2013: 171).

Una de las partes fundamentales de la adivinación, entendida como la percepción e interpretación de los signos del universo, puede verse como una especie de lectura y traducción de la realidad, sea cual sea el tipo de signo en cuestión. De esta manera, los especialistas antiguos, llámense adivinos o de cualquier otra forma, "leían" en los códices el destino o la suerte de una persona; "leían" en la sangre la enfermedad que aquejaba a una persona y el provocador de la misma; "leían" en los fenómenos naturales y en el comportamiento de los seres del entorno la ocurrencia de diferentes eventos; "leían" en los sueños los sucesos del mundo oculto, sobrenatural; y "leían" en el agua, el fuego, en semillas, piedras, espejos y otros objetos los signos que reflejaban el papel de algo en el universo (López Austin, 2004). Lo anterior se sigue aplicando entre los grupos indígenas contemporáneos. A su vez, la traducción es necesaria porque el "lenguaje" en el que se presentan los diversos signos no es un lenguaje común, cotidiano, al alcance de cualquier

persona, por lo que "es claro que la interpretación y comunicación de la realidad divina requiere del uso de un lenguaje sagrado, esotérico y, a su vez, divino" (Sotelo y Craveri, 2013: 171); un lenguaje "otro". Es decir que para interpretar correctamente un signo, el adivino debe conocer el "lenguaje" propio en el que está expresado, mientras que para actuar en respuesta al mensaje, debe recurrir también al uso de dicho "lenguaje", hacer una traducción adecuada. Aquí es donde resulta evidente que el tratar de comprender los sistemas adivinatorios sin considerarlos como una forma de relación del humano con otros seres y ámbitos, es impertinente, pues en la manera de percibir las señales, de interpretarlas y de actuar en consecuencia, subyace siempre una interacción con ese "otro".[3]

En este sentido, en muchas culturas del mundo se crearon diversas formas para "leer" los signos de la "naturaleza". Pero ¿qué es la "naturaleza" para los diferentes grupos humanos? En el capítulo anterior se intentó dar una somera respuesta a esta pregunta, tratando de verla en toda su complejidad. Por tal motivo, fue imprescindible analizar cómo es concebido el entorno desde las perspectivas locales y cómo el humano se relaciona con él, para tratar de entender de qué forma funciona un proceso de interpretación de signos y un sistema adivinatorio.

En realidad, en lo que desde la ciencia moderna se concibe como la "naturaleza" (ese entramado cúmulo de componentes e interacciones biológicas, relaciones ecológicas, procesos fisicoquímicos, geológicos, atmosféricos, etc.), los grupos indígenas perciben también mensajes y significados. De acuerdo con Redfield y Villa Rojas (1962: 210):

[3] Léase "otro" como una divinidad, un ser sobrenatural, una enfermedad e incluso un brujo o especialista ritual.

> La conducta de los animales, plantas y fenómenos atmosféricos tienen significados para el ser humano, son signos que las personas mayores pueden interpretar y después explicar a los otros. Desde el punto de vista del nativo, estos fenómenos naturales hacen evidente el rumbo de los dioses, o anuncian al hombre los eventos del futuro que más le conciernen: el advenimiento de la época de lluvias y de secas, o la inminencia de una calamidad.

Estos seres que viven en la "naturaleza" son capaces de enviar mensajes, de emitir signos que corresponden a la otra realidad que el humano no puede percibir, o que no siempre está facultado para entender. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en una crónica de Diego Durán al referirse a la guerra que mantuvieron mexicas y chalcas en el centro de México en la época prehispánica. Estando estos últimos sitiados por los primeros, sucedió el siguiente anuncio funesto:

> Y estando así sobresaltados, tornaron los búhos a cantar y decir *tetec, tetec*, respondía el otro *yollo, yollo,* que quiere decir *cortar, cortar*; *corazones, corazones*. Tornaron a cantar tercera vez, y decía: *quetechpol chichil, quetechpol chichil*, que quiere decir *garganta sangrienta o colorada*, y respondía el otro *chalca, chalca*, que quiere decir los chalcas. Tlacaelel, cuando lo oyó, levantóse de donde estaba y fuese a donde estaba el rey y donde muchos de los mexicanos le oyeron, y dijo: oh mexicanos: mirá como los coclillos o búhos os anuncian victoria: alguna cosa divina mueve aquellos pájaros para que canten aquello, porque no es posible de su motivo salga: alguien le mueve el pico para que nos anuncie la victoria: mandado es, por tanto, oh mexicanos: ánimo y esfuerzo; no perdamos por nuestra flaqueza lo que de arriba se nos promete (Durán, 1995: 198-199).

En este fragmento se encuentran aspectos muy interesantes en torno a la percepción e interpretación del signo. En primer lugar, respecto a la percepción, es claro cómo los sonidos que produjeron los búhos fueron lexicalizados en la lengua náhuatl, por lo que los mexicanos sabían que se encontraban ante un mensaje que les era posible discernir. Es posible afirmar que los mexicas realmente consideraron que las aves les hablaron, dotándolas de esa capacidad de comunicación. Además, la intencionalidad de dicha comunicación es muy notoria: "os anuncian victoria", mientras que el papel de las aves como mensajeros de las deidades no tiene duda: "alguna cosa divina mueve a aquellos pájaros para que canten aquello". Habla la divinidad mediante el ave, y esto no ocurre normalmente: "porque no es posible de su motivo salga: alguien le mueve el pico para que nos anuncie la victoria". A un nivel general, se puede concebir a partir de esta cita que los animales tienen la capacidad de hablar y comunicarle algo al ser humano y que no son considerados animales únicamente, sino mensajeros o vínculos mediante los que otros seres puede comunicarse con las personas. No hay casualidad en estos hechos, sino una intencionalidad. En los términos propiamente nahuas, este hecho formaba parte del complejo sistema conceptual que atañía al *tetzahuitl* (Aguirre, 1992: 54-55; Pastrana, 2014: 238-239).

Una de las implicaciones del *tetzahuitl* nahua en la antigüedad se relacionaba con el pronóstico mismo de las enfermedades, por lo que Aguirre Beltrán consideró incluso que dicho pronóstico era aún más importante que el propio diagnóstico de la enfermedad, añadiendo que:

> El pronóstico, pues, en la cultura indígena, tiene un sentido dinámico desconocido en la cultura occidental; no es irreversible sino dúctil en las manos del médico nativo [...] En el arte de la medicina aborigen, el pronóstico tiene un papel tan fundamental que en lengua náhuatl medicina y agorería se expresan con la misma palabra, *ticiotl*. El médico nativo no

> sólo conoce el arte de curar, sino sobre todo el de pronosticar, es médico y agorero. Si variados son sus instrumentos diagnósticos, más diversas aún son las técnicas del pronóstico. Hemos visto ya cómo el curso de la enfermedad está predeterminado por el calendario augural [...] Además de los augures de calendario hay otros que examinan el agua y en ella ven reflejados los rostros cubiertos son sombra como índices de la ausencia del hado. Hay otros más que anudan cordeles y suponen la curación cuando al estirar los nudos éstos se desatan o la muerte en caso contrario (Aguirre, 1992: 55).

De esta manera, se verá que a lo largo y ancho de la geografía mesoamericana, los especialistas rituales son a la vez curadores-echadores de la enfermedad e intérpretes de las ocurrencias ocultas, de acuerdo con las funciones y métodos que emplean.

Cabe señalar que en el pronóstico, los diferentes entes que parecen fungir como intermediarios en la comunicación de seres sobrehumanos con los humanos, en muchas ocasiones son los animales. El comportamiento de una variedad de animales ha sido una fuente principal de información para conocer una diversidad de hechos muy amplia, en la que destacan por un lado los avisos concernientes a algún aspecto sobre la condición de salud o enfermedad de una persona, y por el otro, indicios sobre el temporal, y de manera especial, el advenimiento de las lluvias, pues la diversidad de sus conductas se puede traducir en un repertorio potencial de señales muy amplio. Ya en otra parte se ha podido analizar cómo son concebidos los animales que intervienen en procesos adivinatorios como fuente de diversos mensajes (Guerrero, 2013: 40-58), haciendo ver que desde las perspectivas locales no son considerados únicamente como "entes faunísticos", sino que pueden tener múltiples identidades al ser vistos como seres mensajeros; causantes de determinados sucesos; vigilantes de las personas, o incluso ayudantes de las mismas (Guerrero, 2015: 29-36).

Se sabe que esta situación también incluye a diversos fenómenos atmosféricos (el rayo, el viento, las nubes, el arcoíris, los torbellinos, la lluvia, la neblina), cuerpos celestes (astros) y otros tipos de materia como el fuego.[4] Los diferentes anuncios que se pueden encontrar asociados a la actividad de cada uno de estos elementos del entorno es, sin duda, un tema de gran interés y complejidad, pues como se vio en el capítulo anterior, si se considera que desde las perspectivas locales estos fenómenos atmosféricos y cuerpos celestes son concebidos como entes vivos y en varias ocasiones personificados, ¿cómo influye esto a la dinámica de las señales que manifiestan y qué posibles relaciones mantienen entre sí? En este sentido, hablar de la percepción e interpretación de signos atmosféricos es hablar también de relaciones entre seres.

Pero hay un medio privilegiado entre los grupos mesoamericanos para interpretar y conocer los sucesos del mundo, tan arraigado en la cultura y la cosmovisión, que es difícil pensar en otro vehículo adivinatorio que cumpla con un papel tan trascendental como el del sueño.

Los sueños

Un lugar común en muchas de las investigaciones etnográficas mesoamericanistas que estudian la ritualidad, religiosidad, chamanismo, terapéutica, cosmovisión, entre otros temas, es advertir la importancia local que se atribuye a los sueños. La bibliografía es extensa y se corre el riesgo de omitir estudios relevantes cuando se requiere mencionar a los autores que

[4] Véase, por ejemplo, el espléndido trabajo de Damián González, 2014, *Llover en la Sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca*, pp. 283-288.

han trabajado el tema de los sueños. Sin embargo, es pertinente intentar mostrar algunas de las direcciones en que diversos autores han circunscrito el tema en diferentes geografías.

Tal vez el primer estudio enfocado específicamente a tratar el tema de los sueños es el de Robert Laughlin (1966) entre los tzotziles zinacantecos. Calixta Guiteras (1961) ya había anotado antes una buena cantidad de material al respecto en su trabajo pionero entre los tsotsiles de San Pedro Chenalhó. Toda la obra de Robert Bruce (1979), compuesta por dos volúmenes, se dedicó a investigar el simbolismo de los sueños entre los lacandones. Entre los k'ichee', fue Barbara Tedlock (1981) quien elaboró un sucinto artículo sobre la interpretación de los sueños. Empezando la década de los noventa del siglo pasado, Mercedes de la Garza (1990) publica su obra sobre los sueños y alucinaciones entre los nahuas y mayas, la cual se actualizó en fechas recientes.[5] Cabe señalar que en ese mismo año, Jacques Galinier (1990) publicó en su sobresaliente trabajo apuntes muy relevantes sobre el tema onírico en la región otomí. Ya en el presente siglo XXI, se encuentran publicaciones como la de Alejandra Cruz (2009) sobre el significado de los sueños entre los mixtecos, o el trabajo de Mario Ruz (2010), quien abarca en su estudio a diferentes grupos mayas contemporáneos. Dos obras importantes publicadas en fechas cercanas son la coordinada por Antonella Fagetti (2010a), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, y el texto también coordinado por Laura Romero (2011), que lleva por título *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*. Mención aparte merece el programa investigativo coordinado por Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (2013a), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, en donde a través de una serie de volúmenes, se reúnen investigaciones muy interesantes y actuales para tratar justamente el tema de los

[5] Véase Mercedes de la Garza, 2012, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y mayas*.

sueños como una de sus directrices principales, abordándolo entre diferentes grupos indígenas de todo el país. Teniendo como referencia estos amplios estudios, a continuación sólo se darán algunos apuntes breves sobre el tema, los cuales sirven de marco para la presente investigación.

Los sueños para los grupos indígenas pueden ser concebidos como estados de contacto entre espacios y tiempos, momentos liminales pero simultáneos que vinculan el mundo de la vigilia con aquel perteneciente al ámbito divino y sobrenatural, los cuales en su conjunto forman lo que se considera la realidad de forma holística (Fagetti, 2010b: 22; De la Garza, 2012: 284; Bartolomé y Barabas, 2013b: 22-23). Los sueños "pueden ser metáforas de la vida, imágenes del futuro, aprendizajes del pasado, corredores anímicos que conectan distintos espacios y tiempos, pero nunca sólo meras fabulaciones" (Bartolomé y Barabas 2013b: 20). De acuerdo con Galinier (1990), la importancia de la interpretación de los sueños por los especialistas otomíes queda de manifiesto en la siguiente reflexión:

> Para los *bãdi* (chamanes) los sueños forman parte de los instrumentos del diagnóstico y del pronóstico médico, por lo que son relatados por los mismos pacientes. Su papel es decisivo en el análisis hecho por un curandero acerca de las relaciones individuales que orientan la evolución de la enfermedad, para la comprensión de la causa de la "envidia", que ataca a distancia a la víctima y se revierte contra el generador del mal (Galinier, 1990: 200).

Desde la perspectiva otomí, el sueño es una de las manifestaciones de la palabra de los dioses, al igual que los mitos, por lo que la génesis de estos dos tipos de discursos se concibe como homóloga (Galinier, 1990: 205). Así lo considera también María del Carmen Castillo, quien reseña que la conexión entre los sueños, la mitología y la ritualidad, "como formas de experiencia, ponen de manifiesto una visión general del cosmos dada por una cultura" (Castillo, 2013: 66). El cosmos, desde la perspectiva humana, puede ser dividido en

lo visible y lo invisible, pero "ambos mundos, el visible y el invisible, co-existen y son co-presentes, es decir, existen simultáneamente, aunque el mundo invisible por lo general es ajeno a la percepción ordinaria (Fagetti, 2010b: 22). Por su parte, Cruz (2009) menciona que la interpretación de los sueños entre los mixtecos sigue en ocasiones relaciones análogas a como es concebido el ser u objeto que se presenta en el sueño, pero también existen relaciones contrarias, por lo que su interpretación exacta depende de qué tantos conocimientos sobre el entorno posee la persona que interpreta las señales oníricas (Cruz, 2009). Mario Ruz (2010: 210), afirma que la presencia de diferentes seres en los sueños de la gente se debe a la voluntad de ciertas entidades, pues "las cosas no suceden sin razón; no es la casualidad la que hace cantar al tecolote, la que lleva a las mariposas negras a una habitación, la que empuja al coyote o al venado a atravesar en pleno día las calles de un pueblo, la que hace que las gallinas 'canten como gallos', ni la que anima a un antepasado a manifestarse en sueños a sus descendientes". Aquí es notable que los animales, como signos predilectos presentes en los sueños, tienen el potencial de representar, figurar y asociar una diversidad enorme de conceptos que ningún otro tipo de seres posee, gracias a la misma variedad de formas y conductas de los animales.

Varios autores han percibido la importancia de los signos faunísticos en los sueños indígenas (Holland, 1963; Laughlin, 1966; Galinier, 1990; Ruz, 2010). Por ejemplo, Holland (1963) manifiesta que entre los tsotsiles la frecuencia de los sueños que hacen intervenir grandes cantidades de animales es considerable. De acuerdo con este autor:

> Los sueños son la máxima fuente de conocimiento y de autoridad intelectual entre los tzotziles [...] Se acepta ampliamente que cuando una persona comienza a soñar, su espíritu se separa del cuerpo y vaga fuera de la choza, por los parajes vecinos, por la cabecera o aún más lejos; al mismo tiempo su animal compañero sale de la montaña sagrada y vaga por

> los alrededores [...] El contenido de los sueños puede interpretarse como las experiencias que tiene el espíritu o el animal compañero del individuo en su sociedad respectiva. Generalmente los sueños que incluyen seres humanos se consideran como ocurridos en la primera sociedad del espíritu, mientras que los que incluyen grandes cantidades de animales ocurren supuestamente en la sociedad de los animales compañeros (Holland, 1963: 165).

En muchas de las etnografías que han trabajado los temas oníricos, se hace hincapié en la dinámica particular que las entidades anímicas llevan a cabo durante el sueño y la condición susceptible que pueden enfrentar. Así sucede entre los habitantes de origen nahua de las faldas del volcán Popocatépetl:

> Se cree que durante los sueños el espíritu de los humanos puede abandonar el cuerpo, lo que le permite viajar al "Reino de Dios" en la tierra (volcanes, altares de los hogares, santuarios y calvarios), lugares donde los "señores del temporal" les indicarán sus deseos. Sin embargo, al tratarse de experiencias individuales, son poco confiables para la mayoría de los fieles e integrantes de la compañía. De hecho, las experiencias oníricas llevan implícitas el desarrollo de una técnica de interpretación, el manejo de metáforas y la habilidad para narrarlas (Paulo, 2013: 142).

Incluso en Ocotepec, poblado ya hoy día conurbado en el estado de Morelos, pero de tradición nahua, los sueños "son espacios en los que las almas de las personas vivas pueden comunicarse e interactuar con los difuntos y con los santos; es la vía de comunicación más común (Morayta y Saldaña, 2013: 174). Por otra parte, en la actualidad los nahuas de la sierra de Zongolica conciben que es mediante el sueño que un especialista ritual puede identificar el *náhuali* de alguna persona (Romero, 2013: 126). Pero existe otra propiedad fundamental del sueño en todo el ámbito mesoamericano, la cual radica en que durante éste, se le proporciona a una persona, mediante la aparición de diversidad de entes, el encargo o trabajo

que desarrollará en su vida. Por eso es que el sueño significa, prácticamente en todo el territorio nacional de tradición indígena, la fuente por excelencia de todo conocimiento importante, con particular referencia a toda la variedad de especialistas médicos y rituales que existen. Un buen ejemplo de esto, aunque realmente hay muchos, lo encontramos en la descripción de Leopoldo Trejo y colaboradores refiriéndose a la región sur de la huasteca:

> En el sueño circulan saberes, cargos y destinos personales. De manera esquemática, durante los sueños las potencias divinas ofrecen las vías adecuadas mediante las cuales podrán ser alimentadas por los humanos. En él las relaciones entre nuestro mundo y el mundo Otro se hacen cara a cara en tanto los humanos se han disgregado de sus cuerpos vitales. El artífice principal de estos intercambios, el receptor de los saberes, es el chamán, quien a través de sus sueños aprende y perfecciona su saber y práctica (Trejo *et al*., 2013: 216).

Es de importancia recalcar lo subyacente a estas concepciones, pues se observa que más allá de la diversidad de interpretaciones, contenidos, imágenes y funciones oníricas, las implicaciones básicas que predominan en el sueño son los tipos de relación e interacción que una persona puede mantener con otros seres, otros espacios y otros tiempos, es decir, otros mundos, lo que ha sido subrayado en varios trabajos. Entre los mixes oaxaqueños, reluce esta cotidiana condición interactiva cuando se afirma que:

> Todos los *ayuujk* sueñan, pero hay ciertos personajes cuyos sueños van más allá de advertencias, augurios o presagios. Hay personas que en sus sueños tienen constantes luchas, se enfrentan a otros personajes, sufren, curan gente, reciben instrucciones o dialogan con los muertos. Si logran despertar es porque han salido victoriosos, pues de otra manera habrían muerto mientras dormían. Se dice que esas personas llevan una vida paralela en sus sueños y que al experimentar distintos sucesos traspasan la catarsis del sueño para jugar un rol dentro de su comunidad tomando un compromiso muy fuerte: ser *xëmaapyë* (Castillo, 2013: 67).

Y no sólo sucede esto con los especialistas rituales ligados de forma más directa con el tratamiento de las enfermedades, sino que también otras personas con "dones" particulares y funciones rituales específicas están marcados por el acto del sueño. Así se puede ver entre los músicos zoques de Chiapas, quienes:

> Se valen de los sueños para comunicarse con el mundo otro y sus entidades, y es a través de la experiencia onírica que han recibido el don de iniciación [...] Se trata de un sueño iniciático que permite la adquisición de ciertas destrezas por parte de los músicos zoques, por ejemplo, lo que denominan como una "mente fuerte". Ésta se define por dos aspectos; el primero de ellos por poseer un alma -también fuerte- que se asocia con saberes secretos, y en ocasiones a la capacidad de transformarse en un animal o fenómeno meteorológico, particularmente en jaguar o en rayo; el segundo aspecto se basa en la capacidad de memorizar las melodías y ritmos correspondientes a los alabados de los santos y vírgenes, así como los sones y parlamento de los personajes de las danzas (Alonso, 2013: 201-202).

Por tales razones, no es aventurado afirmar que uno de los mecanismos más importantes para la iniciación de un especialista ritual es justamente el sueño. Resulta esclarecedor decir entonces, que en realidad una de las diferencias sustanciales entre un humano que posee un "don", suerte, destino o poder especial, y alguien que no lo tiene, es efectivamente poder vivir adecuadamente sus sueños mediante la generación de una autoconciencia que le permita ubicarse y mantener un control dentro de los mismos; por lo que no resulta sorprendente que en casos como el huichol, el especialista ritual llamado *mara'akame*, deba su nombre justamente a esta capacidad, pues la etimología del término significa "el que sabe soñar" (Neurath, 2011: 25).

Entre los mayas de la región de los Chenes, en Campeche, Hirose () ha documentado la importancia que tiene el sueño para el *h'men*, especialista ritual que incluso rige su vida a

partir de las señales oníricas, a las que, asegura uno de ellos, "hay que hacerles caso, pues se quedan en el corazón" (Hirose, 2015: 81). Es interesante que la actividad onírica de una persona con el don de curar, vaya acompañada de padecimientos cuyo alivio depende de la aceptación de su oficio predestinado, además de que el *h'men* "basa todo su actuar en la experiencia onírica, a través del sueño no sólo recibe enseñanzas sobre las plantas medicinales, sino que también puede saber si alguna persona va a venir a solicitarle sus servicios, como para hacer una ceremonia, o si su vida corre algún peligro" (Hirose, 2015: 89).

Hasta el momento, se han visto brevemente sólo algunas de las implicaciones más relevantes del sueño de acuerdo con las perspectivas existentes entre varios grupos indígenas del país. Por supuesto, el tema está muy lejos de agotarse, tanto en este trabajo como en otros, pero lo que se quiso mostrar con anterioridad es, aunque apenas una aproximación preliminar, una recapitulación de ciertas consideraciones teóricas que permitirán contextualizar los datos que se ofrezcan en esta investigación con respecto al tema onírico. Resta señalar que, lo que es innegable, es la importancia de los sueños en la tradición mesoamericana como una situación general que ha sobrevivido a lo largo del tiempo y que sigue formando parte sustancial de las creencias de los grupos indígenas (De la Garza, 2012).

Recapitulación

A lo largo de este capítulo, se han mostrado diversos enfoques teóricos que conforman un telón de fondo para pensar la información etnográfica recabada entre los tojolabales, respecto a los temas que se abordarán en la segunda y tercera parte de esta tesis. El camino a seguir es un intento por establecer un diálogo entre la etnobiología y la antropología, de

la mano de los cauces conceptuales del llamado giro ontológico –en el que situamos al perspectivismo– y de la cosmovisión mesoamericana. Considero que ambas posturas teóricas no necesariamente se excluyen, puesto que es posible indagar las concepciones acerca de las continuidades y dscontinuidades que diferentes sociedades establecen a partir de su relación con el entorno –tomando en cuenta sus propias ideas sobre las interioridades y materialidades que coexisten en el universo–, mirando con un lente que enfoque la propia historia de los pueblos de tradición mesoamericana. En otras palabras, estas nociones deben ser contempladas bajo la lupa de su propia historia, que no es otra que aquella marcada por la interacción de diferentes pueblos entre sí, a lo largo de mucho tiempo, como parte de una diversidad y unidad culturales que marcaron el devenir de las sociedades en una amplia e importantísima región. Esta podría ser tomada como una propuesta de síntesis de las teorías del giro ontológico y la cosmovisión mesoamericana.

Considerando lo anterior, se explicó que la postura adoptada para estudiar la percepción del ambiente es la que considera a éste y al organismo que lo percibe como un proceso simbiótico y coevolutivo, histórico, que se retroalimenta constantemente. Es decir, no son dos "cosas" separadas. Una idea similar se sostiene al hablar de la noción de vida, en la que se enfatiza su carácter procesual, más que sustancialista. Aquí se destaca la idea del *continuum* que se da entre los polos "vivo" y "no vivo", a través de gradientes que invlucran jerarquías, lo cual se muestra mediante datos de la tradición mesoamericana. Esto permitió sentar las bases de lo que se considera el entorno, para hablar sobre cómo diferentes grupos humanos han percibido e interpretado señales que se manifiestan en él. Se abordó el tema de los sueños como una parte trascendental de la relación humano-ambiente, dejando ver cuestiones importantes acerca de la noción de persona y del don.

CAPÍTULO II. HISTORIA TOJOLABAL: CAMINOS MULTIÉTNICOS EN UNA REGIÓN MAYA

A diferencia de otros grupos mayas, tanto de Chiapas como de Guatemala, la historia de los tojolabales no es tan bien conocida ni estudiada. Desde los trabajos editados por Mario Ruz en la primera mitad de la década de los años ochenta del siglo pasado, en los que se ofrece el panorama más detallado que hasta el momento se ha realizado sobre la historia del grupo tojolabal, la situación no parece haber cambiado demasiado en cuanto a la comprensión de los procesos históricos que han llevado éstos, ya sea por la misma falta de interés investigativo al respecto, como por los escasos documentos coloniales existentes que refieren a la historia tojolabal. Por tal motivo, Ruz (1983b: 27) no duda en mencionar con firmeza que a los tojolabales "tal pareciera que el ignorarlos fuese parte de su historia, y que tal historia fuera curiosamente cíclica: ningún dato sobre la época prehispánica; un interés tangencial en la colonia; el olvido durante la era independiente, y el abandono en la actual". En este sentido, a continuación se reseñará una breve serie de consideraciones históricas sobre este pueblo, con el fin de intentar entender el recorrido que ha transitado, así como su contexto, relaciones y vínculos.

Los abordajes más completos sobre los datos históricos de los tojolabales son la de Mario Ruz (1983a) y la de Gudrun Lenkersdorf (1986), obras a las que es pertinente remitir al lector interesado en profundizar sobre el tema en cuestión. Aquí, sólo se incluirán algunas de sus conclusiones más importantes. En el estudio de Ruz se menciona que la información sobre la situación de los tojolabales en la época precolombina es prácticamente nula, o en cierta medida, poco confiable, lo que sucede también para el primer siglo de la colonia y buena parte del siglo XVII. Los datos más antiguos cargan con la dificultosa característica

de tener diferentes denominaciones para lo que hoy se conoce como la lengua tojol-ab'al, ya que es posible encontrar como sinónimos de ésta al chanabal, chaneabal o chañabal, y al jojolabal o jocolabal, entre otros términos (Ruz, 1983a). Aunque la primer mención de lo que se ha considerado como sinónimo del tojol-ab'al aparece en un documento de 1686 en la forma de chanabal (Ruz, 1983a; Lenkersdorf, 1986), lo que es más significativo de apuntar es que la historia de los tojolabales está embebida en movimientos poblacionales y contactos entre diversos grupos, ya que, a pesar de seguir en debate la antigüedad de la presencia de los tojolabales en la ciudad de Comitán, lo cierto es que los documentos coloniales muestran un ir y venir de los tojolabales en regiones adyacentes a la antigua Balun Canan (*ibid*.).

No obstante, Jan de Vos no duda en anotar que "en Comitán se hablaba tzeltal en el siglo XVI. En el pueblo de Pantla, situado a cuatro leguas al norte, se hablaba tojolabal" (de Vos, 1988: 314, nota 19). Ruz (1983a: 42) dice sobre esto que "en ninguno de los testimonios consultados se menciona que la lengua hablada en tal sitio [Pantla] fuese el tojolabal; por el contrario, parecería lógico suponer que si Pantla corresponde a Panta, la parcialidad de Socoltenango, compartiese con éste la lengua tzeltal".[6] Gudrun Lenkersdorf (1986: 71), por su parte, ubica este antiguo poblado de Pantla "entre las actuales colonias tojolabales de Veracruz y de la Libertad, al norte de la cabecera municipal de Las Margaritas. La zona es asiento de un importante sitio arqueológico", lo que podría corroborar que los tojolabales ya se encontraban en la zona antes de la conquista.

Los grupos con los que aparecen relacionados más cercanamente los tojolabales en los textos coloniales son principalmente los tseltales y los coxoh, de estos últimos algunos

[6] Son desconcertantes estas dos opiniones ya que ambos autores, tanto Jan de Vos como Mario Ruz, refieren al lector al mismo trabajo de Edward Calnek (1970), y exactamente a la misma página 111.

autores los relacionan directamente con los tojolabales (Vivó, 1942; Lenkersdorf, 1979), mientras que otros consideran al coxoh como una variante del tseltal (Campbell y Gardner, 1988). Entre los autores que defienden la primera posición planteada, destaca Gudrun Lenkersdorf, quien afirma que es correcta la "hipótesis que implica que los términos coxoh, chanabal y tojolabal, que se han aplicado durante varios siglos a los habitantes de la zona [Comitán], se refieren a la misma etnia" (Lenkersdorf, 1986: 13), y sostiene que los tojolabales vivieron en la misma región durante toda la colonia (*íbid*.). Independientemente de las diferentes posturas que existen en cuanto a la posibilidad o no de que Comitán haya sido siempre asiento de los tojolabales, es necesario remitir al lector al trabajo "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales" de Gudrun Lenkersdorf (1986), para un recuento de los estudios elaborados hasta ese momento sobre tal cuestión.

Las relaciones interétnicas entre los tojolabales y otros grupos en épocas antiguas, muestran una complejidad social importante que sucedió a lo largo de la época colonial, principalmente en las poblaciones de Comitán y Zapaluta (hoy La Trinitaria), del lado mexicano, y en varios poblados del actual departamento de Huehuetenango en Guatemala. El resumen de Mario Ruz sobre esta cuestión aclara los elementos fehacientes que pueden ser considerados como hechos concretos en esta historia:

> a) Los coxoh, habitantes de la provincia de los Llanos, localizados en los pueblos de Escuintenango, Aquespala, Coneta y Coapa durante el siglo XVI, se encuentran ya en Comitán y Zapaluta en el siglo XVII, probablemente a consecuencia de la peste que asoló durante este siglo los pueblos donde originalmente se asentaban.
>
> b) El coxoh, de acuerdo con el estudio de Campbell, es un dialecto del tseltal y no un sinónimo del tojolabal.

c) En Comitán existieron, al parecer, hablantes tanto de coxoh como de tseltal, aunque no sabemos si contemporáneos.

d) Zapaluta, formada por habitantes del prehispánico Atagüistlan, reputada en ocasiones como coxoh y otras como tseltal, nunca ha sido asiento de tojolabales.

e) El tojolabal o chañabal, como lengua particular, es mencionada en el Obispado de Chiapas hasta 1686, época en que se reporta aún la existencia del coxoh y el cabil, con las cuales se ha pretendido identificarla (Ruz, 1983a: 43).

Y más adelante este autor se inclina en proponer que "quizá la explicación más plausible es que el grupo haya permanecido, en los inicios de la colonia, en las zonas selváticas o montañosas cercanas, clasificados dentro de términos ambiguos tales como 'choles' o 'lacandones'" (Ruz, 1983a: 47). Sin embargo, estas hipótesis han sido debatidas detalladamente por Lenkersdorf (1986), y al contrario que Ruz, esta autora defiende la probabilidad de que los tojolabales ya se asentaban en Comitán desde el siglo XVI, y que junto con el grupo denominado coxoh formaban una sola etnia, como se adelantó líneas arriba. Lo que es evidente es que queda mucho por conocer sobre la historia de los tojolabales, principalmente a lo amplio de todo el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII.

Finalmente, y en concordancia con la interpretación de Lenkersdorf (1986), Juan Pedro Viqueira menciona que la ventaja de esta hipótesis es justamente que explica la presencia de los tojolabales en Chiapas sin la necesidad de postular la ocurrencia de migraciones en la segunda mitad del siglo XVII que hasta el momento no han sido evidenciadas, por lo que dicho autor considera que "los coxoh-tojolabales habrían llegado al área en algún momento entre los siglos III y VIII de nuestra era, periodo en el que su lengua empezó a separarse del chuj" (Viqueira, *en prensa*: 37, citado en Martínez, 2017: 26). Estoy de acuerdo con Alma Rosa Martínez (2017) en el sentido de que hacen falta documentos más

certeros para aclarar la historia entre el pueblo tojolabal y el coxoh durante los primeros siglos de la colonia, al igual que coincido en que es preciso pensar que ambos grupos formaban parte de "un verdadero mosaico humano, lingüístico y geográfico" (Martínez, 2017: 24), como ya lo apuntaba Thomas Lee (1993) acerca de la amplia región en la que confluían chujes, q'anjob'ales, popti', mames y tecos, por el lado de los Altos Cuchumatantes; motocintlecos, chicomuceltecos y chiapanecas, por la Sierra Madre del Sur, y en los Altos de Chiapas tseltales y tsotsiles.

Relatos de origen. Apuntes sobre la historia tojolabal

Los Chialon: el origen mítico tojolabal en Guatemala según la tradición oral chuj

De acuerdo con Mario Ruz (1983a) y Otto Schumann (1983), los chujes de San Mateo Ixtatán dicen que antes los tojolabales vivían ahí, en San Mateo, asociando una zona arqueológica al antiguo hogar de los tojolabales. Como lo explica Ruz (1983a: 46), los chujes "mantienen la tradición oral de haber desalojado de San Mateo Ixtatán a sus antiguos vecinos tojolabales durante una disputa por las minas de sal que existen en el pueblo; incluso señalan que éstos se localizaban en la cercana zona arqueológica conocida como el *k'atepam* (templo viejo o derruido), que se yergue enfrente del pueblo; separada de éste apenas por una barranca". Así se expresa Schumann (1983: 164) cuando afirma que "el centro histórico y ceremonial de mayor importancia para el grupo tojolabal (así como para el chuj) se encuentra en San Mateo Ixtatán, en territorio guatemalteco". Pero es Ruth Piedrasanta (2009) quien ofrece mayor información al respecto, a partir de su trabajo de campo entre los chujes.

Esta autora recopiló numerosos relatos de la tradición oral chuj, entre los que destacan aquellos sobre el origen de las minas de sal, tan importantes desde la época prehispánica.

Relacionados con los relatos sobre la sal, se encuentran los que hacen referencia al sitio arqueológico llamado *Wajxaklajunhe*, en lengua chuj, ubicado en plenamente en el pueblo de San Mateo Ixtatán, como centro de origen y posterior dispersión de diferentes grupos humanos. Esta es la forma en que lo interpreta Piedrasanta (2009: 65), "después de situarse alrededor de la sal, los Chuj crecieron, se multiplicaron, se diferenciaron internamente y dieron inicio a las rivalidades o abiertas disputas por el control de las minas. Largos y detallados mitos nos hablan de ello". Inmediatamente, dicha autora anota que en una de las versiones que recopiló, el narrador comienza afirmando que toda la gente de San Mateo decía que el sitio de *Wajxaklajunhe* estaba formado por varios grupos de personas (*íbidem*.). Estos grupos de personas son los chujes de San Mateo propiamente, llamados *Nawal* en los relatos; los *Chialon*, identificados con los tojolabales, aunque en otras versiones son relacionados con los "zapalutas", como aclara Piedrasanta (2009: 65); y el grupo de los *Yaxbatz*, que corresponde a los chujes de San Sebastián Coatán. A continuación se reproducirán partes del relato que publicó Piedrasanta (2009: 65-67), con el fin de ofrecer los datos suficientes sobre las narrativas que vinculan a los tojolabales con los chujes. Cabe señalar que se omitirán algunos fragmentos para hilar el tema central en cuestión, pero se recomienda revisar la fuente completa.

> Cuando el agua de sal apareció, entonces es cuando ellos llegaban a traer su sal. [Entonces] la comunidad de este grupo Nawal y el grupo Chialon, estaban reunidos todavía con los de San Sebastián. Estaban unidos. Donde ellos comenzaron con problemas fue por la sal, porque no les alcanzaba [...] Ya después se apartaron, como a los Chialones no mucho les gustaban [los] problemas, se hicieron por un lado: entonces donde vieron el grupo Nawal que ellos se aislaron, entonces más se pegaron [a las minas]. Como les gustaba pelear esos

del grupo Nawal, se separaron enemigos. Cuando ellos estaban en Wajxaklajunhe todos estaban unidos allí; pero por la sal 'tonces se hizo un lado el grupo Chialon

—Lo que vamos a hacer es que vamos a hacer otra habitación— dice que dijeron.

Fue cuando ellos llegaron allí a la iglesia... [allí] tenían su guarida. Como según los chialonistas es que ellos se querían defender [de los Nawal]... y tienen su guardia. Con eso están vigilando, controlando para ver si no llegaban... Entonces el grupo Nawal lo estuvieron rechazando y no sólo así de palabra, sino dicen que algunos eran coyotes, algunos eran leones. Esos perseguían a los chialones... Hasta que los sacaron y... se fueron. Porque ellos de noche iban a robar su sal. Ya cuando al grupo Nawal se daba cuenta, ya no estaba lleno el pozo. Entonce slos persiguieron otra vez y se trasladaron por la tercera vez allá en Catepan [actual sitio arqueológico]. Ellos [el grupo Nawal] querían que ya no les tocara nada. Pero como ellos [los Chialon] ya se acostumbraron con su sal, [se] pasaron allá. Vivieron un buen tanto de días allí. Hicieron sus [habitaciones] en el Catepan que está abajo; pero siempre venían de noche a robar su sal. Entonces el grupo Nawal siempre estaban controlando quienes son. —Lo que vamos a hacer ahora es que vamos a controlar— dice que dijeron los del grupo Nawal. Ya los leones, los coyotes, algunas personas más también se iban allí. Entonces los agarraban dicen (Piedrasanta, 2009: 65-66).

Posteriormente, los del grupo Nawal siguieron persiguiendo a los Chialon a los lugares a los que se mudaban, cada vez más lejos de las minas de sal y del pueblo de San Mateo, hasta que los Chialon decidieron retirarse aún más lejos (*íbid*.: 67). Sobre la diferenciación y separación de los chujes de San Sebastián Coatán (*Yaxbatz*), la autora recopiló el siguiente relato.

Y como se abundaron, también aparecieron los de San Sebastián. Ese grupo también eran personas que no les gustaban [al grupo Nawal] porque les decían hermanos y hoy en día

> eso aparece entre ellos todavía. Butak, les dicen a cualquiera... tenían un modo que... les dicen "hermano" a todos. Ahora el grupo Nawal no. En eso se hizo otro [pueblo] pequeño. Allí vivieron [...] Porque ellos se llaman Yaxbatz. Así les decimos nosotros en nuestro idioma: Yaxbatz son de San Sebastián. Pero ellos según me cuenta mi papá, ellos sólo vivieron un buen tiempo y luego se decidieron... en esos días no había límites entre municipios, nada, entonces ellos se fueron para allá. Se levantaron de aquí y se fueron allá. Allá vivieron (Piedrasanta, 2009: 67).

Estas son algunas versiones de las explicaciones sobre el origen multiétnico que sucedió en San Mateo Ixtatán de acuerdo con la tradición oral chuj. Existe otra versión, publicada en el libro *Historia y memorias de la comunidad étnica chuj*, MINEDUC (2001), elaborado a partir de la recopilación de textos de tradición oral que narra la gente mayor chuj, en las que se apuntan otros datos de suma relevancia acerca del origen de los chujes y otros grupos.

> De acuerdo con la historia contada por los ancianos y las ancianas, los primeros pobladores de la comunidad *Chuj* fueron personas que integraban cuatro grupos distintos: los *Tzapaluta*, que actualmente habitan en la República de México; los de Ixtatán (tierra de sal o cerca de las salinas), que eran parte de los *Tzapaluta*. El tercer grupo habita actualmente Coatán (tierra de culebras); y el cuarto son los actuales habitantes de Santa Eulalia.
>
> Los *Tzapaluta* tuvieron su pueblo en *K'atepan*, al norte de San Mateo; los de San Sebastián Coatán lo tuvieron al oriente, aproximadamente a dos kilómetros de San Mateo; los de Santa Eulalia lo tuvieron en el cantón *Yunechonhab'*; y los de San Mateo, en el lugar donde se encuentran las ruinas de *Wajxaklajunh*.
>
> Actualmente, los de San Mateo y San Sebastián son los únicos grupos hablantes de *Chuj* que aún habitan en esta comunidad. No se conoce la historia de porqué se retiraron de aquí los de Santa Eulalia. Los *Tzapaluta* quisieron apoderarse de las minas de sal de San Mateo,

> pero los mateanos, a pesar de ser un grupo menor, lucharon y lograron que los *Tzapaluta* se retiraran a territorio mexicano [...]
>
> Actualmente, los *Tzapaluta* sólo llegan a hacer sus ceremonias, al final del año maya. Llegan a rendir homenaje a San Mateo con un conjunto musical y cohetes (MINEDUC, 2001: 18-19).

Según estas versiones, el actual San Mateo Ixtatán no es solamente cuna de tres grupos humanos, sino de cuatro, al ubicar que también ahí se encontraban los actuales habitantes de Santa Eulalia, centro q'anjob'al de primera importancia.[7] Llama la atención, como ya lo señalaba Piedrasanta (2009: 65, nota 24), que al grupo que los mateanos corren de sus tierras por el conflicto con las salinas es identificado como los "zapalutas" o "tzapalutas", término que ineludiblemente se refiere a los antiguos habitantes tseltales de Zapaluta, en Chiapas, población que actualmente se conoce como La Trinitaria. Queda entonces una duda razonable: ¿realmente la tradición oral chuj se refiere a los *Chialon* como los actuales tojolabales?, o, por otro lado, ¿estos *Chialon* podrían ser los antiguos tseltales de Zapaluta? Ruth Piedrasanta (2009: 89) afirma que el dicho grupo *Chialon* en verdad se refiere al grupo que hoy conocemos como tojolabal, pero, de cualquier forma, es muy interesante que en las distintas versiones de los relatos en cuestión, sea intercambiado el término de *Chialon* por el de los zapalutas.

[7] Ruth Piedrasanta (2015), menciona que según Carlos Navarrete, los límites entre la población chuj y la q'anjob'al no eran tan marcados, pues compartían centros ceremoniales en la época prehispánica. Véase Piedrasanta (2009), *Los Chuj. Unidad y rupturas en su espacio*, pp. 101-108.

Confrontaciones míticas y separación de pueblos: el origen de los Lagos de Montebello según la tradición oral de La Trinitaria

Sin duda, la existencia de un recurso tan importante como la sal en el territorio histórico de los chujes debió de originar, desde la época prehispánica, disputas por el control de este mineral entre los pueblos vecinos de la región (Tejada, 2002: 50). Más allá de su valor comercial, en un amplio sentido socio-económico, la sal proveía de elementos religiosos y culturales trascendentales para las poblaciones que interaccionaban en la dinámica de su manejo. Esto es fundamental porque la presencia de minas de sal en esta región de los Cuchumatanes, dota al espacio y a sus habitantes de una importancia mítica y religiosa que determina una diversidad de relaciones no sólo al interior de las comunidades que la manejan y aprovechan, sino también entre los grupos locales y sus vecinos, y de forma tal vez mucho más importante, con los seres "dueños" del mineral y otros entes divinos y "sobrenaturales", con quienes es preciso mantener dichas relaciones en beneficio de la propia localidad.

Aquí es necesario citar un testimonio y una extraordinaria narración que registró Enrico Straffi en su trabajo de campo, cuando acompañaba las romerías dirigidas a San Mateo Ixtatán, en el que logró observar las ceremonias que dirigen los principales de La Trinitaria en el sitio de Las Salinas, desarrolladas directamente en las importantes minas de sal de San Mateo. Como explica el autor, el testimonio lo obtuvo del encargado de la casa de junta del grupo de organizadores de las romerías de La Trinitaria, llamado Don Arnulfo Villar Pérez, quien explicó los motivos de la visita a aquel lugar:

> Vamos a la mina de sal, porque según nuestra fe, [y] la creencia de nuestros antepasados, ahí se llega a pedir lo que es la lluvia, el agua para nuestros cultivos; si la mina, tiene bastante agua, está lleno el pozo, es que nos va a llover en la temporada que nos

> corresponde, si tiene poquito [y] el agua de la mina sale así turbia, esta es la señal de que no vamos a tener buenas lluvias (Straffi, 2013: 261).

Es interesante que sea en las minas de sal donde se pida el beneficio del agua para la población de La Trinitaria, al igual que se hace en la iglesia frente al santo Mateo. Pero es mucho más reveladora la siguiente narración que le dio Don Arnulfo a Straffi, ya que en este importante testimonio de tradición oral se explican mayores detalles que pueden agregarse a las versiones de los chujes en cuanto a las diferencias y conflictos que mantuvieron con los tojolabales por el aprovechamiento de la sal, e incluso se manifiesta ni más ni menos que el origen del sistema de lagos que actualmente se conoce como Montebello. Se transcribirá esta narración en su totalidad por la importancia de su contenido:

> Tuvieron [los de San Mateo Ixtatán] un problema [con] Margaritas y Comitán; [estos] se unieron para quitarle [el] poder de San Mateo, de las minas; porque [querían] traerse todas las minas de agua; [querían] que estuviera aquí en su lugar de ellos. Zapaluta no estaba metido en este problema; entonces esos años, en la antigüedad, cuatro rayos [de] Las Margaritas y Comitán se fueron [a San Mateo Ixtatán para] atraer todo lo que tenían allá, la energía o el poder que tenían ahí; [se fueron para] traérselo para acá, fueron a robar; pensaban ellos que no se iban a dar cuenta [los señores de San Mateo]; pero como siempre tenían esos poderes [la clarividencia y la capacidad de comunicarse de lejos] esos señores [los de San Mateo] se comunicaron con los de Trinitaria; entonces se van los Zapalutecos a apoyar a los de San Mateo y a rebatar [rescatar] las cosas que ellos [los de Comitán y Las Margaritas] se traían; se agarraron Margaritas y Comitán, y San Mateo y Trinitaria; se agarraron dos a dos. Que con truenos, con aire, un remolino de viento y mucha lluvia porque es, eran rayos; quedaron los Lagos de Montebello donde fue el pleito. Por eso quedó mucha agua en los Lagos de Montebello, en las lagunas; ahí se dieron, ahí rescataron [los de La Trinitaria y de San Mateo] lo que se traían robando [los de Comitán y Las Margaritas; le

> quitaron las cosas, pues los poderes [robados]; [entonces] regresaron los de Zapaluta en San Mateo [y] entonces allá en San Mateo debió pasar allá eso de gratificación [d]el bastón; de que ayudaron [en el] combate (Straffi, 2013: 261).

Esta versión ofrece muchos aspectos que pueden ser analizados en conjunto con las narraciones de los chujes. Por un lado, se presenta el mismo conflicto entre los habitantes de San Mateo Ixtatán y, en este caso, los de Las Margaritas, que se podrían identificar con el pueblo tojolabal, y los de Comitán, que quedaría la duda de si también serían tojolabales o podrían estar representando a otro grupo, ya que se dice en el relato que los habitantes de estos dos lugares "se unieron". El problema, como en el caso de la tradición oral chuj, es también por la preciada sal. Sin embargo, en la historia de Don Arnulfo se dice que los de Las Margaritas y Comitán "querían traerse todas las minas de agua; querían que estuvieran aquí en su lugar de ellos", lo que hace inferir que dichos grupos de Las Margaritas y Comitán no habitaban, por lo menos, en San Mateo Ixtatán, sino que ya vivían en otro lugar, aunque no se sabe qué tan lejano. No obstante, si se recuerda que los chujes narran que en el momento que expulsan a los tojolabales de San Mateo, éstos van desplazándose por diferentes lugares intentando robar la sal, mientras que los mateanos los persiguen y los "cazan", a través de sus poderosos naguales, hasta que logran correrlos relativamente lejos de sus tierras, entonces se podría pensar que los hechos que narra el mito que se conservó entre la gente de La Trinitaria, antes mejor conocidos como zapalutas, corresponden a uno de estos pasajes en que los tojolabales son perseguidos por los chujes, cambiando continuamente de asentamiento. En ese deambular y aún en plena pelea, ambos bandos luchan a través de sus especialistas rituales más poderosos, los naguales atmosféricos, e inundan la región donde se desarrollaba el conflicto, modificando el paisaje y creando los Lagos de Montebello. Como

los de San Mateo y La Trinitaria ganan, los de Las Margaritas y Comitán tuvieron que irse aún más lejos.

Es de llamar la atención que exista aún un relato de este tipo entre los habitantes de La Trinitaria, de quienes la literatura antropológica e histórica de la región se ha cansado de mencionar que han perdido su condición de indígenas de filiación tseltal, arropándose con la "cultura mestiza". Independientemente de esto, es de suponer que el contacto continuo, por lo menos una vez al año, entre los chujes de San Mateo Ixtatán y los rezadores de La Trinitaria, ha enriquecido en ambas direcciones sus tradiciones orales.

En este sentido, tomando en su conjunto las narrativas contemporáneas de tradición oral, tanto de los chujes como de la gente de La Trinitaria, es factible observar que dan cuenta, además de relaciones interétnicas que marcan comportamientos entre distintas poblaciones y grupos humanos, de un sustrato común entre por lo menos cuatro grupos humanos que actualmente poseen características culturales y lingüísticas propias definidas: los chujes, los tojolabales, los de La Trinitaria (antes Zapalutas) y los q'anjob'ales. No hay que pasar por alto que en la vasta región en la que hoy día se asientan estos pueblos, también es territorio habitado por otros grupos mayas como los popti' o jacaltecos, los akatecos, los aguacatecos y los mam, sin olvidar las fuentes históricas que hablan de la existencia de los coxoh y los cabiles en tiempos pasados, que pudieran relacionarse con los tseltales. Del lado mexicano de la frontera, algunas de las comunidades tojolabales son vecinas o se encuentran cercanas a pueblos tseltales y tsotsiles. Además, se podría especular a partir de la información de las fuentes históricas coloniales, una posible relación de los tojolabales con los lacandones históricos, como sí es clara ente estos últimos y los chujes. Todos estos apuntes dan la pauta para pensar que tanto la historia de los tojolabales como la de los chujes, no se puede entender sin considerar la participación, las relaciones y los vínculos de diferente tipo con otros grupos

humanos de distinta cultura y lengua. Pensar así permitiría llegar en algún momento a comprender de mejor forma la situación actual de dichos pueblos y la influencia o presencia de diversos rasgos en su cultura, lengua, creencias y características de su vida cotidiana.

De cualquier manera, queda aún en la oscuridad la consideración sobre el momento histórico en que sucedieron los hechos que narran los chujes en cuanto a su separación de los tojolabales, los q'anjob'ales y los mismos chujes de San Sebastián Coatán. Lo mismo sucede respecto a las narraciones de la gente de La Trinitaria. Por una parte, es verdad que ningún documento colonial encontrado hasta el momento refiere tales acontecimientos, lo que tampoco significa que sea imposible que investigaciones posteriores dedicadas exclusivamente a aclarar este asunto puedan hallarlo. Si se estimara que estos eventos se desarrollaron todavía en la época prehispánica, se tendría la dificultad de asociarlos con algún periodo en específico, ya que los sitios arqueológicos existentes en San Mateo Ixtatán corresponden unos al periodo Clásico (*Wajxaklajunhe*) y otros al Posclásico (Catepán I) (Piedrasanta, 2009: 108); mientras que las investigaciones arqueológicas en el municipio de Las Margaritas y sus alrededores han determinado que algunos de los sitios pertenecen al periodo Clásico Tardío y otros se relacionan con el Posclásico, aunque en algunos otros sitios de la región se ha documentado una ocupación desde el periodo Preclásico (Álvarez, 1982: 150-153). Por ejemplo, de los cuarenta asentamientos localizados por Carlos Álvarez en la región de Las Margaritas, la mayoría presenta un volumen de ocupación más evidente para el periodo Clásico, aunque como dice el autor:

> Los 28 asentamientos identificados para el Preclásico Tardío corresponden a la mayor cantidad de sitios ocupados en toda la historia cultural de la región. Nueve de estos parecen haber tenido su momento de mayor población en esta época. Algunos tuvieron una

> ocupación constante desde el Preclásico Medio hasta el Posclásico, mientras otros evidentemente fueron abandonados hacia el final del Preclásico (Álvarez, 1993: 467).

Además de la complejidad mostrada en cuanto a la amplia ocupación temporal de los sitios arqueológicos de Las Margaritas, región eminentemente tojolabal hoy en día, queda la difícil tarea de poder asignar con exactitud algunos de estos sitios al grupo tojolabal plenamente.

Con referencia a lo anterior, si los hechos narrados por los chujes y los antiguos zapalutas reflejan acontecimientos históricos precolombinos, cabe preguntarse si es posible que la memoria histórica de dichos grupos, conservada a través de la tradición oral, se retraiga a más de cinco siglos hacia el pasado, por decir lo menos. En este sentido, es importante dedicar algunas palabras sobre la tradición oral asumida como un hecho con valor histórico, así como las diferentes posturas que se han tomado al respecto.

Para esto, se referirá el estudio de Jan Vansina (1968), quien recopila las distintas opiniones que los etnólogos de diferentes partes del mundo han tomado frente a este problema, estableciendo seis directrices disímiles. La primera se caracteriza por considerar que "las tradiciones orales jamás son dignas de fe" (Vansina, 1968: 20), y está representada por autores como vann Genep y Lowie, quienes afirman que las tradiciones orales se modifican rápidamente debido a su modo de transmisión, que es de generación en generación; así como la fácil falsificación de la información transmitida, por lo que "la tradición oral no suele tener *a priori* ningún valor histórico" (*íbidem*.). La segunda posición que reconoce Vansina en diversos autores es que las tradiciones orales pueden ser dignas de cierto crédito, y menciona investigadores como Dixon y Swanton, Sapir, Tait y Muehlmann, quienes reconocen la relevancia de la tradición oral como una fuente histórica, sin poder negar su credibilidad siempre y cuando se acompañe con datos arqueológicos, lingüísticos,

de la antropología física y de la etnología. Otros autores consideran que a falta de "datos duros" –como lo menciona Vansina–, se le puede conceder crédito a la tradición oral, mientras no aparezcan datos que las contradigan, pues en tal caso se tendrían que rechazar. En tercer lugar, se encuentran los razonamientos que sostienen que no se puede determinar la credibilidad de la tradición oral, y que únicamente se podría tal acción si se demostrara alguna concordancia entre otros testimonios independientes, apoyándose en datos toponímicos y genealógicos. La cuarta agrupación de opiniones corresponde a los etnólogos que "estiman que cada tradición comunica hechos sucedidos en el pasado. Sin embargo, este núcleo de hechos está envuelto por elementos ficticios" (Vansina, 1968: 22), pero se estima que en cada tradición oral hay un fondo de verdad histórica. La quinta posición refiere que "todos los factores que influyen el crédito de las tradiciones merecen completa atención", y destaca la opinión de Evans-Pritchard, quien dice que "el estudio de las tradiciones como fuentes de representación colectiva del pasado [...], depende del estudio de la cultura de la que han partido" (Vanisina, 1968: 23). Y finalmente la última postura etnológica dictamina que "hace falta determinar la credibilidad de estas fuentes según el método histórico".

A partir del análisis que establece Vansina, concluye que "un número de etnólogos tienen conciencia de la importancia de las tradiciones orales como fuente histórica y de la necesidad de aplicarles un método crítico. De las seis posiciones que adoptan, las dos primeras pueden ser, sin más, descartadas" (Vansina, 1968: 27). Debemos entender que cualquiera de las fuentes que se analicen, no sólo por estar en un soporte escrito, son más confiables que aquellas fuentes que no lo están. Mi postura ante dicha situación es que la historia escrita y la oral deben ser sometidas a los mismos análisis críticos, sin considerar que una es más o menos válida que la otra.

En este sentido, la historia contada por los chujes y los antiguos zapalutas en cuanto a su relación con tojolabales y q'anjob'ales, debe ser examinada críticamente, al igual que cualquier documento colonial que pudiera hablar al respecto –del que aún no tenemos conocimiento–. Es importante considerar nuevas reflexiones en cuanto a la relación historia-etnografía y el proceder epistémico que puede asumirse, ya que es cierto que "podemos definir problemas de análisis histórico desde la etnografía, en lugar de ver la etnografía como complemento del estudio histórico. En este caso, es preciso manejar una teoría de la cultura que enfatice relaciones y procesos a través del tiempo, y no formas y estructuras estáticas" (Good, 2015: 150). Los testimonios de los chujes y los antiguos zapalutas expuestos líneas arriba sobre la forma de ver su propia historia, deben encausar su estudio mediante considerar cómo estos grupos "entienden su propia experiencia histórica y construyen la conciencia de su historicidad como pueblos; estas teorías locales de la historia son muy distintas de la visión de la historia occidental que define el campo en el medio académico" (*íbidem*.), por lo que es necesario buscar establecer puentes de comprensión entre las dos tradiciones.

Cabe solo agregar que, en el presente caso de estudio, las narrativas en cuestión deberán tomarse en correspondencia con aquellas provenientes de otros pueblos mayas, y también como una fuente enmarcada por la tradición mesoamericana, en la que la unidad y diversidad de pensamientos es lo que le confiere la riqueza cultural y la historia común a los pueblos que vivieron y se desarrollaron en esta área (López Austin, 1998). De esta manera, la potencialidad explicativa de las tradiciones orales, junto con otros aspectos de la cultura, constituyen verdaderos hilos conductores de comprensión histórica desde la perspectiva local, los cuales se aplican y ajustan únicamente en el propio sentido del grupo humano que los vive y recrea. En este sentido, se considera de relevancia la anotación de Catharine Good:

> Vemos que los pueblos mesoamericanos ordenan su pasado significativo y desarrollan múltiples formas de entender el pasado de acuerdo a reglas propias que difieren de manera fundamental de la visión occidental. Se pueden descubrir teorías locales de la historia en la vida ritual, en las danzas, en torno a una gran variedad de objetos, en puntos del mundo natural, en el paisaje, en cuentos y mitos. El hecho de no manejar el tiempo, el territorio o el paisaje, y los objetos como abstracciones se relaciona con la lógica detrás de estos conceptos (Good, 2015: 159).

Debido a esto, y para abonar el terreno a posteriores investigaciones que tomen en cuenta lo anterior, el siguiente apartado muestra las pautas más importantes que han surgido con respecto a la relación de los tojolabales y los chujes, desde diferentes disciplinas antropológicas y desde enfoques distintos, con el objetivo de intentar poner sobre la mesa todos los elementos y datos disponibles sobre esta relación interétnica, que ayuden a una comprensión más global de los fenómenos de interacción entre estos dos grupos.

Cruce de caminos: las relaciones de los tojolabales con sus vecinos

En los párrafos anteriores se adelantó que la información disponible sobre el grupo tojolabal en la época prehispánica es prácticamente nula, así como los pormenores para interpretar la ubicación de éste en algún periodo concreto a partir de las investigaciones arqueológicas. No obstante, es relativamente común encontrar opiniones que consideran que ambas regiones, tanto la habitada por los tojolabales actualmente, como la de los chujes, mantenían un fuerte contacto desde épocas antiguas, como lo refiere Carine Chavarochette:

> En la época prehispánica, existía una relación muy estrecha entre el sudeste de Chiapas y los pueblos del valle de Huehuetenango, aunque éstos, debido a sus distintas influencias y

> al hecho de pertenecer a grupos lingüísticos diferentes, no forman una entidad político-económica única [...] Antes de la llegada de los españoles, los tojolabales y los chuj habrían compartido un territorio común. Sin embargo, la colonización no destruyó el contacto existente entre chuj, tojolabal y zapalutas -tzeltal-. Así, estos diferentes grupos habrían ocupado la región, repartiéndose las tierras y el poder (Chavarochette, 2010: 378).

Carlos Álvarez (1993: 466) apunta que "es importante mencionar las salinas de San Mateo Ixtatan, en donde Navarrete ha postulado que mucho del material arqueológico encontrado en asociación a ellas es acorde a las relaciones con la zona Tojolab'al". Se sabe que la sal fue un recurso comercial muy importante para los chujes de San Mateo Ixtatán durante la Colonia, debido a las salinas que se encuentran aún hoy día en pleno pueblo, y que incluso llegaron a comerciar la sal con los lacandones, como se apuntó líneas arriba. Seguramente antes de la conquista, los chujes ya manejaban el comercio de este producto, tanto en tierras altas con sus vecinos q'anjob'ales, como en tierras bajas. Se conoce que tojolabales y chujes mantuvieron contactos comerciales en la época colonial, en donde seguramente intercambiaban dicho producto, lo que sigue ocurriendo en la actualidad (Ruz, 1983a: 46). En la época contemporánea, una costumbre tojolabal muy importante es el hecho de que realizan una visita anual al pueblo de San Mateo Ixtatán para, entre otras cosas, conseguir la preciada sal, a la que incluso se le atribuyen propiedades medicinales destacadas, tanto entre los chujes (Andrews, 1983: 13, 87; Reina y Monaghan, 1981: 29), como los tojolabales, quienes agregan que la sal ayuda a propiciar la abundancia del ganado (Ruz, 1983b: 226).

La romería tojolabal a San Mateo Ixtatán

Tal vez la primera mención en la literatura antropológica sobre esta romería tojolabal a San Mateo Ixtatán, en conjunto con otras que desarrolla el pueblo tojolabal, se encuentra en el trabajo de Jesús Muñoz (1973: 84-92). Posteriormente, es Mario Ruz (1983b: 223-231) quien describe y analiza en varias páginas las romerías tojolabalaes; cinco años después, Walter Adams (1988: 183-198) publica sus consideraciones sobre estas peregrinaciones con base en su trabajo de campo desarrollado en 1977. En el 2004, Carine Chavarochette dedica un artículo completo exclusivamente a tratar de interpretar el tema de la romería tojolabal a San Mateo Ixtatán (Chavarochette, 2004: 23-39). Un trabajo muy destacado al respecto es el de Carlos Navarrete (2008), porque la información que publica parte de las temporadas de campo que llevó a cabo en los Cuchumatanes entre 1975 y 1980, en las que analizó las peregrinaciones de los zapalutas, por lo que sus datos son, tal vez, los más antiguos que se conocen al respecto. Más recientemente, Enrico Straffi (2013: 252-271) publica un interesante estudio sobre cómo algunos grupos mayas interpretan los sitios arqueológicos, incluyendo el análisis de la romería tojolabal a la región chuj. Además, no hay que olvidar las menciones sobre el tema de las romerías que se pueden encontrar en obras como las de Carlos Lenkersdorf (1998; 2008; 2010) y Antonio Gómez (2000). A continuación se tratarán de apuntar los elementos más relevantes de la romería tojolabal a San Mateo Ixtatán.

De acuerdo con lo que observó Mario Ruz a principios de los años ochenta del siglo pasado, hace ya más de 30 años:

> La peregrinación a San Mateo Ixtatán [...] se lleva a cabo durante el mes de febrero de cada año. Aunque inicialmente la realizaban conjuntamente más de quince colonias, en la actualidad, y debido a problemas entre los dirigentes, el grupo se ha fraccionado en dos menores, al mismo tiempo que el total de colonias tiende a disminuir. Así, un primer grupo

> dirigido por un "crencipal" de Jixil y compuesto por tojolabales de Jalisco, Mexiquito, Jotaná, Vergel, Bahuitz y la Piedad, inicia la peregrinación al territorio guatemalteco el primer viernes de cuaresma; y un segundo, dirigido por 6 principales de Zapaluta, y compuesto por habitantes de Veracruz, Saltillo, Morelia y Santa Rita, emprende la marcha al viernes siguiente, la ruta y el ceremonial siguen siendo, no obstante, los mismos (Ruz, 1983b: 224).

Según la descripción de Mario Ruz (1983b: 225-226), en cada una de las comunidades participantes de la romería se escogen a cuatro hombres representantes de la comunidad ante San Mateo; en los ejidos se recolecta una cooperación de dinero para diferentes gastos, además de que van los romeristas van provistos de comida, flores y dos banderas por comunidad; los peregrinos se reúnen con los seis principales de Zapaluta y por la mañana emprenden la peregrinación, pasando por la Iglesia de Guadalupe, una de las cuatro cruces-esquineros del pueblo y al final del día llegan a la colonia Lázaro Cárdenas.

Para el segundo día, los peregrinos atraviesan la frontera con Guatemala rumbo al lugar llamado Trinidad, visitando en el camino una cueva donde ofrendan y piden por su comunidad. Al día siguiente llegan al sitio nombrado Palwaj, y posteriormente toman rumbo a San Mateo Ixtatán. Una vez estando allí, se dirigen a la iglesia para efectuar un rezo con el fin de pedir al santo protección y una buena temporada de lluvias; después los dirigentes de la romería entregan a los principales de Ixtatán obsequios y les piden información sobre la próxima temporada de lluvias.

Un día después, los peregrinos visitan la mina de sal de San Mateo y se les entrega un kilo de sal que llevarán de regreso a sus comunidades. Posteriormente, efectúan una ceremonia en una casa cerca de la mina donde se encuentra un baúl que supuestamente mantiene documentos antiguos, y también en la casa, hay una reproducción de una habitación

de piedra que alberga al interior rocas que recibirán flores y velas por parte de los peregrinos; estas últimas se recogen al final pues se encenderán en las zonas de cultivo, con el ganado y en las propias casas.

Ya de regreso, la romería pasa casi exactamente por los mismos lugares que en la ida, y pasan la frontera por la parte oriente de la laguna de Tziscao, para tomar el transporte hacia la Trinitaria, de donde se disuelve la romería y cada participante regresa a su comunidad de origen (Ruz, 1983b: 225-226). En la figura 5 se ilustra el camino que toman los tojolabales en esta romería y en otras que de acuerdo con Mario Ruz también efectúan.

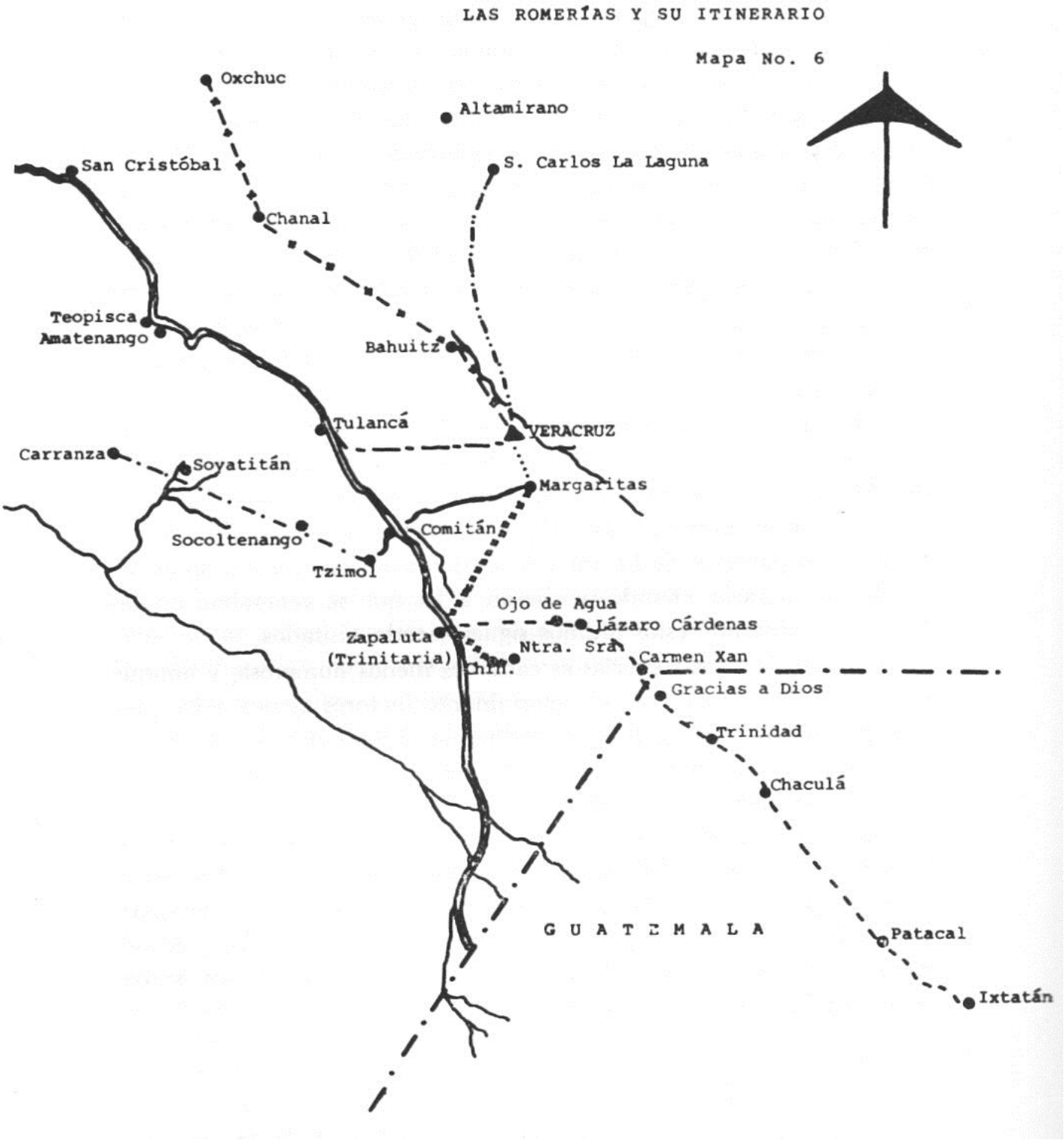

Figura 5. Rutas de las romerías tojolabales, según Ruz (1983b: 232).

Es bastante conocido el hecho de que en esta romería a San Mateo Ixtatán, los encargados de hacer los rezos son los "zapalutas", es decir, los principales que habitan en La Trinitaria y que históricamente se han vinculado al pueblo tseltal, aunque en la actualidad en dicha ciudad ya no se hable la lengua. Pero es importante recordar la participación de los "zapalutas" en la tradición oral chuj acerca del origen multiétnico en San Mateo Ixtatán, así como la propia historia que cuentan los actuales habitantes de La Trinitaria. En este sentido, Adams menciona que:

> La peregrinación requiere de la presencia tanto de los tzeltales de La Trinitaria como de los tojolabales. Los encargados tzeltales deciden si la romería se realiza o no y cuándo habrá de efectuarse; se responsabilizan de que sea una romería tranquila y realizan el "Rezo Tzeltal". Si son pocos tzeltales de La Trinitaria y de las otras tres colonias cercanas los que van a estar peregrinaciones, únicamente los rezadores están obligados a participar. En ocasiones previas eran necesarios cuatro hombres conocedores del rezo para hacer las peregrinaciones -un encargado y tres ayudantes-. Ahora, sin embargo, quedan muy pocos hombres que conozcan el rezo y el número ha sido reducido a dos personas, más otras dos personas que acompañan, al parecer para aprender el rezo [...] Los tojolabales, hasta donde pueden recordar algunos de los informantes, nunca han tenido rezadores, pero han contado con sus propios encargados. Cuando se preguntó por qué los tojolabales no tenían rezadores, los informantes tzeltales respondieron: "Somos los fiadores de Dios". Los tojolabales respondieron que era porque no conocían la lengua tzeltal (Adams, 1988: 183-185).

De acuerdo con Chavarochette (2010: 389), esta romería o peregrinación ritual pone de manifiesto, por un lado, los límites del territorio tojolabal a la par que los de otros grupos fronterizos, mientras que por otro, revela la existencia de los territorios míticos y los eventos históricos que viven los tojolabales como un acto de veneración respecto a sus migraciones.

Esto les permite a los tojolabales legitimar su andar histórico y condición actual mediante el reconocimiento de sus antiguas fronteras en relación a sus recientes centros de poder; así como la importante labor de "pedir la lluvia" ante un santo estimado muy poderoso y en un lugar de relevancia mítica incuestionable (Chavarochette, 2004: 35-36).

Enrico Straffi, quien participó tres veces en la romería a San Mateo Ixtatán en los años, 2004, 2005 y 2006, menciona muchos datos relevantes. En primer término, Straffi dice que como parte de la romería, se efectúan rituales en los sitios arqueológicos conocidos como El Calvario y en Las Salinas, aunque los Principales de La Trinitaria dejan en un papel secundario el sitio llamado Catepán, que es el que según la tradición perteneció antiguamente a los tojolabales. Pero es de sumo interés la información que apunta sobre los Principales encargados de los rezos en esta romería:

> Los que organizan la romería y la dirigen son algunos habitantes de filiación tzeltal, ahora hispanohablantes, de La Trinitaria. Estos conocen la cantidad de ofrendas que se tienen que hacer y todo "el reglamento" para que la romería sea efectiva. El custodio de este conocimiento, y quien tiene la última palabra sobre todas las cuestiones relativas a la romería, y al ciclo ritual en general, es el rezador, que ahora es Don Teófilo Carlos Santis. Don Teófilo está considerado como aquel que tiene el "don" de poder comunicarse con los santos porque conoce el rezo en el idioma sagrado (que parece ser una antigua forma de tzeltal mezclada con algunas palabras del español). Con este rezo se solicita la justa cantidad de lluvia, las prósperas cosechas de los alimentos básicos [...], la salud personal y para las personas queridas, la salud para los animales [...], la armonía en y entre las comunidades. En el rezo se invocan la mayoría de los santos relevantes para la región (Straffi, 2013: 257).

Este autor ofrece más datos sobre el rezador como un intermediario entre los humanos y los seres divinos, que en este caso el principal de ellos es obviamente San Mateo, santo que se asocia con los hombres-rayo, lo cual se traerá a colación en un capítulo posterior.

Como se puede ver, a través de un breve comentario sobre las implicaciones y características de la romería zapaluta-tojolabal al territorio chuj de San Mateo Ixtatán, queda de manifiesto que se trata de un hecho social complejo en el que suceden diferentes cosas al mismo tiempo. Por un lado, dota a los tojolabales de una reactualización de su pasado mítico en relación con sus vecinos chujes; éstos rememoran y renuevan la tradición oral que los vincula con sus antiguos compañeros ahora chiapanecos. Se marcan claramente relaciones de poder, en primer término por el prestigio que San Mateo Ixtatán mantiene al controlar las importantes minas de sal en el lugar; en segundo lugar, por la fama que ostenta el santo Mateo como poderoso ser capaz de enviar y controlar las lluvias en una región de extensión considerable. Finalmente, la interesante posición de los antiguos zapalutas como intermediarios entre chujes y tojolabales revela, en asociación también con los testimonios de tradición oral, un prestigio ritual sobresaliente, al poseer y conocer las formas adecuadas de relacionarse y comunicarse con los seres invisibles que dominan, de cierta forma, el destino del ser humano y su bienestar.

Por otra parte, estas relaciones entre grupos humanos que evidencia la romería a San Mateo, permite hablar de las lenguas que se congregan y establecen contacto en este evento ritual. Se había mencionado ya la importancia de la lengua en la que los antiguos zapalutas expresan los rezos adecuados, siendo ésta aún desconocida para los investigadores, ya que se ha dicho que es probable que corresponda a una forma ritual de la lengua tseltal o incluso al mismo coxoh ya desaparecido (Ruz, 1983b: 54), aunque también se ha mencionado que representa una forma antigua de la misma lengua tseltal (Straffi, 2013: 257). Una reflexión

interesante que surge de estas consideraciones es el conocer de qué manera se influencian o no unas lenguas con otras. Si se toma en cuenta la antigüedad de estas prácticas y otras más que refieren a un contacto constante entre distintos pueblos, aunado a lo que se sabe por medio de los mitos y narraciones de tradición oral, se podría suponer que existen marcas en la lengua de los grupos en cuestión que revelan y dan cuenta de estas relaciones. Por tal motivo, en siguientes párrafos se hablará de lo que se sabe hasta el momento de la relación lingüística tojolabal-chuj, así como la relación de este grupo con otras lenguas mayas.

La lengua tojol-ab'al y sus vínculos

El tojol-ab'al es una lengua que pertenece a la familia lingüística maya. En la actualidad, se considera que existen alrededor de 30 lenguas mayas (Aissen *et al.*, 2017; Campbell, 2017); el número varía porque algunas son consideradas variantes por ciertos autores, mientras que otros las reconocen como lenguas diferentes. Esas 30 lenguas mayas están agrupadas en cuatro grandes divisiones, las cuales son ramas o subgrupos lingüísticos emparentados; éstos son el oriental, en el que se encuentran las ramas k'icheana y mameana; el occidental, con las ramas q'anjob'alana y tseltalana; el huastecano y el yucatecano (Zavala, 2010: 152; Kaufman, 2017). De acuerdo con Campbell y Kaufman (1985) y Kaufman (2017), la rama hustecana fue la primera en separarse del resto de la familia, alrededor del año 2200 a. C., siguiendo la yucatecana en 1900 a. C., y finalmente los otros dos subgrupos (oriental y occidental) en 1600 a. C. Las figuras 6a y 6b muestran cómo se han agrupado genealógicamente las lenguas de la familia maya y los años de sus divergencias, de acuerdo con Kaufman (2017).

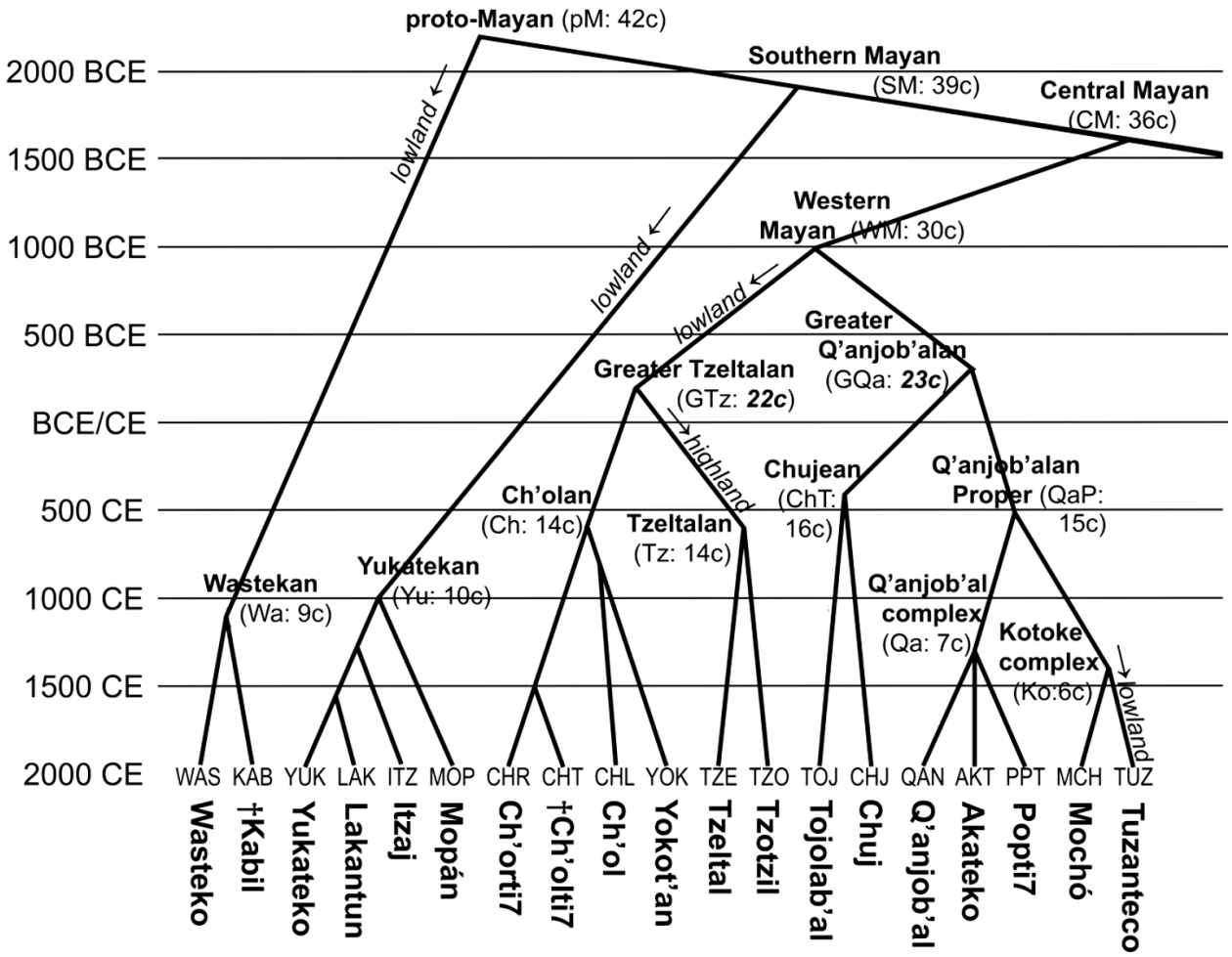

Figura 6a. Lenguas mayas de los subgrupos huastecano, yucatecano y occidental, según Kaufman (2017). Tomado de Kaufman (2017: 66), Figura 4.2A.

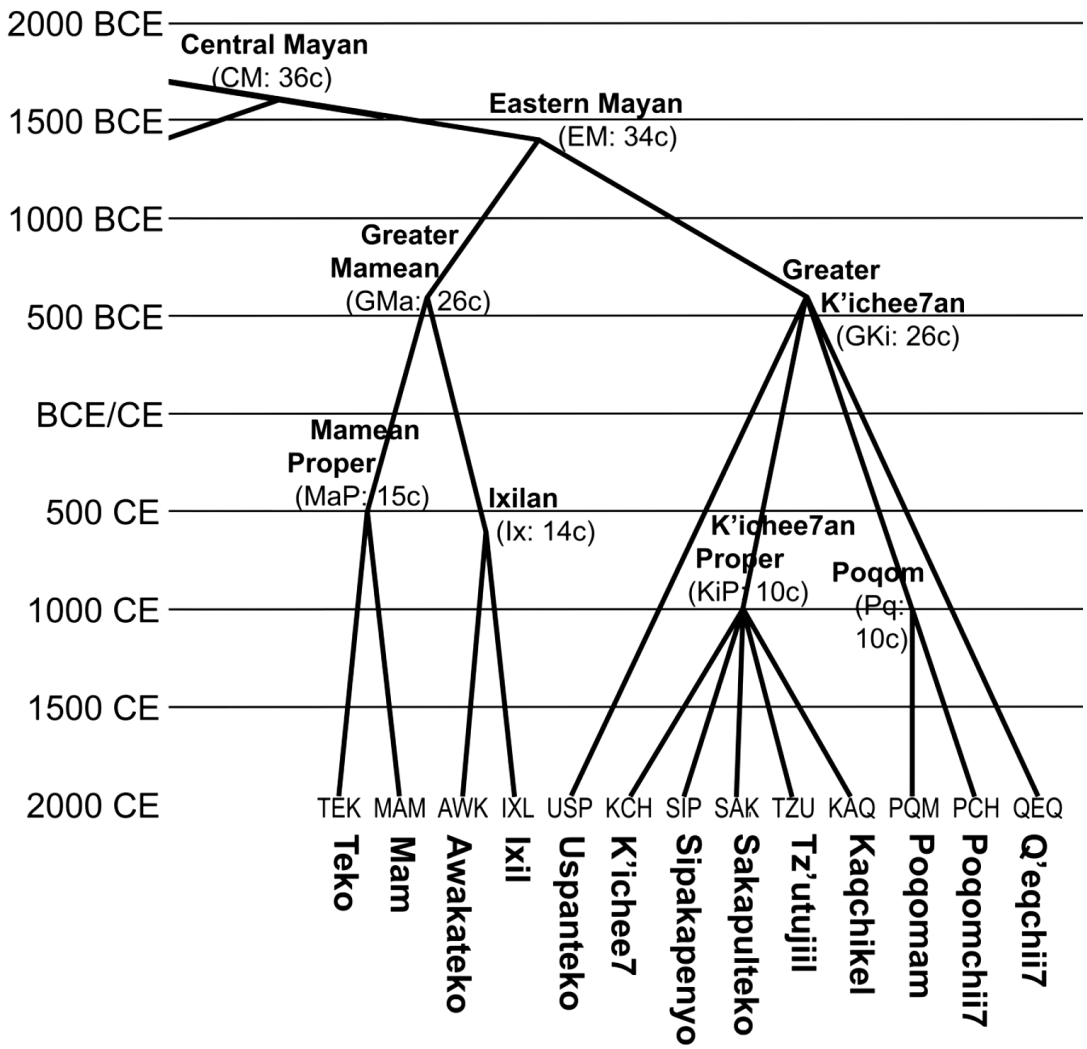

Figura 6b. Lenguas mayas del subgrupo oriental, según Kaufman (2017). Tomado de Kaufman (2017: 67), Figura 4.2B.

En México, las lenguas de esta familia se hablan hoy en día en los estados de Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Chiapas, Tabasco, San Luis Potosí y Veracruz; en Guatemala se hablan en la mayor parte del país, y en Belice y Honduras sólo en algunas zonas (Schumann, 1990: 11-12; Zavala, 2010: 151). En el estado de Chiapas, las lenguas más representadas en cuanto al porcentaje de población de tres años y más que habla lengua indígena son el tseltal (39.48%), el tsotsil (34.78%) y el ch'ol (15.43%) (INEGI, 2015). Sin embargo, también se

hablan el tojol-ab'al, mam, q'anjob'al, chuj, popti', mochó, tuzanteco[8] y lacandón, pertenecientes a la familia maya (Fernández, 2005: 450). En cuanto al tojol-ab'al, el INEGI (2015) reporta que el porcentaje de población de tres años y más que habla esta lengua es de 4.02%.

La posición exacta del tojol-ab'al dentro de la familia maya se encuentra aún en debate, y su estudio ha tenido una historia particular. Uno de los primeros trabajos que se propuso abordar este problema en particular fue el de Otto Schumann (1970: 4), quien declara que "hasta hace apenas unos cuatro años, el tojolabal había sido clasificado junto con el tseltal-tsotsil; ya Swadesh había notado una mayor proximidad entre el tojolabal y las lenguas del grupo tseltalano, pero fue Terrence Kaufman quien sugirió por primera vez que el tojolabal y el chuj forman un subgrupo al interior de las lenguas mayas". Efectivamente, una de las propuestas de clasificación del tojol-ab'al dentro de la familia maya es relacionándolo con las lenguas tseltalanas, debido principalmente a su parentesco morfosintáctico (Robertson, 1977). Las propuestas de otros autores consideraron que más bien el tojol-ab'al forma parte de la rama q'anjob'alana, en la que constituye junto con el chuj un subgrupo, pues se considera que está emparentada directamente esta lengua de Guatemala (Kaufman, 1972 y 1990; Schumann, 1983). Uno de los estudios comparativos pioneros que se elaboraron con relación al tojol-ab'al y el chuj, fue el de Otto Schumann, quien indicó que en cuanto al léxico, el tojol-ab'al se encuentra mucho más relacionado con el chuj que con otra lengua maya; los morfemas de aspecto y elementos verbales en general también aproximan al tojol-ab'al con el chuj, así como la fonología (Schumann, 1983: 164). De acuerdo con este autor:

[8] Aunque en la actualidad se desconoce el número de hablantes de esta lengua. Véase el artículo pionero de Otto Schumann, 1968, "El tuzanteco y su posición dentro de la familia maya"; así como el trabajo de María Elena Fernández, 2005, "La lengua mochó: pasado, presente y futuro".

> El grupo de lenguas que podemos llamar chuj o tojolabal viene a ser el eslabón entre las llamadas lenguas de los altos y las de los bajos. El uso de direccionales en el sistema verbal de ambas lenguas las aproxima a las de los altos, pero otros rasgos del sistema verbal las acercan, sobre todo al tojolabal, al grupo tzeltal (existiendo elementos del chuj que también señalan hacia la misma dirección) (Schumann, 1983: 165).

Luego de citar algunos ejemplos que acercan lingüísticamente al chuj con el q'anjob'al de forma interesante, Schumann declaró que "no se encuentran hablantes bilingües chuj-tojolabal, ni tojolabal-chuj, lo que vendría a indicar que las aproximaciones entre estas dos lenguas son históricamente más antiguas que las que pueden aparecer entre chuj-kanjobal, o entre tojolabal-tzeltal" (*íbidem*.). Finalmente, después de aplicar los métodos de la glotocronología y dedicar varias páginas a criticar los supuestos que maneja esta técnica, este autor concluyó que "el chuj y el tojolabal están lo suficientemente ligadas como para considerarlas dos lenguas de un mismo grupo, y que, de no aceptarse lo anterior, deberá verse al menos a las lenguas del grupo tseltal formando series de conjuntos entrelazados con el chuj y el tojolabal" (Schumann, 1983: 168).

Se incluye la propuesta del autor, en la que muestra a través de sistemas de conjuntos entrelazados, las lenguas en cuestión y su relación con otros grupos como el tseltal-tsotsil, por un lado, y con las lenguas cholanas y yucatecanas, por el otro (ver figura 7).

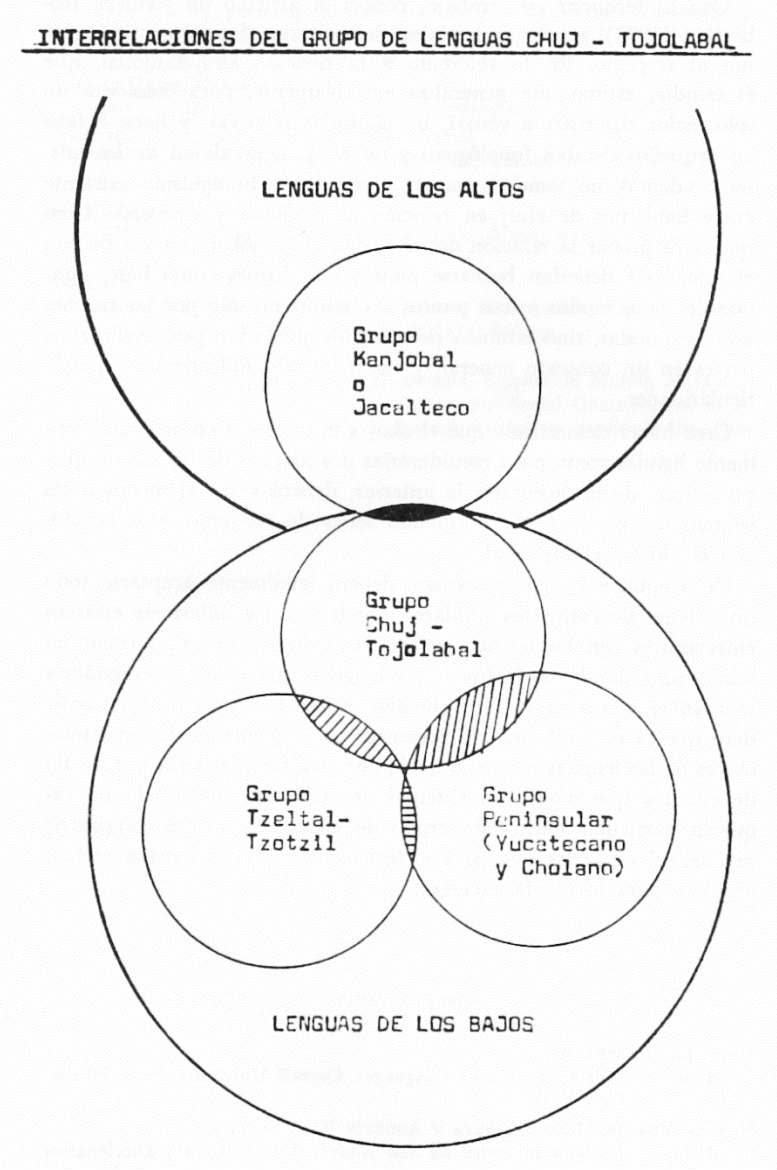

Figura 7. Las relaciones del grupo chuj-tojolabal con otros grupos lingüísticos, según Schumann (1983: 167).

Por su parte, Campbell y Kaufmann (1985) llamaron la atención sobre la cercanía léxica del tojol-ab'al con el chuj y otros idiomas como el popti', el q'anjob'al y el akateko, estos últimos pertenecientes a la rama q'anjob'alana de la familia maya. En años más recientes, en la evaluación que hace Roberto Zavala sobre la actualidad en la que se

encuentran los estudios sobre las lenguas mayas, destaca que sobre el tojol-ab'al falta determinar si "es una lengua resultado de la mezcla entre tseltal y alguna lengua Q'anjob'aleana, ya que, a pesar de que su sintaxis es claramente tseltalana, el léxico es Q'anjob'aleano" (Zavala, 2010: 174). Posteriormente, Danny Law (2013: 149) retoma las ideas que dan cuenta de las características que tiene el tojol-ab'al junto con otras lenguas, pues menciona que comparte rasgos innovadores fonológicos, léxicos, morfológicos y sintácticos con lenguas del subgrupo q'anjob'alano, particularmente el chuj, y con miembros del subgrupo cholano-tseltalano, en específico con el tseltal. Considerado por este autor como una lengua mezclada, el reto que se plantea en términos de la historia de la lengua, es saber si el tojol-ab'al es un idioma q'anjob'alano que cambió debido a un contacto masivo con el tseltal; o si más bien, por el contrario, es una lengua cholano-tseltalana con una influencia extensa del grupo q'anjob'alano (*íbidem*.). En otro trabajo, Law (2014) vuelve a argumentar que el tojol-ab'al debe ser tratado y estudiado como una lengua mixta o mezclada, aunque aclara que falta mucho trabajo por hacer.

A partir de esta problemática, José Gómez (2017) emprende la investigación más completa y minuciosa que se tiene hasta el momento acerca del tojol-ab'al en comparación con otras lenguas mayas, principalmente tseltal y chuj. Este autor realiza un estudio detallado sobre las diferentes estructuras morfosintácticas del tojol-ab'al en relación con aquellas del tseltal y chuj, a partir de una comparación léxica de 1479 ítems. En este trabajo, José Gómez da cuenta, desde una perspectiva contrastiva, las clases léxicas, los sistemas clasificatorios, las raíces posicionales, y los verbos de movimiento como auxiliares y direccionales (Gómez, 2017). Una de las conclusiones a la que llega este autor es la confirmación del carácter mixto del tojol-ab'al a nivel léxico, morfológico y morfosintáctico, rasgos que provienen exlucivamente del subgrupo tseltalano o del subgrupo q'anjob'aleano, lo que impide sostener

que dichas características las haya heredado de una sola rama, a la par de que la misma distribución de los rasgos es equiparable y no permite pensar en préstamos aislados, sino únicamente como el producto de una mezcla (*íbidem*). En palabras de José Gómez:

> Por lo tanto, este es el primer caso dentro de la familia maya donde se ha podido demostrar la existencia de una lengua mixta, producto de dos lenguas relacionadas genéticamente (ambas mayas), pero de ramas distintas (tseltalana y q'anjob'aleana). El hecho de que provengan de dos ramas distintas ha sido el factor determinante que permitió evaluar con mayor exactitud cuáles de los rasgos presentes en tojol-ab'al provienen de qué rama específica (Gómez, 2017: 499).

Este resultado concuerda con lo publicado por Law (2017) en el sentido de que el tojol-ab'al muestra una mezcla de características lingüísticas de dos idiomas mayas relacionados –a partir de una comparación de 1200 palabras–, lo cual dificulta identificar la fuente de la cual provienen las características del idioma. Esto hace que el tojol-ab'al sea una lengua mixta peculiar, ya que muchos de los idiomas mixtos conocidos provienen de lenguas que no están relacionadas genéticamente, lo que también hace interesante su estudio (Law, 2017). En este orden de ideas, el análisis de José Gómez (2017) resultó en que, en términos léxicos, el tojol-ab'al es más cercano al tseltal que al chuj, lo que contradice tanto al estudio de Schumann (1983) como la reciente propuesta de Law (2017). Un aporte muy significativo e interesante de la tesis de Gómez es que "el 25% del total de la muestra resultó no ser compartida ni por el tseltal ni por el chuj, por lo que este resultado requiere de mayor investigación para comprobar si son innovaciones o préstamos como resultado del contacto con lenguas de las tierras bajas" (Gómez, 2017: 501). Debido a que el tojol-ab'al presenta rasgos tanto del tseltal como del chuj en sus estructuras morfosintácticas, además de que estas lenguas están emparentadas, es difícil saber cuál de las dos lenguas fungió como la fuente y

cuál como la donante, ya que teóricamente, en los casos que se conocen sobre lenguas mixtas, una lengua aporta la morfología y la otra el léxico, pero en tojol-ab'al no ocurre eso, sino que ambas (tseltal y chuj) están presentes en esos dos rasgos de la lengua (Gómez, 2017: 504). Además, a esta interesante situación hay que aregar que el tojol-ab'al exhibe características que no es posible afirmar que provengan de alguna de las dos lenguas madres, sino que se trata de innovaciones propias que no se dan en ninguna otra lengua de la familia maya, entre las que destacan "el sistema de clasificadores nominales con dos exponentes que se gramaticalizaron a partir de términos de parentesco, el sufijo formativo *–e'* de clasificadores numerales independientes y la derivación de elementos direccionales de orientación con información deíctica" (Gómez, 2017: 511).

Como puede verse, la posición del tojol-ab'al dentro de la familia maya aún es un tema de gran relevancia para la lingüística de los idiomas mayas, debido a la complejidad de los rasgos que presenta este idioma en relación con los de las lenguas que se aproximan a él, como por la misma reconstrucción de la historia cultural del pueblo tojolabal. Incluso, José Gómez (2017) concluye que hace falta indagar más sobre la historia tojolabal, ya que una parte de su gramática proviene de alguna lengua maya de las tierras bajas, muy probablemente el cholti', idioma extitnto que se ha relacionado de manera cercana con aquel presente en buena parte de los jeroglíficos del periodo Clásico maya. Esto concuerda con lo apuntado por Schumann (1983), quien se dio cuenta de que muchos de los rasgos del tojol-ab'al se presentaban también en el chorti', la lengua viva más cercana al cholti'. Sin duda, queda mucho por esclarecer en cuanto a la lingüística histórica del tojol-ab'al.

Una noticia importante es que, a diferencia de hace algunos años, ahora se tienen más materiales e investigaciones acerca del idioma tojol-ab'al que son fundamentales para no sólo el estudio de la propia lengua, sino para comprender la historia del grupo, sus vínclos con

otros pueblos, y los cambios y continuidades que ha vivido a lo largo de varios siglos, producto de un constante intercambio cultural. En ese sentido, además de los trabajos ya citados de Danny Law (2013, 2014 y 2017) y José Gómez (2010, 2016 y 2017), es importante revisar los trabajos recientes de Alejandro Curiel sobre la estructura de la información, enclíticos y configuración sintáctica (Curiel, 2007), estructura narrativa y evidencialidad (Curiel, 2016), y un esbozo sobre la lengua (Curiel, 2017). Por su parte, Jill Brody (1986, 1987, 1988 y 2001) ha estudiado muchos aspectos del duscurso, la conversación y la narrativa en tojol-ab'al.

En cuanto a los estudios sobre la posición de la lengua chuj en la familia maya, en la mayoría de los casos, los autores se limitan a retomar las clasificaciones hechas por Terrence Kaufman (1974) y John Robertson (1977) que propusieron hace alrededor de cuarenta años. De acuerdo con el análisis que hace Roberto Zavala (2010), el chuj es de las lenguas menos estudiadas de la familia maya (junto con el poqomchi', el achi y el mopán), ya que carece de las tres "tareas de investigación más urgentes" para estos idiomas, pues no se han elaborado gramáticas científicas de referencia, diccionarios analíticos, ni textos glosados y analizados lingüísticamente (Zavala, 2010: 169-170). Nicholas Hopkins (1967, 1970 y 1973) ha estudiado algunos aspectos de la gramática del chuj en relación con otros idiomas de la familia maya. En su trabajo sobre los nombres compuestos de lugares en lenguas mayas, este autor menciona que el chuj está mucho más relacionado con el tojol-ab'al, tseltal y tsotsil hacia el oeste, y con el q'anjob'al y popti' al sur (Hopkins, 1973: 176).

Algunas notas etnográficas

Si bien ya se han apuntado algunas notas etnográficas con respecto a la relación tojolabal-chuj vistas a partir de la romería a San Mateo Ixtatán, conviene mencionar otras cuestiones

que dan cuenta de este vínculo. Y aunque en realidad faltaría desarrollar una seria investigación etnográfica comparativa entre estos dos pueblos, existen algunos datos preliminares por los que se podría comenzar.

En primer lugar, es conocida la interacción que existe entre ambos grupos en forma de comercio, ya que, incluso en la actualidad, vendedores originarios de la región chuj de Guatemala, llegan a algunas comunidades tojolabales a ofrecer ciertos productos; estas personas son conocida como "chapines", término que en realidad engloba a la población guatemalteca en general, pero que en el ámbito tojolabal refiere particularmente a los chujes comerciantes (Ruz, 1983b: 217). Al respecto dice Mario Ruz:

> Son por lo general indígenas chujes y kanjobales cuya figura, encorvada bajo torres de mercancía apretadamente contenida en redes o grandes *zutes*, era común en la propia Villa de Las Margaritas y lo sigue siendo en las localidades tojolabales. Los artículos que comercian los chapines van desde diminutas bolsas de caramelos hasta gigantescas marimbas, pasando por canicas, finos hilos de fabricación alemana, radios, tocadiscos, y grabadoras japonesas, chicles norteamericanos, machetes y cortes de tela guatemaltecos o ropa confeccionada en El Salvador, además de los preciados jugos de frutas, enlatados en El Salvador o Costa Rica [...] Debido a la estrecha vigilancia y las grandes pérdidas que de vez en cuando esto acarrea, los chapines han aumentado los precios a sus productos [...] Si a estos inconvenientes agregamos la devaluación de la moneda nacional frente al quetzal guatemalteco [...] se comprenderá por qué, lentamente, la familiar figura del chapín se va restringiendo a las colonias que aún permanecen aisladas (Ruz, 1983b: 239).

Dentro de los productos que se adquirían hasta hace poco con los chujes, se encuentra una prenda muy valorada entre los tojolabales, que es vestimenta del hombre y en su nombre queda clara su procedencia; es el *koton chuj*, ropaje de lana a manera de camisa, que era más común en los habitantes de las zonas frías tojolabales (Ruz, 1983b: 219). El término se

compone de *koton*, que refiere al tipo de prenda en forma de jorongo, y *chuj*, que especifica su procedencia. Otro nombre con el que se conoce esta ropa es *kapixay*, famoso del lado guatemalteco y conocido así entre los chujes, q'anjob'ales, popti' y mam de Huehuetenango; esta es una prenda que goza de mucho valor pues se relaciona con el prestigio, además de ser un elemento que dota de identidad a las poblaciones (ver figura 8).[9] Tanta es la reputación de este atuendo que los tseltales de Amatenango del Valle, Chiapas, se esmeran en conseguir el *kapixay* guatemalteco para vestir a sus autoridades tradicionales. En el caso tojolabal, el *kapixay* o *koton chuj* jugaba un papel importante durante la antigua costumbre, ya casi perdida, del *chak'ab'al* o matrimonio tradicional, ya que durante la visita de los parientes del hombre a la casa de la niña "apartada" para desposar, conocida como *makwanel*, la autoridad masculina se arreglaba con sus mejores vestimentas, incluido el *koton chuj*, para ofrecer cigarros y aguardiente a la familia de la niña y, mediante un largo y particular discurso, convencerlos del matrimonio (Gómez, 2002: 43).

[9] Véase Limón, 2008, "La ciudadanía del pueblo chuj en México", p. 94.

Figura 8. *Kapixay* usado por dos jóvenes mam en Huehuetenango, Guatemala. Foto: Fernando Guerrero Martínez

Por otro lado, una de las festividades celebradas antaño en muchas de las comunidades tojolabales, es el carnaval, mejor conocido en tojol-ab'al como *ta'an k'oy*, que era una de las actividades más representativas para el colectivo. A diferencia de otras ceremonias como la del día de muertos, *K'in Santo*, la del carnaval parece desaparecer con mayor rapidez en las colonias tojolabales; como dice Ruz (1983b: 211-212), "la pérdida de esta costumbre, como tantas otras, fue achacada en todos los casos a la labor de los catequistas locales quienes luchan por desterrar 'cosas paganas; contra la palabra de Dios', 'que son de

los viejos', y a los que se imputan ingestas desproporcionadas de licor y fuertes gastos que dañan la economía local". Sin entrar en detalle, para lo cual se remite al lector interesado a consultar la descripción que hace Ruz sobre el carnaval, sólo se mencionará que entre todos los personajes que aparecen en el *ta'an k'oy*, como "los viejos", "las mujeres", "las mudencas", los niños "cosito negro", entre otros, se encuentra un grupo denominado "los chujes". No hace falta explicar a quiénes se refieren estos personajes, pero en el momento del carnaval, estos "chujes" son directamente el enemigo de los carnavaleros, con quienes se emprende un *performance* de guerra, que es el acto más destacado del carnaval. La siguiente es una breve descripción de Mario Ruz al respecto:

> El simulacro de batalla, cuyo resultado final es imprevisible aunque casi siempre obtienen la victoria los chujes, se realiza con olotes a manera de parque, y durante ella "los viejos" gritan despavoridos, y las "mudencas" corren de un lado a otro horrorizadas. Cuando los triunfadores son los guatemaltecos la tradición señala que todos los locales han de ser muertos y sus mujeres raptadas (Ruz, 1983b: 213).

Llama la atención el hecho que la parte más significativa del carnaval tojolabal sea la recreación de una pelea con sus vecinos chujes. Por tal motivo, Ruz no duda en interpretarlo como un resquicio de la antigua historia entre estos dos pueblos, comparando lo sucedido entre los tseltales de Bachajón en su carnaval, donde rememoran el sufrimiento acaecido por un ataque de los lacandones que sucedió a mediados del siglo XVI, referencia que el autor retoma para situar los acontecimientos del carnaval tojolabal en la época prehispánica debido a la inexistencia de documentos coloniales que lo refieran (Ruz, 1983a: 46).

Finalmente, la intención de conjuntar las evidencias más importantes que se tienen hasta el momento con respecto a la relación del pueblo tojolabal y el pueblo chuj, es plantear el escenario con el que se cuenta a través de datos de diferente índole, provistos por variadas

disciplinas antropológicas, con el fin de visualizar las piezas de un rompecabezas que parece ser mucho más grande y complejo que el que se tenía pensado, y dejar al lector su libre interpretación. Si bien es cierto que mucha de la información expuesta con anterioridad apunta en la dirección de una estrecha y muy antigua relación tojolabal-chuj, también es cierto que se desconoce el momento histórico preciso de su separación. Se ha comprobado igualmente la cercanía del tojolabal con el tseltal, sin embargo, existe evidencia que vincula al tojolabal con los pueblos cholanos, como la información lingüística y antropofísica, lo que no se ha estudiado con mayor profundidad. La historia también permite ver que la relación de los chujes con pueblos cholanos como los lacandones era considerable y de origen precolombino, a la par de que se desconocen los pormenores de los vínculos entre los chujes y otros pueblos de los Cuchumatanes. Por eso es que existen similitudes que hablan de la posible influencia de grupos q'anjob'ales, mames y popti' hacia los chujes y tojolabales.

Es en este sentido que un intento por reconstruir el pasado de estos pueblos tendría que incluir no solo sus propias relaciones (tojolabal-chuj-tseltal), sino la interacción con otros grupos como los mencionados anteriormente, incluyendo la posibilidad de la influencia de población afrodescendiente, que sería de gran interés. El método para estudiar esto no puede ser otro más que el desarrollar investigación básica en muchos de los temas faltantes, así como entretejer la información de los distintos campos antropológicos y articulándola, a su vez, con los datos que otras disciplinas, tanto sociales y humanas como de las ciencias naturales, puedan aportar al estudio del problema en cuestión.

Recapitulación

A lo largo de este capítulo, recorrimos brevemente la historia de los tojolabales y enfatizamos las relaciones que este pueblo maya ha mantenido con sus vecinos a través de los años. Si bien es difícil ubicar a los tojolabales inmediatamente después de la conquista en el siglo XVI, desde que tenemos las primeras noticias sobre ellos, es imposible separar su historia de la de otros grupos que habitaron la zona, principalmente los tseltales de Zapaluta y Copanaguastla, los coxoh de Coapa o Coneta, o los chujes, popti' y q'anjob'ales del lado guatemalteco, sin mencionar a los mam y los chicomuceltecos. Pensar la historia del pueblo tojolabal con la imagen mental de su actual distribución, y como si fuera una cultura homogénea, sería una gran limitación para entender su presente. Lo que tenemos, en cambio, es una diversidad de interacciones entre distintas sociedades, y es justamente esa situación la que se refleja en la propia lengua tojol-ab'al.

Hemos dado peso a las narraciones sobre su historia desde la perspectiva de los propios pueblos, y lo que encontramos es una memoria histórica colectiva, pero selectiva. Mientras que los chujes y los antiguos zapalutas sostienen una versión de la historia en la que los tojolabales resultan expulsados por intentar robar las salinas de San Mateo Ixtatán, los tojolabales no mantienen o conservan ninguna información al respecto. De manera interesante, a partir de las narrativas históricas analizadas sobre el origen, contacto y separación de estos pueblos, se mostró la relevancia de los especialistas del rayo, sus poderes y jerarquía, en la conformación territorial actual de una región marcada por los cuerpos de agua que constituyen los Lagos de Montebello, en la frontera entre Chiapas y Guatemala. Es decir, hubo una articulación histórica importante.

La historia del pueblo tojolabal –que conocemos parcialmente –, ha dejado su huella en la lengua. Al revisar los estudios recientes sobre el idioma tojol-ab'al –que lo confirman como una lengua mixta resultado de una profunda mezcla entre el tseltal y el chuj–, no podemos cegarnos ante la situación que señala, que es justamente la estrecha relación que este pueblo mantuvo con sus vecinos durante no poco tiempo, cuestión que apenas asoma a partir de la revisión de los documentos coloniales disponibles. Habría que pensar que los tojolabales participaron en sociedades complejas que posiblemente aglutinaban más de una lengua dentro de ellas, cuestión que cambiaría nuestra –homogeneizante– forma de ver a los grupos mayas de la región. Además, aunque falta investigar el por qué existe un vínculo relevante entre el tojol-ab'al y lenguas como el cholti' y el chorti', podemos estar seguros de la trascendencia de este grupo como un eslabón entre los idiomas de las tierras altas y los de las tierras bajas.

PARTE 2. LA VIDA, EL HUMANO Y SU DON

CAPÍTULO III. NOCIONES SOBRE LO VIVO

En las etnografías mesoamericanistas es relativamente común encontrar información respecto a que los grupos indígenas consideran que la esfera de lo vivo incluye a entidades que desde nuestro punto de vista carecen de vida. Por un lado, esto contempla en varias ocasiones a cuerpos celestes como el Sol, la Luna y Venus; diversos fenómenos atmosféricos y climatológicos como el rayo, la lluvia, el viento y el arcoíris; pero también se extiende a las rocas o el mundo mineral en general, y a no pocos objetos creados por el ser humano. Por otro lado, desde un punto de vista lingüístico, se tienen evidencias respecto a que cuerpos celestes, plantas y minerales no son considerados entes animados, o no son tratados como tal. Sin embargo, como se verá en las siguientes líneas, esta aparente contradicción se desdibuja al profundizar en las concepciones locales respecto de los entes que conforman el ambiente y su relación con el ser humano. "Aunque sea en situaciones y sentidos distintos, todos estos seres pueden ser categorizados por el pensamiento indígena como seres vivos" (Pitrou, 2011a: 9).

Las nociones sobre la vida, como se verá, dependen de diversas facultades y actividades que un ente o elemento del paisaje pueda llevar a cabo. Por tal motivo, es preciso considerar que las categorías locales de "lo vivo" y "lo no vivo", de "lo humano y "lo no humano", así como la idea de la "naturaleza", pueden no corresponder a como las concibe y define la ciencia moderna, o que incluso no existan como tal, por lo que es necesario replantearse desde un principio dichas ideas y buscar más bien lo que existe desde el punto de vista de la gente local, para expresarlo en sus propios términos y con sus propios conceptos.

Los habitantes de la zona tojolabal no difieren, en términos generales, de estas consideraciones. Sin embargo, a pesar de que ya se ha registrado la existencia de estas concepciones, no se han abordado de manera suficiente qué características o procesos son las que hacen que un ente o ser esté vivo o no, o si hay diferencias de grado respecto a la vida de un ser o de otro. Tampoco se ha profundizado en la posibilidad de conocer si existen distinciones que permitan hablar de una escala de animacidad entre diversos entes. De esta manera, el objetivo del presente capítulo es mostrar y analizar las concepciones tojolabales sobre estas cuestiones a partir de lo que compone a organismos como las plantas y los animales, en conjunto con el ser humano, así como mediante las diversas imbricaciones con otros seres, cuerpos y fenómenos.

Sak'an: la vida extendida

Una parte de la literatura académica sobre el grupo tojolabal ha insistido en que para ellos, desde su perspectiva, todo está vivo, afirmando incluso que "la convicción de que todo vive es típica de los tojolabales" (Lenkersdorf, 2004: 51-52; Lenkersdorf, 2002: 163). Este autor explica esta situación a partir de la consideración de que todo lo existente en el mundo tiene o posee *altsil*, el cual describe como "el principio de vida o el alma que da vida a hombres, animales, plantas y todas las cosas al morar en ellas, porque no hay nada que no tenga corazón/ que no tenga vida" (Lenkersdorf, 2004: 54). Veremos cómo, a partir de las palabras de diferentes personas, esta idea general puede ser matizada, complejizada y entendida de otras maneras, según se tomen en cuenta funciones, procesos y graduaciones existentes en las relaciones entre seres, más allá de la presencia o ausencia de características o entidades en cualesquiera que sean los cuerpos tratados. Se mostrará, pues, cómo puede extenderse la noción tojolabal de vida hacia referentes para los que no es siempre necesario pensar si

albergan *altsil* o no, si poseen *k'ujol* o si contienen alguna "esencia" que los dote de vida, lo cual parece no tener, en algunos casos, demasiado sentido para la explicación que dan las personas. En cambio, lo que se expresa tiene que ver más bien con la participación del referente en determinados procesos y relaciones, y no tanto con su constitución individual. Un ejemplo muy claro es, en efecto, el de la misma tierra.

De la tierra

La concepción de que la tierra está viva es, sin temor a equivocarse, algo que ningún tojolabal dudaría. A partir de las conversaciones con diferentes personas, se puede decir que existen múltiples factores que intervienen en esta creencia generalizada. Obviamente, la más importante, es el hecho de que la tierra es la gran benefactora, la proveedora del sustento de todos los existentes. Como para muchos otros pueblos del mundo, para los tojolabales la tierra es la gran madre, *jnantik lu'um*, *jnantik lu'umk'inal* "nuestra madre tierra". Así lo expresaron, por ejemplo, don Marcelino y doña Matilde, en varias ocasiones (T1: 213, T4: 15). Como madre, la tierra cumple con la función primordial de generar vida, a la vez de suministrar alimento. En palabras de doña Matilde, *sak'an ja lu'umk'inali', ye'n wa x-alini*, *tuktukil te' wa xcha el jani*, "la tierra está viva, ella da fruto, también crecen diferentes árboles" (T4: 2). El término *sak'an* es usado para expresar que algo vive. Por su parte, el verbo *alini* tiene el sentido de "dar a luz", de "producir", y aplicado a la tierra da cuenta de que es por ella que crecen varios seres, entre los que destacan las plantas, por supuesto. La relación que el humano establece con la tierra es la misma que aquella entre una madre y su hijo, en la que los cultivos de la milpa, principalmente el maíz y el frijol, figuran como la leche materna, el alimento más importante. Por eso no es extraña la manera en la que se expresó Matilde (T4: 15) acerca de la madre tierra, ya que:

Jnantik lu'umk'inal, yuj wa xts'unutik ixim, chenek', a'a kwenta ke ***ja lu'umi' ti' wa'ntik chu'nel*** *sb'aja, porke sita mik'a el k'en ja sb'a'al ja ye'nta, pes yuj mi oj wa'kotik, ja' yuj wa x-alxi yajni xch'ak ts'unxuk ja sb'a'ali', wa x-och ja chenek'i', wa x-och snichmal.*	Nuestra madre tierra, porque sembramos maíz, frijol, date cuenta que **de la tierra nos estamos amamantando**, porque si no sale su fruto, pues es que no vamos a comer, por eso se dice que cuando se termina de sembrar su fruto, se siembra el frijol, se le ponen sus velas.

El uso del verbo *chu'ni*, "amamantar", no es trivial y, como se verá más adelante con otros ejemplos, la idea de 'alimentar' es determinante en cómo los tojolabales perciben el concepto de 'madre' y su actividad creadora. Desde este punto de vista, si la tierra, como madre, produce o genera vida, ella misma debe estar viva. Es evidente que éste es uno de los procesos que podemos ligar de manera inequívoca a la noción de vida, tanto por albergarla o permitir su desarrollo, como por crearla y mantenerla. Sin embargo, como se expresa en el texto citado anteriormente, la relación del humano con la tierra no es, ni debe ser, asimétrica. El sentido de poner velas en las milpas es, entonces, mantener un vínculo recíproco con la madre (T4: 15-18), el cual efectivamente se puede entender como un agradecimiento, pero es más otro proceso de alimentación: *ja lu'umi'* ***sak'an lek***, *jastal wa x-och wa'an xkab'tik ja ke'ntiki' ja'chuk ja lu'umi' ja yajni ti' kuchan yuj ja skarga*, "la tierra **está muy viva**, así como a nosotros nos da hambre, de igual manera a la tierra cuando lleva su carga" (T4: 16).

Ese proceso de sufrir hambre acerca al humano con la tierra, pero la comida de esta última es otra, es de otro tipo, es humo y aroma. Dichas velas, además, son llevadas a las principales romerías tojolabales, ante los santos más celebres que, para ellos, son los encargados de dar el agua a la zona tojolabal, San Mateo (en San Mateo Ixtatán, pueblo chuj del municipio de Huehuetenango, Guatemala), Santo Tomás (en Oxchuk, pueblo tseltal de Chiapas), y el Padre Eterno (en La Trinitaria, Chiapas, antiguo asentamiento tseltal llamado

Zapaluta), para que al ponerlas en la milpa se garantice una buena producción, una buena cosecha. Esto es fundamental para un pueblo agricultor, porque se entiende la dependencia con la capacidad productiva de la tierra. En ese tenor se expresó doña Zoraida, quien con cariño se refirió a la tierra como la *nana mi'a*, "madre mía" (T5: 3):

*Ja' nana mi'a[10] ja lu'umk'inali', porke **ti' wa lawa'tik-a**, mokxta, me'yuk, ¿b'a' oj ajyan-a?, ¿b'a' oj kujlajanan-a?, mi oj ko'uk ja wawalaji', **kechani lom aya'a**, mas ke oj chaman yuj ja wa'ini'.*	La nana mía es la tierra, porque **de ahí comemos**, si no, no habría, ¿dónde vas a estar?, ¿dónde vas a asentarte?, tu milpa no produciría, **sólo estarías en vano**, es más, morirías de hambre.

Por eso, sin la tierra, es inconcebible la posibilidad de vida del humano. Entonces, estar "en vano", o mejor dicho "de balde", como es común escuchar en tojolabal debido al uso del término *lom*, es una situación no deseada, algo que no se quiere llegar a ser debido a que se percibe que carece de sentido, que no tiene razón de ser.[11] Sin embargo, el hecho de vivir o estar vivo, *sak'an*, es concebido más bien en un lado semántico un tanto opuesto, pues los referentes que se perciben como "muy vivos", *sak'an lek*, son de suma importancia para las personas, ya que su existencia tiene todo el sentido del mundo. Ese es el caso de las cuevas, el maíz, el rayo y otros seres de los que se hablará posteriormente.

De cuevas, piedras y cerros

Si con la tierra vimos que los procesos de generar, reproducir y alimentar forman un conjunto que permite conceptualizar a la madre tierra como viva, en seguida se mostrarán otras

[10] Este es un préstamo del español para "mía".

[11] Con excepción del *lom lo'il*, "discurso en vano", que es más bien un género de habla infantil en el que se usa la mentira como una forma de interacción cómica, de acuerdo con Curiel (2012).

actividades que son esenciales en la construcción de una noción de vida particular, las cuales se presentan en otros elementos del paisaje que son pensados, desde las ciencias ecológicas o ambientales, como "elementos abióticos", es decir, sin vida.

Varias personas coincidieron en afirmar que las cuevas están vivas (T4: 20, T5: 13, T6: 4), a veces refiriéndose a ellas como la "gran piedra" (T5: 13-15). Sin embargo, doña Matilde señaló que no todas las cuevas están vivas, sino que "existen también las cuevas que están en vano", *ay cha sk'e'enil b'a yujni mi lom ay* (T4: 20). Con esta precisión, podemos notar, en primer lugar, que un mismo referente puede o no ser considerado como vivo, aunque pertenezca a una misma clase de entidad, en este caso *k'e'en* "la cueva". En segundo lugar, tenemos que entonces hay algo que determina si una cueva se considera viva o no. La información disponible indica que uno de los hechos que marca esta percepción es la presencia de ciertos entes en las cuevas, convirtiéndolas a éstas en sus casas u hogares, o bien en guaridas de otros seres. Este es el caso de las cuevas que se dice son casa del rayo, *chawuk* (T5: 45), en las que, además, se guarda el *altsil* de una variedad de plantas que se cultvan en las diferentes comunidades. También existen otras cuevas que son albergue del *ik'*, el viento (T4: 5). La presencia de estos personajes y la actividad que llevan a cabo dentro de las cuevas, a saber el cuidado del *altsil* de las plantas comestibles, contagia de vida al contenedor, debido a que se convierte, además, en un lugar de gérmen, en donde se genera la vida de los cultivos importantes y que, a la vez, permite que fuera de ella crezcan éstos en las milpas de los campesinos. Tampoco es trivial que la cueva sea el hogar de los fenómenos atmosféricos que dan pie a la lluvia, el rayo y el viento, vitales para el desarrollo vegetal, como se verá en los siguientes capítulos.

La vida de la cueva es expresada también en términos de poseer una "suerte" (T4: 21), lo cual está sumamente relacionado con lo expuesto líneas arriba. No obstante, cabe

mencionar que el préstamo del español "suerte" fue usado por las personas entrevistadas en el sentido de tener un "don" o un "poder" particular, sustantivos que se analizarán con mayor profundidad en los capítulos en que se trata el tema de los humanos especiales. Por el momento, no sobra decir que es interesante que una misma capacidad se les adjudique a personas y cuevas, que es la de poseer un don. Respecto a la cueva, como se ha mencionado, en cada comunidad existe alguna que ostenta la fama de tener su "suerte". Doña Matilde expresó que en Saltillo, la cueva que tiene su suerte y, por lo tanto, está muy viva, es la Ventana (T4: 22). Ahí, entonces, es necesario hacer una peregrinación,[12] en la que se llevan veladoras, tambores, banderas y *krensepal* –un rezador especialista de La Trinitaria–, quien funge un papel trascendental en la comunicación con los dueños del lugar. Al igual que las romerías que visitan a los diferentes santos que brindan su ayuda divina, la romería a la cueva tiene sus propios personajes a los que se acude el 3 de mayo, como expresó doña Matilde (T4: 23):

Ja krensepali' wa xk'umani yuj ja jwawtik jumasa'i', ay ita swinkil ja ma' wa x-och ko' ja b'a yoj k'e'eni', b'a oj ya' kan ja nichim ja b'a yoj yojoli', mi kwalkyera ma' wa x-ochi.	El crensepal hace que hablen nuestros padres,[13] sí que tiene su dueño el que entra a la cueva, para dejar la vela en su interior, no cualquiera entra.

[12] *K'u'anel*, una romería, exactamente igual a aquellas que los tojolabales hacen a diferentes pueblos para visitar a los santos a los que es necesario pedir, principalmente, buenas lluvias, entre las que destacan la romería a San Mateo Ixtatán, en Guatemala, Santo Tomás en Oxchuk, el Padre Eterno en La Trinitaria, San Bartolo en Venustiano Carranza, y a la cabecera municipal en Las Margaritas.

[13] *Jwawtik* es un término que se usa para varios referentes, todos ellos considerados sagrados. Entre los principales se encuentra el Sol, como "nuetsro gran padre", y en el contexto cristiano a Dios, sin embargo, aparece también para referir a los santos, como el Padre Eterno (T2-106), y para las cruces que se encuentran en puntos especiales de cada comunidad (Lenkersdorf, 2010: 286). Además, *waw* es un arcaísmo para padre, y también hay una expresión, *oj ka' awi' wawaw*, 'te voy a dar tu padre', para decir 'te voy a dar un coscorrón'.

Es relevante el uso de la palabra *jwawtik* en este contexto, ya que es un término que se emplea para hacer referencia a distintos seres, aunque todos ellos son considerados sagrados. Entre los principales se encuentra el Sol, como "nuestro gran padre", y en el contexto cristiano a Dios, sin embargo, aparece también para aludir a los santos, como el Padre Eterno (T2-106), y para las cruces que se encuentran en puntos especiales de cada comunidad (Lenkersdorf, 2010: 286), así como a aquella cruz que marca la entrada a un lugar de este tipo, como doña Matilde dijo respecto a aquella que se encuentra en la Ventana (T4: 22). En este fragmento es claro que se habla de los dioses que viven dentro de la cueva, que como hemos visto hasta el momento, son los rayos y vientos; su casa es la cueva. A la vez, estos personajes son descritos como los "dueños" del lugar, y como gente, pueden enojarse y enviar algún castigo a las personas que transgredan su autoridad. En este caso, la misma cueva adquiere capacidades que se vinculan estrechamente con la noción tojolabal de vida, que es el crecimiento y el movimiento.

Las cuevas vivas no pueden ser exploradas por cualquier persona, ya que, como morada de seres especiales y lugares sagrados en general, es necesario tener un poder o llevar a cabo actividades específicas para lograr acceder sin correr peligro alguno, porque lo que se encuentra al interior de dichas cuevas, tiene dueño. Doña Zoraida lo explicó de la siguiente manera (T5: 50):

Jata wajyak'a ja b'a najchawuki', i' awi'a jan jun ala mixton, juts'in wa lach'ay ele, yuj mi sk'ana oj awixtalan yi' ja jas sb'aji, es keta awi'a jani, ja' wa xcha awa' kan ja wawaltsili', lomxta wa lajom ele, wa xch'ak awip, wa xjom	Si te vas a la casa del chawuk, y te traes un querido mixton, rápido te pierdes, porque no le gusta que juegues con lo que es de él, es que si lo traes, también dejas tu altsil, en vano te acabas, se acaba tu fuerza, se pierde tu cabeza, en vano se va tu aire, sufren para recuperarse.

ja wawolomi', lomxta wa x-och tupuk ja wawik'i', wokol wa xya'awe' kulan.

El *mixton* es una estalactita o estalagmita, y su nombre podría entenderse literalmente como "seno de piedra", lo cual se asemeja a la forma de concebir otros referentes no humanos, como los árboles, en comparación con el humano. De esta manera, resulta comprensible que la gente que llega a sustraer parte del cuerpo de la cueva –por considerarlo poderoso– termine sufriendo un castigo mandado por el dueño de ésta. Es fundamental el hecho de que la persona que se lleva el *mixton* pierda su *altsil*, mientras que la forma de recuperar la salud es justamente devolver lo hurtado (T5: 51). Por eso es mejor prevenirse adecuadamente para entrar, por algún motivo, a una cueva con dueño, entonces es preciso llevar un manojo de velas y esparcir agua bendita antes de ingresar, de lo contrario, se dice que la cueva "te traga" (T5: 53). En palabras de doña Zoraida, *ja' yuj mini t'un lekuk ja trabyeso'otik-a, yujni ala yalik ton-a, sak'an ay spetsanil*, "por eso no es bueno que seamos traviesos, porque las queridas piedritas, están vivas todas" (T5: 52). Aquí encontramos, en primer lugar, la variación referencial con respecto a las cuevas, las cuales pueden indicarse mediante el sustantivo *ton*, "piedra", que en este caso particular está precedido por las marcas de reverencial, *ala*, y diminutivo, *yal*, respectivamente; en segundo lugar, se muestra una diferencia en la consideración de si todas las cuevas están vivas o no, ya que líneas arriba se expuso que doña Matilde afirmaba que algunas no lo estaban.[14]

[14] Vale la pena mencionar aquí que todas las cuevas son percibidas como entradas al "mundo negro" o *k'ik' k'inal*, cobijo de otro de los personajes sobresalientes para los tojolabales, el *Niwan Pukuj*, "gran brujo", señor del inframundo y patrono de los brujos humanos, conocido también como el Sombrerón.

Por otro lado, la capacidad de crecer y moverse se externa plenamente en los testimonios que hablan sobre cómo una persona corre el riesgo de quedarse atrapada en una cueva debido a alguna transgresión. Doña Zoraida (T5: 59) contó que eso le pasó a un hombre llamado Pablo, originario de la comunidad La Ilusión, quien era muy buen cazador de venado. Un día, persiguiendo a uno, se internó en una cueva:

Yajni ti'xa ay ko' b'a yojoli', ch'ayb'i el ja ala yal cheji', penaxab'i el k'en ja ala Pablo, slutub'i sbaj ja k'e'eni, ja'xa ja Pablo, pats'elxta el k'en ja skwerpo'i.	Cuando ya estaba adentro, dizque se perdió el querido venadito, dizque apenas logró salir el querido Pablo, dizque se tapó la cueva, y Pablo, salió su cuerpo bien raspado.

La cueva, la piedra, es capaz de cambiar su forma, es decir que tiene movimiento, lo cual también se corrobora con el hecho de que genera en su interior estalactitas y estalagmitas, como decir que hace crecer su cuerpo. Se intuye que estos rasgos tienen que ver con la presencia del dueño de la cueva, quien, a su vez, se relaciona con diferentes organismos, entre los que destacan los animales, como sus protectores. Así, son bien conocidos los relatos que cuentan cómo el dueño del monte y de los animales, siempre asociado con el Sombrerón, sanciona a los que cazan en exceso. Tomar animales de más, así como tomar las rocas del interior de la cueva, son actividades similares debido a la infracción que ocasionan estas acciones, las cuales molestan a los dueños de dichos objetos.

Otra forma de ver los aspectos a considerar en relación con la atribución de vida a ciertos referentes, es a partir de las funciones que éstos llegan a desempeñar en momentos determinados. Se dice, pues, que las grandes piedras –léase las cuevas– tienen su "cargo" o

"función" (T5: 6), dependiendo cómo se quiera traducir el término *chol*.[15] Vimos antes que uno de estos cargos es el de almacenar o resguardar el *altsil* de diversas plantas alimentarias, pero otra función importante que se da en estos espacios es la curación de ciertos malestares humanos (T4: 28): *ja toni' sak'an lek, ay wa x-ek' jk'antikon jsak'aniltikon, wa x-ek' sb'i' kon yok ja' ma' ay smalo'il yoki'*, "la piedra está muy viva, hay veces que pasamos a pedir nuestra salud, pasa a tallar su pie el que lo tiene malo".

Además de que en el interior de la tierra residen personajes capaces de modificar la salud del ser humano, se concibe que la misma roca contiene poderes curativos. Dos cuestiones entran en el proceso reconstituyente: pedir, en forma de rezo, al dueño; y tocar el cuerpo de la cueva, para que se transmita su poder. Doña Zoraida (T5: 13-15) lo explicó así:

Ja toni', sak'ani'a. Ja ke'ni jk'ulunejxa probar, wajyon b'a niwan ton, ki'aj och jun b'ome' kala yal taj, i' jkustala'an ja b'a yaj wa xkab'i', yujni wa'nonxta k'umal jan-a, wa xkal yab' ja kajwaltik Dyosi' ke a' skoltayon. CH'akyon ja jaw-a, jtika kan b'a sti' k'e'en ja taji', pe ch'ajb'ajini'a ja b'a' yaj wa xkab'i'.

La piedra, sí que está viva. Yo ya lo probé, fui a la gran piedra, llevé un manojo de mi querido ocotito, y me limpié por donde sentía dolor, es que sí que estaba hablando, le decía a nuestro señor Dios que me ayude. Terminé eso, tiré el ocote en la entrada de la cueva, pero sí que me dejó de doler en donde sentía dolor.

Ya sean las deidades locales, entendidas éstas como los dueños de dichos lugares –humanos atmosféricos u otros seres–, o el Dios cristiano, lo importante es que es al interior de la tierra a donde se llega a pedir la curación de la enfermedad. La cueva, ya sea a través de sus habitantes o por sí misma, tiene la responsabilidad, o si se quiere el *chol* en términos tojolabales, de quitar el padecimiento. Aunado a esto, las piedras de menor tamaño, las que no forzosamente tienen que ver con la entrada a algún abrigo rocoso, presentan una de las

[15] Véanse las opciones que da Lenkersdorf para el cuarto significado de esta palabra (2010: 207).

características que con frecuencia se asocia con lo vivo, que es la posesión de *k'ujol*. Éste ha sido entendido en general como el "corazón" de las cosas, aunque uno de los objetivos de los próximos capítulos es mostrar la complejidad del término para reconocer otro tipo de atribuciones. Por ahora, es necesario dar cuenta de que no sólo existe el *k'ujol* en referentes animados y vivos, como dijo doña Luciana (T6: 1), *jastal mi ay sak'anil ja toni', wa x-uchpiji jata wa x-awixtalanta, jata waj apojta ay stsatsalilta*, "cómo no va a tener vida la piedra, se cae cuando la juegas, pues, si la quiebras tiene su dureza, pues". La dureza de la piedra es su *k'ujol*, que también puede entenderse como su meollo, está señalado en su interior de un color más oscuro que el del resto de la roca. Como se verá enseguida, aunque la presencia o ausencia del *k'ujol* en las cosas no es determinante para que se considere algo vivo o no, sí es un elemento de importancia que asemeja a ciertos referentes con el humano, lo cual no carece de relevancia.

Como una extensión misma de la tierra y vinculados a las cuevas, los cerros adquieren, sin duda alguna, el estatus de "vivos". Los datos hablan de que la vida de los cerros está estrechamente asociada con la presencia de árboles en ellos (T4: 19; T7: 1), como un espacio que permite la existencia de otros vivientes. Así, si las cuevas especiales en que radican entes poderosos se califican como "muy vivas", igualmente los cerros en los que se encuentran éstas. Hay cerros más vivos que otros, por las mismas razones que las cuevas, pues existen aquellos en que residen los rayos y a los que hay que hacer peregrinación. Ir a ciertas montañas requiere de permisos especiales, ir a otros no. Las deidades de los cerros entre los tojolabales, por los datos que se han apuntado arriba, no parecen ser tan plurales o múltiples como con sus vecinos tseltales y tsotsiles, entre los que se mencionan una variedad de éstos, así como diversas advocaciones (Köhler, 2007; Pitarch, 1996), y se asemejan más a como son concebidas por sus otros vecinos los chujes (Piedrasanta, 2009). Sin embargo,

esto no se ha explorado con tanta atención como con los grupos mencionados, principalmente los primeros.

En todo caso, la vegetación que cubre los cerros también dota a éstos de vida, por lo cual se analizarán en seguida algunas cuestiones respecto a cómo las plantas son seres clave en las concepciones tojolabales sobre lo vivo, como un contrapunto a la condición humana. Los rasgos internos y externos presentes en ellas y en los animales, existen también en las personas, pero no sólo su posesión determina la vida del referente, sino la actividad que desempeñan. Algunas de las plantas, incluso, son percibidas como "muy vivas", como es el caso del maíz.

De plantas y animales

Al principio de este apartado se mencionó que, de acuerdo con las afirmaciones de Lenkersdorf (2004), el *altsil* determina la vida del objeto que lo posee, pues "todo tiene corazón". Las palabras de las personas entrevistadas están encaminadas en esta dirección cuando se trata de los animales, pues como dijo doña Juliana (T8: 16), *spetsanil ja chante' jumasa'i, najka ay yaltsile', ja' yuj sak'ane'ta, i' ja'chuk ja ke'ntiki', ay kaltsiltik*, "todos los animales, todos tienen su altsil, por eso están vivos, pues, y así nosotros, hay nuestro altsil". En capítulos posteriores se mostrará que algunos animales son el *altsil* de otros seres como vegetales y fenómenos atmosféricos, lo que se explicará en términos de imbricaciones.

Cuando se refieren a las plantas, además de que se dice que su cuerpo es como el del humano, la acción de crecimiento resulta fundamental en la noción de vida que se tiene acerca de ellas. Probablemente, por tal motivo, doña Matilde no dudó al afirmar que "tiene vida el que crece" (T4: 4), utilizando el verbo *k'i'i*. El crecimiento, como se ha visto incluso con la tierra y las cuevas, es algo intrínseco a la vida, y no sólo por ser expresado por el mismo

cuerpo del referente, sino también porque se puede presentar en asociación con él, de modo que se verifica una relación entre seres, los cuales se afectan mutuamente. Esto se puede ver en la breve pero muy concisa reflexión de doña Zoraida (T5: 1):

Pes ja te' jumasa' ayni sak'anila, yajna cha me'y te' jumasa' ja b'a waluwartaj, mi xya'a ja', ch'aktak'a wixtala'an ja yal te'i', mixa xjak ja ik'i' sok ja ja'i'.	Pues los árboles sí que tienen vida, cuando no hay árboles en tu comunidad, pues, no llueve, si dañaste los arbolitos, ya no viene el ik' con la lluvia.

Aquí se expresa fehacientemente la existencia de un conocimiento ecológico tradicional acerca de una serie de relaciones entre seres; correspondencias que conforman un ciclo. La presencia de los árboles establece una condición indispensable para la caída de la lluvia, traída por el viento; en cambio, la desaparición de la cubierta vegetal incide directamente en la cantidad de agua que pueda caer del cielo. Si no hay árboles, "comienza a llorar la nana mía, porque ya quedó desnuda, igual a un hombre que no tiene camisa", *wa x-och ok'uk ja nana mi'a, porke kanta basan kujtik, komo jastal jun winik me'y sk'u'* (T5: 2). Los árboles son el ropaje de la tierra y, sin ellos, ella estaría "de balde", como lo está una persona sin su vestimenta. Así, los árboles permiten la llegada de las lluvias, y éstas, a su vez, alimentarán a los árboles y dejarán que crezcan. Algunos tipos de árboles pueden retoñar y otros no, pues si ya se cortaron, ya se talaron, "ahí termina su vida" (T5: 4).

Esto último se relaciona con una posible clasificación local de las plantas, que radica en saber si tienen *k'ujol* o no.[16] Se dice que las que tienen *k'ujol* duran más (T4: 36), y parece ser que corresponden con las plantas leñosas que presentan duramen, que sería el *k'ujol* de la

[16] Dependiendo de la variante local específica, este término puede aparecer como *k'ujol*, *k'ujul* o *k'ojol*.

planta. Doña Matilde, por ejemplo, dijo que "se usa k'ujol para el árbol como el yaxte', el que está bien grueso tiene su k'ujol, paj-ulul, ahí se ve que en su tronco grueso ya tiene su k'ujol", *ja sk'ujoli' wa xyamxi b'a te' jastal yaxte', ay sk'ujol ja b'a tolanxa leki', paj-ulul, ti' wa x-ilxi ke ayxa sk'ujol b'a stolanil* (T4: 35). Es importante mencionar que existe una variedad considerable de opiniones respecto a si todas las plantas tienen *k'ujol* o no, lo cual cambia de un lugar a otro y de una persona a otra. Así, doña Luciana manifiesta que todos los árboles lo tienen (T8: 3-5):

*Spetsanil ja te' jumasa'i, najka ay sbida, i' ay sk'ujul. Ja yajni wa xut'ji jun te'i', wa x-el ya'lel, i' ya'ax ay ja spo'owili', **ja' jaw ja sak'anil ja te'i'**. I' ja niwak te' b'a ayxa sk'ujuli' chikan k'ik'xa ja yojoli'.*	Todos los árboles, tienen su vida, y tienen su k'ujul. Al momento de cortar un árbol, sale su agua, y están verdes sus hojas, **esa es su vida del árbol**. Y los grandes árboles que ya tienen su k'ujul, se ve que ya está negro su interior.

Se resalta en este texto que, lo que realmente se considera que dota de vida a las plantas, es su agua y lo verde de sus hojas, no tanto el *k'ujol*, como también lo señalo don Juan (T9: 6). Sin embargo, otras personas afirman que es por este último que el árbol está vivo, como doña Zoraida lo aclaró (T5: 28): "mira el ocote, pues, está vivo por su k'ujol, por eso está verde, pues", *ila awil ja tajtak, ja' sak'an yuj ja sk'ujoli', ja' yuj ya'ax aytak*. Además, se dice que esto les permite a los árboles aguantar más tiempo vivos y sin llegar a pudrirse rápido (T5: 30). No obstanete, por otros testimonios sabemos que el hecho de que una planta se conceptualice como viva no depende absolutamente de si tiene *k'ujol* o no, pues simplemente carecen de un rasgo que otros árboles tienen. La misma doña Zoraida asentó que "los queridos arbolitos que no tienen su k'ujul, son como el querido yojyomito, como la jacarandita, no tienen su k'ujul. Aunque son árboles grandes, no les crece su k'ujul", *ja'xa ala yalik te' ja me'y sk'ujuli', ja' jastal ala yal yojyom, jastal min yal jakaranda, me'y sk'ujul.*

A'unke niwan te'xa, pe mi x-ajyi sk'ujul (T5: 32-33). Más bien, el *k'ujol* está relacionado con el crecimiento de la planta y su envejecimiento, ya que se compara la observación del *k'ujol* al momento de cortar los árboles con el que una persona ya tenga una edad avanzada e incluso su cabello se encanezca (T4: 33).

No es raro, entonces, encontrar equiparaciones de la estructura de las plantas, en particular de los árboles, con la de los humanos, tal vez de manera mucho más frecuente que entre estos últimos y los animales. La claridad con que lo expresó María Olga es muy particular (T7: 2-4):

Ja'chuke jastal ke'ntik, cha ja'chuk ja ye'nle'i', ay sk'ujule', ay yaltsile', ay sk'ab'e' jastal te', ay sk'ujul, sk'ab', yech, yolom. Spetsanil ja jastal ki'ojtik ja ke'ntik ja b'a jkwerpotiki', ay yi'oj ja ye'nle'i'. Ja' yuj ja ke'ntikoni', sak'an ja te'i', yib'anal ja jastik wa xkilatik ay ja b'a jsutanaltiki'.	Son así como nosotros, también así son ellos, tienen su k'ujul, tienen su altsil, tienen sus manos como el árbol, tiene su k'ujul, su rama, su raíz, su cabeza. Todo tienen ellos así como lo tenemos nosotros en nuestros cuerpos. Por eso para nosotros, el árbol está vivo, todas las cosas que vemos que hay en nuestro alrededor.

En el cuadro 1 se muestran las especies de plantas que se dice tienen *k'ujol*, y en el cuadro 2 las que no lo tienen. A veces, esta parte de la planta tiene algún uso específico, como el del ocote (*Pinus* sp.), que sirve para curar la tos en combinación con manzanilla y bugambilia (T7: 10); en otros casos, se dice que a partir del *k'ujol* crecen otras plantas como algunas bromelias y el musgo (T5: 5), lo cual se relaciona con el hecho de que los árboles tienen agua en su interior.

Cuadro 1. Plantas que tienen *k'ujol*.

Nombre tojol-ab'al	**Nombre científico**	**Nombre común**
B'ilil	*Perymenium grande* var. *nelsonii*	Malacate colorado
Pajulul / Paj-ulul	*Rhus schiedeana*	Agrín, palo de agrín
Yaxte'	*Tabebuia rosea*	Roble, maculís rosa
Chikinib'	*Quercus acatenangensis*	Encino
So'onte'	*Liquidambar styraciflua*	Liquidámbar
Nichimte'	*Ilex vomitoria*	Yaupon, acebo
Sakte'	*Ilex discolor*	Naranjillo
K'ante'	*Rhamnus capreifolia*	Duraznillo

Cuadro 2. Plantas que no tienen *k'ujol*.

Nombre tojol-ab'al	**Nombre científico**	**Nombre común**
Yojyom	*Vernonia deppeana*	Siquinai
Jikaranda	*Jacaranda acutifolia*	Jacaranda
Sedro	*Cedrela odorata*	Cedro
Bambuj	*Bambusa vulgaris*	Bambú

Cuando las plantas en cuestión no son árboles, los tojolabales no suelen utilizar el término *k'ujol*, sino que emplean *altsil*. Aunque ellos pueden afirmar que estas dos palabras son lo mismo, en los siguientes capítulos se tratará de argumentar que no lo son, mostrando varias de las implicaciones que tienen ambos conceptos. Por lo demás, conviene apuntar que la noción tojolabal de vida no es restrictiva a un sólo ámbito explicativo, sino que más bien

se trata de un conjunto de aspectos articulados que, muestran, además, diferencias de grado. Si consideramos el ejemplo de los árboles o plantas que no tienen *k'ujol*, sería un error tenerlos por entes no vivos. Desde el punto de vista local, no se duda de que dichos organismos estén vivos, porque aunque no tengan *k'ujol*, se sabe perfectamente que crecen, se alimentan y reproducen.

Como se adelantó, en ocasiones existen seres que se consideran "muy vivos", por cumplir con muchos de los aspectos antes mencionados, como podría ser la tierra o el maíz, lo que nos habla de que existe una graduación en estos términos. En el siguiente capítulo se enseñará cómo se puede ligar la idea de que ciertos entes del mundo están más vivos que otros, con el concepto de persona, extendiendo la noción misma de humano.

Recapitulación

Considero haber mostrado en estas líneas que es difícil sostener la idea de que, desde el pensamiento tojolabal, "todo vive porque tiene corazón" (Lenkersdorf, 2004: 102) o "todo tiene vida" (Lenkersdorf, 2007: 67). A partir de testimonios recopilados en campo, se vio que diferentes entes del mundo pueden reunir atributos que los dotan de vida, pero también que otros no necesariamente se consideran entidades vivas aunque tengan esos atributos. Por ejemplo, que una piedra tenga *k'ujol* no la hace estar viva del todo. De forma contraria, existen seres que, a pesar de no albergar alguno de estos atributos –como el *k'ujol*–, no se duda de su condición de estar vivo debido a que sí lleva a cabo procesos como el crecimiento. Por tanto, el modelo del *continuum* resulta efectivo para entender las nociones tojolabales sobre la vida, ya que se presentan gradientes o escalas en las que se incluyen diferentes factores, por lo que pensar esta noción a partir de un enfoque dualista, de

oposiciones binarias, resulta inadecuado. Este argumento cobra mayor relevancia en el siguiente capítulo, en el que se analizan las diferencias entre la vida de las entidades anímicas de distintos seres –humanos y plantas–.

Por otro lado, si únicamente tomamos en cuenta los datos lingüísticos, podríamos estar seguros de que las cuevas son inanimadas, debido a que no desencadenan los aparatos de la lengua que se esperan para los sustantivos animados. Sin embargo, se mostró claramente, a través de la información etnográfica, que las cuevas sí se consideran referentes vivos. Por ello, es importante reconocer procesos que influyen en la constitución de un ente, a lo largo de lo que, justamente, podemos llamar su "historia de vida". Las implicaciones de esta situación pueden ayudar a replantear metodologías muy recurrentes en los estudios mesoamericanistas, las cuales radican en tomar entradas de diccionarios como evidencias de la forma de pensamiento de una sociedad.

CAPÍTULO IV. LA HUMANIDAD IMBRICADA

Los seres humanos. Composición anímica y entrelaces

Entre los tojolabales, la noción de lo que es el ser humano y su composición entreteje un conjunto complejo de concepciones que articula por lo menos los siguientes dos temas: los cuerpos y lo que se ha llamado entidades anímicas. Al hablar de los cuerpos quiero referirme tanto al del ser humano como al de otros seres, pues considero que es en su comparación con el otro que es posible y pertinente analizar lo que la persona tojolabal concibe como su cuerpo, la proyección de éste en su entorno y sus correspondencias en el universo, al enlazarse con otras manifestaciones corporales y anímicas existentes. Estas últimas, aunque en muchas ocasiones se piensan in o extra corpóreas, "mero aire", tienen sedes, aunque temporales, precisamente en los cuerpos, en zonas particulares, a la vez que califican la "forma de ser" de las personas, por lo que resulta no sólo viable sino oportuno tratar cuerpos y entidades anímicas en su conjunto. Además, no podemos perder de vista que es en sus relaciones sociales, demarcadas culturalmente, que las personas se inscriben en su medio cotidiano, en cumplimiento de las expectativas y los valores manejados al interior del grupo y con respecto de los otros, formando así las experiencias que denotan a una persona como "completa". Sin embargo, desde la perspectiva tojolabal, lo que hace *kristyano* a un *kristyano*, es lo mismo, independientemente de la relación social en la que esté comprendido, por lo que un mestizo (*kaxlan*), un mestizo rico (*jnal*), un indígena (*jmoj*), un tojolabal (*tojolab'alero*) y un extranjero (*gringo*) conforman clases de *kristyano*, todos concebidos como seres humanos. En este sentido, el término *kristyano*, evidentemente préstamo del español, fue adoptado por los tojolabales para designar a las personas, a la gente, tras una fuerte

imposición de la iglesia católica. Según Gómez *et al*. (1999: 475), "significa 'gente' o 'persona' para los ancianos y poblaciones que aún siguen considerándose católicas, o bien continúan empleando el término sin connotación religiosa en sentido estricto". Por su parte, *tojolab'alero* es como los tojolabales comúnmente se llaman sí mismos, identificándose fuertemente con las costumbres y el idioma tojol-ab'al. En ocasiones es empleado el término *winik* para persona, pero éste es más bien usado para designar a los hombres, al género masculino; la voz *ixuk* es la que se utiliza para la mujer. De manera general, se considera que una persona no está "completa" hasta que contrae matrimonio.

Entre algunos estudiosos del tema de las entidades anímicas, referenciadas también como "subjetividades incorpóreas indígenas" (Martínez, 2007: 154), se ha definido a aquella entidad como "una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica" (López Austin, 1989, I: 127). El carácter complejo y versátil de las entidades anímicas según las concepciones indígenas ha generado no pocas veces serias confusiones en la manera de interpretar y explicar sus propiedades y funciones. Al describirlas como entidades incorpóreas, pues es cierto que se alojan temporalmente en un contenedor, un cuerpo, se deja de lado esa 'capacidad de independencia' que las distingue cuando, en muchas ocasiones, abandonan dicho contenedor. Por el contrario, si las nombramos extracorpóreas en virtud de este último rasgo y, considerando su inmaterialidad, nos arriesgamos a sesgar nuestro entendimiento sobre ellas, en detrimento de las importantes funciones que lleva a cabo al calificar de maneras diversas a su contenedor. Me parece que en realidad ambas situaciones tienen la misma relevancia para explicar los complejos anímicos. Esto sucede porque se describe a la entidad anímica con respecto de su contenedor, dándole a éste una mayor prominencia que a la entidad anímica misma. Si intentamos hacerlo a la inversa es posible buscar una de sus características

propias más destacadas, la cual podría ser "animar a su contenedor".[17] En este orden de ideas, entiendo 'animar' en un sentido amplio como el de proveer al contenedor de movimiento, sentimientos, juicio, crecimiento, fuerza y con seguridad muchas otras propiedades y capacidades que no se mencionan ahora.

No obstante, es común que entre algunos grupos mayas se considere al 'corazón' de una persona como el 'centro del ser humano', el principal contenedor de una de las entidades anímicas más importantes, el cual se ubica generalmente en el plexo solar o boca del estómago, sin entenderlo como el órgano que palpita (Médicos Descalzos, 2007: 23). Cabe agregar que este 'centro' no es único para el humano, sino que otros seres, objetos o entidades en general también lo tienen.[18]

Tenemos así que la persona se compone y se forma a partir de una multiplicidad de elementos de distinta índole que no se encuentran presentes únicamente en el individuo, sino que se conforman en una colectividad que también excede los límites humanos, más bien compartiéndose de forma dinámica en el cosmos. En esta ocasión se abordarán únicamente ciertos aspectos de las concepciones tojolabales relacionadas con la persona en cuanto a su composición anímica en conexión con la de otros seres y su referencia con el cuerpo humano y no humano.

Altsil

La información más relevante que disponemos hasta el momento respecto a las concepciones sobre las entidades anímicas entre los tojolabales provienen de los trabajos de Ruz (1983b),

[17] Véase Martínez (2007: 154).

[18] Los k'ichee, por ejemplo, mencionan más de 50 entidades que lo tienen (Médicos Descalzos, 2007: 25-27).

Gómez *et al.* (1999) y Lenkersdorf (2008 y 2010). Una de estas entidades es de vital importancia; es la llamada *altsil*. En el cuadro 3 se sintetizan los conceptos con los que se ha traducido la voz *altsil* entre diferentes autores. Sin embargo, en este trabajo se considera que para tratar de definir conceptos tan complejos como lo son éstos, no es conveniente intentar realizar una traducción al español que sea equiparable a la noción tojolabal, para no caer en generalizaciones confusas y aceleradas. Se optará, en cambio, por ofrecer las reflexiones y los testimonios obtenidos en campo, con el fin de conjuntar una diversidad de datos que permitan vislumbrar lo que se conceptualiza localmente como cierta entidad anímica, tal y como se ha intentado en el capítulo anterior.

Cuadro 3. Traducciones del término *altsil*.

Traducción/es	**Fuente**
Espíritu	Ruz (1983, II: 54)
Estómago	INEA (1992: 80)
Aliento vital, entidad anímica, espíritu	Gómez *et al.* (1999: 137, 466)
Corazón, alma, principio de vida, estómago; Pensamiento, carácter, sentimientos, entrañas, interior, genio, espíritu	Lenkersdorf (2010: 94)
Corazón	Sánchez *et al.* (2011: 88)

Antes de caracterizar al *altsil* con referencia únicamente al ser humano, conviene tener una idea de cómo se concibe éste en el mundo vegetal y cómo se entrelaza con el humano. Ya en el capítulo anterior se abordó este tema de manera general. Al indagar sobre

la presencia del *altsil* en las plantas encontramos que se alberga en partes específicas de ellas. Tomando como ejemplo al maíz (*Zea mays*), *ixim*, su *altsil* se ubica dentro de cada grano de la mazorca, en lo que corresponde al embrión o gérmen (Benítez, 2006) de una potencial nueva planta: "es como una hojita de donde brota otro maíz" (Figura 9). Los tojolabales conocen que sin él es imposible que crezca una nueva planta de maíz: "si le quitas su *altsil* al grano no brota nada".

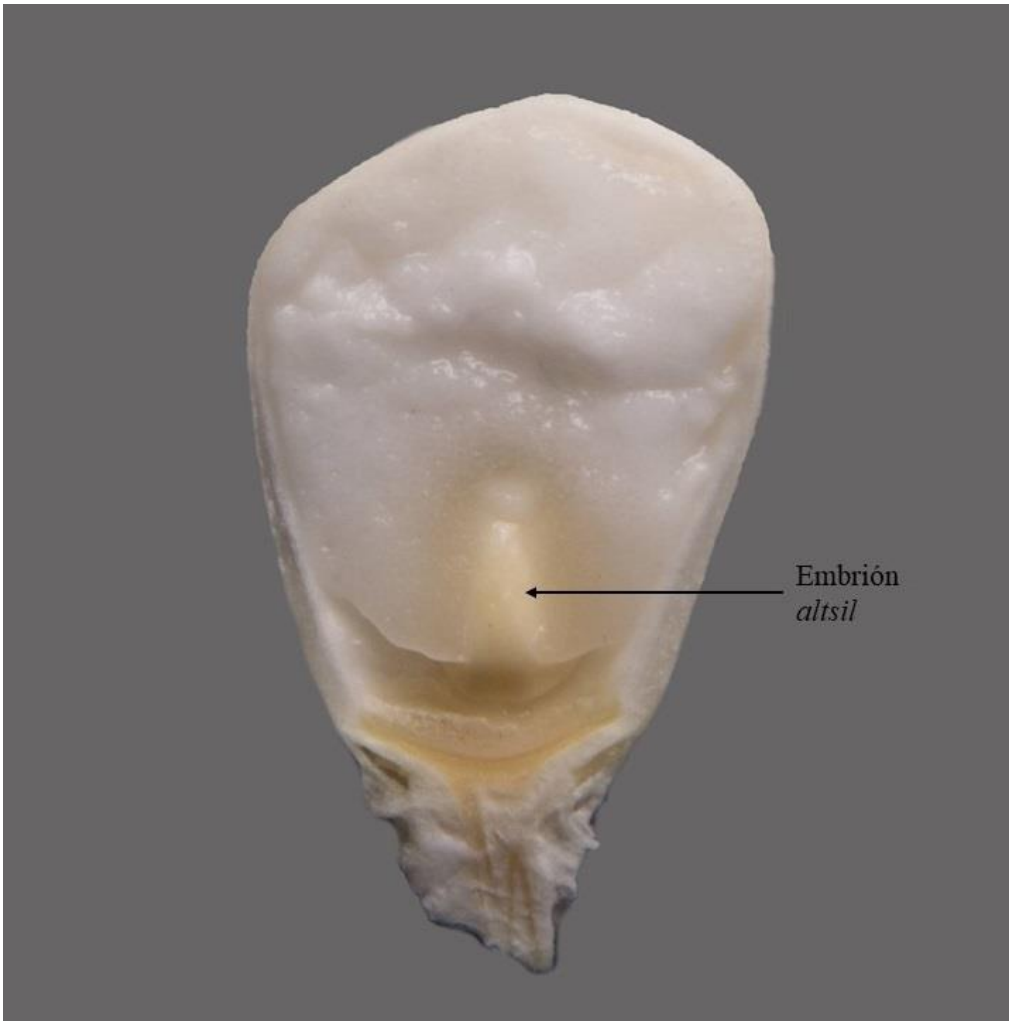

Figura 9. *Yaltsil ja iximi'*, el *altsil* del maíz. Corte longitudinal de un grano de maíz. Obsérvese el embrión (*altsil*) en medio. Foto: Mauricio Rizo.

Cuando se pregunta dónde está el *altsil* del ocote (*Pinus* sp.), *taj*, se responde que "se encuentra en la tierra y es como un gusanito", lo cual corresponde al embrión en germinación, que debido a la morfología de las semillas de las coníferas éste es más alargado que en otras plantas (Figura 10).

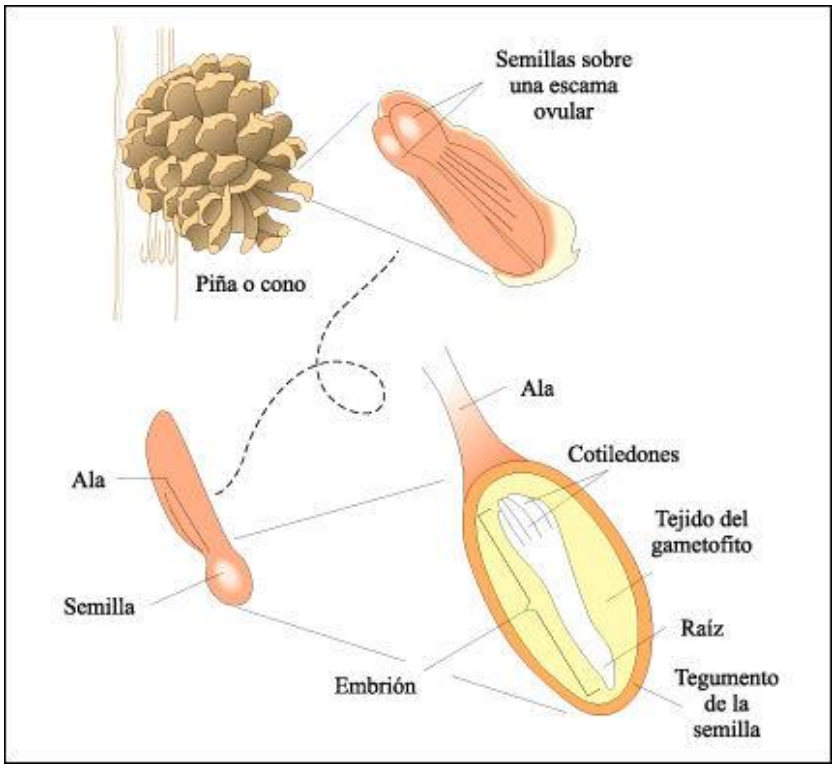

Figura 10. Esquema donde se muestra el embrión del pino ubicado en la semilla. Tomado de Cuerda (2012).

Así, es posible afirmar que el *altsil* de las plantas se ubica en el embrión de cada semilla. Es interesante que los procesos de crecimiento de las plantas dependen de su *altsil*, el cual puede enfermar, morir e incluso quejarse, pero su sede es siempre el embrión de la planta. Por su parte, la semilla de una planta es designada *b'ak'* en tojol-ab'al, término que también hace referencia al hueso. Como en español, las semillas de ciertos frutos son

nombradas “huesos”, así, en tojol-ab’al la semilla del aguacate es llamada *b’ak’ on*, lo que muestra una analogía entre el cuerpo humano y el del fruto. Estas analogías vegetales-humanos, como se vio en el capítulo anterior, son muy usadas en esta lengua. La raíz *b'ak'* se encuentra igualmente en palabras como *b'ak'et*, que se refiere a la carne que se come, o *b’ak’tel*, que significa ‘carne (del cuerpo humano o de animales vivos)’, como lo señala Lenkerdorf (2010: 161). Estas analogías no son nada triviales, ya que, como se mostrará a continuación, existen vínculos directos entre el ser humano y, en este caso, la semilla del maíz, lo cual da mucha luz para entender las concepciones de lo vivo y lo humano entre los tojolabales.

Un partero tojolabal contó el sueño iniciático que tuvo, en el que se le dijo, entre otras cosas, que “la mazorca de maíz deberá cuidarla y estimarla porque representa la vida de toda persona; los granos de maíz son como el cuerpo” (Gómez, 1996: 60). A continuación, se muestra parte de una narración de otro especialista al respecto de su iniciación.

> Dios vino en sueño, lo soñé. Este, tengo todavía 15 años que entro a soñar, vine a entregar una manoja de flor, de la flor de la tierra, flor de la tierra que es natural, que voy a usar y viene a entregar un señor que voy a ayudar su cuerpo las mujeres que está enfermo, como todavía no lo sé qué forma, pero que va a dejar una mazorca de maíz, una mazorca de maíz blanco. Cuando están enfermas las mujeres lo debes prender un cuatro velas y las mujeres que están enfermas, cuando enciendo ese vela se vuelve pura criatura ese maíz, se vuelve pura criatura el puro grano de esa mazorca de maíz blanco. Antonces yo 15 años todavía cuando entro a soñar. Y viene otra mujer, viene a entregar, casi igual, antonces yo soy María de Guadalupe y te voy a dar otra chamba, dice, entregó a mí una mazorca de maíz amarilla, antonces este mazorca de amarilla nacen puros hombrecitos, así dejó claro que cada criatura lo voy a pedir a Dios que nazcan bien, que crecen bien, porque es su parte de Dios. Antonces así se me encargó ayudar a estas mujeres, si va a nacer cada criatura, cada criatura y sólo un granito de maíz. Cada criatura sólo un granito de maíz, esa mazorca de maíz cuántas criaturas tiene, y vas a atender ese encargo, cuánto viven y pide la oración conmigo. Por eso es otro mi trabajo que yo soy partero. Cada

> granito de maíz está vivo. Se siembra ese maíz, está bien cultivado en la tierra. Antonces si pasa más tiempo ese mazorca de maíz, antonces si pasa el tiempo, porque es que está vivo cada granito de maíz, si pasa más tiempo, ya viene el gorgojo, ya acaba con el maíz, y ahí sale una palomita, antonces aunque se siembre ese granito de maíz ya no se da, antonces ya no hay su cuerpo, ya no hay vida, así también nosotros. Dios se volvió con Dios nuestra vida y tiene el cuerpo. Antonces esa es la misma maíz como nosotros.[19]

Como lo dice claramente el relato, cada grano de maíz es una vida humana. Cabe señalar la identificación del maíz amarillo con el género masculino, mientras que el maíz blanco con el femenino. De acuerdo con el partero, "cada granito de maíz está vivo", lo que resulta totalmente congruente con lo expuesto con anterioridad, ya que cada grano de maíz tiene en el embrión su *altsil*, y de su presencia depende la vida de la planta, pues "si pasa más tiempo, ya viene el gorgojo, ya acaba con el maíz", es decir que el insecto se come el *altsil* del grano y "aunque se siembre ese granito de maíz ya no se da". Se puede decir entonces que, desde un punto de vista, realmente el trabajo de un partero es cuidar el maíz, porque el maíz está vivo. En otras palabras, la misión del partero es doble: en el ámbito onírico es cuidar las mazorcas de maíz, mientras que en el de la vigilia es velar por la vida de una niña o un niño.

En ocasiones, al maíz se le refiere como "nuestra madre maíz". Así se consigna en palabras de don Marcelino, quien habla de la señal que dio el maíz como una manifestación de la planta a través de un ser humano, de una niña en particular, quien reclama y se lamenta cuando la gente deja las mazorcas sin recoger (T1: 201-218). Se afirma, a la vez, que *ja jnantik iximi' sak'an*, "nuestra madre maíz está viva". En dicho fragmento, se encuentran varios puntos interesantes a destacar. Por un lado, está la relfexión acerca de las actitudes

[19] Entrevista personal a don José Gómez, diciembre de 2009, Saltillo, Las Margaritas, Chiapas.

indiferentes que existen localmente hacia el maíz, como una forma de desprecio que proviene de la ignorancia acerca de su origen, utilidad e importancia cultural (T1: 201-210). Por otro lado, se muestra claramente la "humanidad" del maíz en su aspecto infantil, que al mismo tiempo reclama los maltratos sufridos (T1: 211-217).

Tonse, ja ala ixim b'a yoj troje, b'a yoj na'its, ja b'a wa x-ajyi montoni', anto, tonse ti'b'i sje'a jun senya'a. Elb'i jan jun yal ak'ix, ja'chuk, ti'b'i waj sje' jun seña b'a yoj ixim, ti'b'i wa xjak yala, "jata mik'a la'kits'waniyex, mik'a latulwaniyex ja b'a yoj lokoki', ja b'a yoj lu'umi', we'n wa x-ats'unuwex i' we'n wa x-ak'anawex oj ajyuk, ja'xa wa la'ajyitikon ja b'a yoj lu'umi', b'a b'a'anotikon ek'e, mixa lakits'waniyex. Antonse oj jak jun tyempo oj ch'akuk ja yip ja jnantik lu'umi". Tonse el ja rason ja jawa, el ja rason ja jawa ke ja'ch' yala.	Entonces, el querido maíz, dentro de la troje, dentro de la casa, el que está amontonado, entonces, entonces dizque ahí mostró una señal. Dizque salió una niñita, así, dizque mostró una señal dentro del maíz, dizque ahí lo vino a decir, "si es que no hacen caso, si es que no levantan dentro del lodo, dentro de la tierra, ustedes lo siembran y ustedes quieren que crezca, y cuando estamos dentro de la tierra, donde estamos tirados, ya no hacen caso. Entonces, va a venir un tiempo en que se acabe la fuerza de nuestra madre tierra". Entonces en eso salió la razón, salió la razón en eso, que así lo dijo.

La señal genera incluso una norma social o una pauta conductual a seguir, pues se dice que "no lo dejen tirado, porque está vivo, así quedó el acuerdo ese, así quedó" (T1: 218). Es destacable también el hecho de que se hace mención a la planta de maíz como "nuestra madre maíz", *ja jnantik iximi'*, y a su vez el maíz se refiere a la tierra como *ja jnantik lu'umi'*, "nuestra madre tierra". Nuestra madare, *jnantik*, es, entonces, la que alimenta, la que nos hace vivir.

Además, con este ejemplo se entiende, entonces, que un cuerpo no puede estar completo sin su *altsil*. Como le explicó un partero a Antonio Gómez (1996: 60): "es como el pez y el agua: el agua es el grano, el cuerpo; mientras que el pez el *altsil*, la vida; si no hay agua el pez no puede vivir; si no hay pez el agua no tiene su *altsil*, su espíritu, no está vivo:

entonces no está completo, está sin estar, estaría de balde". El razonamiento del partero es sumamente relevante porque da cuenta de la perspectiva tojolabal en cuanto al *altsil*, su interacción con el entorno y la forma en la que se inscribe en el cosmos. Sus palabras reflejan la extensión de las cosas a diferentes niveles y la conexión que existe entre los entes que pueblan el mundo. En este caso, el pez (el *altsil*) dota de vida a su contenedor, el agua (el cuerpo, el grano de maíz), lo cual es una analogía profunda que cobrará mayor importancia cuando se hable de *jnantik ja'*, nuestra madre agua, debido a que se verá cómo el pez y el maíz están conectados.

A partir de estas reflexiones, es posible tener una idea más completa de esta entidad anímica y sus relaciones. Pero es justamente cuando el *altsil* abandona irreparablemente el cuerpo, que la persona muere, sin embargo, esta ánima no se destruye ni se acaba, es entonces comúnmente llamada *altsilal*, el 'espíritu del muerto', con quien se tiene contacto principalmente en la fiesta *K'in Santo*, Día de Muertos, cuando se dice que las almas de los muertos regresan a sus casas. Cabe señalar que en la voz *altsilal* el sufijo *-al* indica que es una entidad inalienable, al igual que otras partes del cuerpo como la cabeza, las manos o el cuello, pero a diferencia de éstas, el *altsil* sí sobrevive a la muerte del cuerpo. La mayoría de las enfermedades del ser humano tienen que ver con una afectación del *altsil* de la persona, por lo que las curaciones están encaminadas a restablecer esta entidad anímica al cuerpo, así como protegerla para que no se separe de él ni sea atacada por un brujo o atrapada por otro ente.

En contraposición a lo que sucede con el *altsil* humano, el de las plantas sí puede perecer, lo que nos habla de diferencias entre la entidad anímica humana y la vegetal, como se advierte en el siguiente fragmento de la plática con don Marcelino (T1: 255-262).

Ja yaltsil ja chenek'i, ja' yaltsil ja iximi', spetsanil, ja yaltsil ja pixi', ay jun yala yal xux. Ja ye'nle'i chenek'e, ***mi kristyano'uk****, chenek'e, ja jnantik iximi. Ixim b'a oj smak'layotik, pe ay yaltsil. Antonse, pe ja yaltsil ja chenek'i ay jun yala yal xux, ja' yaltsil ja ye'na jawi'. Otro ja ala iximi', te'y ja yaltsil b'a yala xux. Ja pixi, spetsanil te'y b'a yala xux. Antonse, pero* ***ja ye'nle'i, ch'akye'k'a, chami, ti' ch'aka yala altsile'i****. Pero ja ke'ntiki', mi xch'aki', kank'a mukan b'a yoj lu'um ja kwerpo, ja b'ak'eti', b'aki'. Pe ja ye'ni wa x-el kan jwera, wa x-el kani.*

El altsil del frijol, el altsil del maíz, todo, el altsil del tomate, tiene una su querida partesita dura.[20] Ellos son frijoles, **no son personas**, son frijoles, es nuestra madre maíz. El maíz es para que nos sustente, pero tiene su altsil. Entonces, el altsil del frijol tiene un su querido pezoncito, ese es su altsil. Otro es el querido maíz, está su altsil en su querido pezón. El tomate, todo tiene su querido pezón. Entonces, pero **ellos, si acaban, mueren, ahí acaban sus queridos altsil**. Pero nosotros, no acabamos, si queda el cuerpo bajo la tierra, la carne, el hueso. Pero él (el altsil) queda afuera, sale.

Es interesante el uso de la palabra *xux*, pues se considera que es la parte del fruto que se une a la rama. En el caso del maíz, también corresponde a la parte del grano que está sujeta a la mazorca, que recibe el término botánico de piloriza (Benítez, 2006). En el español de toda la región tojolabal, es común que la gente diga "shush" en lugar de "pezón", castellanizando el término *xux* del tojol-ab'al, aunque en esencia *xux* significa "parte dura", pues se usa para referir a los callos, por lo que tal vez se extendió esta situación a un referente como el pezón. En otro caso se mencionó a esta parte como *xuxepil*, que se relaciona con lo anotado por Lenkersdorf (2010: 655) respecto a *xujxep*, término para el cual da cuatro significados: matríz o útero, mamá o abuela, hembra, y origen. Se sabe que por *xepil* se entiende "la madre", y Lenkerdorf (2010: 646) agrega que *xujxep* o *xuxep* tiene que ver con el "momento cuando una mujer se convierte en mamá, o la mamá en abuela", de manera que

[20] *Xux* puede ser utilizado también para describir los callos, *xux a'tel*, por lo que podría ser que por extensión se use para el pezón.

lo trascendental es el vínculo generativo con una matriz. En este sentido, de acuerdo con Alejandro Curiel (comunicación personal, 21 de abril de 2016), es plausible que *xep* haya sido antiguamente una palabra que significaba "madre", debido a la evidencia que se tiene por su presencia en el término *me'xep*, abuela y partera, y en "xepita", que se usa de manera afectiva para referirse a las bebés, ya que su par masculino es "wawita"; probablemente, en otro momento las palabras para padre y madre eran *waw* y *xep*. De esta manera, *me'xep* puede tomarse como un compuesto lexicalizado.

Por otra parte, del fragmento de la plática de don Marcelino, resulta significativo el empleo de los verbos *ch'aki*, 'terminar' o 'acabar', y *chami*, 'morir'. Para las personas, los *kristyanos*, la muerte no significa 'acabarse', para ellos, morir es entonces solamente una disociación –del *altsil* y el cuerpo–. En otras palabras, morir, *chami*, es dejar de estar en el mundo de manera articulada o asociada, en la que coinciden y se imbrican cuerpo y *altsil*, pero no significa acabarse. Sin embargo, las plantas sí dejan de existir cuando mueren, cuando pierden su *altsil*, porque ellas no son personas, distinción clara entre diferentes tipos de existentes.

Un par de testimonios hablan justamente de que los ratones o los gorgojos se alimentan en particular del *altsil* del maíz (T3: 7; T5: 36), lo que puede hacer que se acabe la planta y, por lo tanto, es una preocupación mayor para los campesinos el cuidar que los animales no terminen con la milpa. De manera análoga al proceso de enfermedad, se podría decir que el *pukuj*, el brujo, es como el ratón o el gorgojo en el sentido de que se "comen" el *altsil* de las personas cuando quieren provocarles una enfermedad o la muerte. Además, también es factible que el *altsil* de las plantas sea hurtado por otras personas. Por tal motivo, existen en las comunidades tojolabales personas específicas que se encargan de proteger el *altsil* de las plantas comestibles, principalmente el maíz, el frijol, la calabaza y el tomate,

pero pueden ser otras más. Estas personas son *chawuk*, los rayos o humanos-rayo. Son hombres y mujeres que tienen un don, un poder especial que les permite transformarse en o usar al rayo, tomar su forma. Ya Ruz (1983b: 60-61) y Lenkersdorf (2010: 194) habían hablado del papel de los *chawuk* como protectores de las plantas comestibles, e incluso son relativamente comunes las narraciones sobre cómo un humano-rayo de una comunidad roba el *altsil* de alguna planta de otra comunidad. El que un humano-rayo posea el *altsil* de una planta significa que su cultivo crecerá y se dará de muy buena forma en la comunidad. Se dice que el *altsil* de las plantas se resguarda en cuevas especiales que se ubican en varias comunidades y que son defendidas por los *chawuk*. Los tojolabales hablan que dentro de estas cuevas existen gran cantidad de matas de dichas plantas.

Pero antes de abordar con mayor profundidad los rasgos y funciones de los humanos-rayo y su relación con otros elementos del entorno, es preciso concretar la información respecto a las entidades anímicas como componentes de lo humano. Cabe sólo mencionar una asociación importante de lo que se ha visto hasta el momento entre dos especialistas tojolabales, el partero y el humano-rayo, ya que ambos son los encargados de cuidar el maíz, tarea que les fue designada por la divinidad. El partero debe cuidar los granos del maíz (cada uno con su *altsil*) porque cada uno es una vida humana, y el humano-rayo cuida el *altsil* del maíz para que haya alimento en las milpas. Los dos personajes serán considerados entonces *talnuman*, cuidadores (T1: 83, 122), y también se identificarán por tener un *chol*, un encargo, específico.

Otro dato importante sobre el *altsil* es su tendencia a permanecer ante los cambios que sufre su contenedor. Ya se habló de su terminación en el caso vegetal tras la muerte de la planta y, en contraste, su calidad perenne en las personas. Sin embargo, en las plantas se

da la permanencia del *altsil* aunque el cuerpo del grano de maíz se pudra, como lo mencionó doña Juliana (T8: 12-17):

*Ja wa xts'unxi ja iximi', **ja'ita wa xk'i' ja yaltsili', ja sbak'teli' wa xk'a'i**. Ja'xa ja yaltsili' ye'n wa xolini jani, ja' yuj wa xki' ja iximtak. I' ja' yuj wa lawa'tik ja ke'ntiki', ja'chuk, ja' yuj sak'anotik. Ja'ch' mismo jun yal chenek', ka'ax t'ajawil, te'y nok'an ja yal yaltsiltak b'a snalan ja jaw, **ja'xa oj k'i'uk**. Spetsanil ja chante' jumasa'i, najka ay yaltsile', ja' yuj sak'ane'ta, i' ja'chuk ja ke'ntiki', ay kaltsiltik, parte ja jlukumtiki'. Ja kaltsiltiki', ja'ni ja jk'ujultik-a.*	Al sembrar el maíz, **sólo crece su altsil, su carne se pudre**. Y su altsil, él retoña, por eso crece el maíz, pues. Y por eso comemos nosotros, así, por eso estamos vivos. Así mismo un frijolito, ve a partirlo, ahí está pegado su altsilito, pues, en su mitad, **eso es lo que crece**. Todos los animales, todos tienen su altsil, por eso están vivos, pues, y así nosotros, hay nuestro altsil, es aparte nuestro estómago. Nuestro altsil, sí que es nuestro k'ujul.

De nuevo, el *altsil* aparece como aquello que crece, pero esta vez a pesar de que la carne del grano de maíz no subsiste, sino que, más bien, el *altsil* generará un nuevo cuerpo. Esto es interesante, pues del *altsil* de un grano de maíz se formará un nuevo cuerpo, que a la postre generará otros cuerpos con su *altsil*, por lo que no se puede entender de manera aislada la carne, el grano de maíz, y su *altsil* –como se dijo respecto al pez y el agua– ya que a partir de este ejemplo resulta transparente el constante juego entre ellos, su transformación en uno y otro. Aunado a esto, doña Juliana mencionó otra cuestión relevante, que es la diferenciación entre el *altsil* y el estómago, *lukum*, y aunque en ocasiones se dice que el *altsil* se ubica justamente en la boca de este último, para nada se piensan iguales. Los términos que sí se equiparan son *altsil* y *k'ujol*, si bien se mostrarán más adelante sus diferencias.

Hay un par de datos más que resultan significativos. Uno es el hecho de que se menciona que, cuando el maíz ha pasado mucho tiempo en el granero de la casa, llamado *ts'ulub'*, y se empieza a echar a perder, se dice que su *altsil* sale en forma de palomilla (Antonio Gómez, comunicación personal). El otro dato es que el iris del ojo puede recibir los

nombres de *yalstil sat*, ‘su *altsil* del ojo’, o *xinanil sat*, de *xinanil* ‘ladina’ y *sat* ‘ojo’, aunque ignoramos el por qué de esta situación (*íbid.*).

Si hacemos una breve recapitulación de lo expuesto, es posible decir que la entidad anímica conocida como *altsil* entre los tojolabales es un elemento imprescindible del ser humano y de otros seres; está contenida en el centro del ser humano, al interior de la zona del pecho y boca del estómago; de su estado depende la salud de las personas; en las plantas está ubicado en el embrión de la semilla; puede antropomorfizarse, en el caso de las plantas, o zoomorfizarse en el caso del rayo, como ser verá más adelante; es lo que le proporciona la vida a las plantas; los humanos-rayo lo poseen y son las únicas personas capaces de percibirlo, en el amplio sentido del verbo *ab'i*.

Además, es relevante mencionar que en ninguna otra lengua maya se encontró la presencia de la voz *altsil*, con excepción de un dato proveniente del *Vocabulario de la lengua mame*, escrito por Fray Diego de Reynoso e impreso por Francisco Robledo en 1644, en el que se traduce *altzil* como “alma” y “espíritu” (Carreño, 1916: 51, 88). Esto es interesante debido a que en ningún diccionario contemporáneo de la lengua mam se encuentra este término, aparentemente ya en desuso, por lo que esta situación nos habla de voces y conceptos compartidos entre diferentes grupos en épocas antiguas. Sin embargo, no es posible afirmar algo más sobre esta situación. De cualquier forma, en la actualidad, los habitantes de las diversas comunidades tojolabales piensan y hablan de manera diferente sobre el concepto *altsil* y su relación con el *k’ujol*.

K'ujol

En la literatura es común la mención sobre la confusión del término *altsil* con el de *k'ujol*, *k'ujul* o *k’ojol*, todos traducidos en ocasiones como “corazón” o “alma”. Ya hemos revisado

brevemente el campo semántico del vocablo *altsil* y su correspondencia como centro anímico a partir de diferentes testimonios tojolabales, pero también es cierto que al interior de las comunidades se ha señalado que "lo que para nosotros es el *altsil*, para ellos [otra comunidad] es el *k'ujol*". De ahí proviene parte de la problemática. Para ejemplificar esta situación, en el cuadro 4 se enlistan los significados de la voz *k'ujol* a partir de diferentes autores.

Cuadro 4. Traducciones del término *k'ujol*.

Traducción/es	**Fuente**
Corazón	Ruz (1983, III: 165)
Corazón, interior del cuerpo	INEA (1992: 139)
Sentimiento, bondad, corazón	Gómez *et al.* (1999: 477)
Corazón	Lenkersdorf (2010: 355)
Alma, corazón	Sánchez *et al.* (2011: 93)

A pesar del aparente traslape en sus acepciones, podemos decir que realmente existen diferencias entre *k'ujol* y *altsil*. Una de las distinciones más importantes apunta a que el primero, en muchas ocasiones, es tangible y el segundo es intangible. Sin embargo, es preciso hacer notar que no se trata de elementos con características fijas, inmutables e inmóviles, sino al contrario, sus rasgos son variables y múltiples. El *k'ujol* en el ser humano, se dice, está circunscrito al pecho, señalándose la parte externa, a diferencia del *atlsil*, que se ubica en el interior. Mediante el *k'ujol* se expresan una rica gama de sentimientos, procesos mentales y estados emocionales que califican a una persona, los cuales no se referencian con la voz *altsil*, aunque cabe aclarar que sí existen expresiones relacionadas donde este último

término sí se utiliza. Además, *k'ujol* no acepta el sufijo *-al* que sí aparece en otras partes internas del cuerpo como el hígado, los pulmones, el ombligo, los sesos, las costillas o los huesos en general.

Veamos qué sucede con el *k'ujol* en el caso del mundo vegetal, procediendo de la misma manera que con *altsil*, con el fin de lograr una mejor comprensión del concepto. En el capítulo anterior se mencionaron varios aspectos que se retomarán en seguida. En ciertas plantas la ubicación del *k'ujol* es mucho más clara. Por ejemplo, en las plantas leñosas, el *k'ujol* corresponde a lo que en términos botánicos se conoce como el conjunto formado por la médula y el durámen del tronco del árbol (Figura 11). Se dice que es la parte más fuerte y resistente del árbol, "su corazón", sin embargo, los tojolabales saben que no es a partir de él de donde "brota la vida" de la planta. En cambio, el *altsil* de las plantas es justamente lo que le da vida y de donde nace un nuevo organismo, el cual, como se dijo antes, regularmente se ubica al interior de la semilla.

Figura 11. El *k'ujol* del ocote. Es la zona oscura al interior del tronco. Foto: Fernando Guerrero Martínez.

El caso del maíz, *ixim*, es muy interesante, ya que su *k'ujol* no se ubica ni a nivel del tallo de toda la planta, ni de cada grano de maíz –como el caso de su *altsil*–, sino que se da a nivel de la mazorca (Figura 12). Existe una similitud entre el *k'ujol* del ocote y el del maíz, ya que en este último también corresponde a la parte más dura de la panoja.

Figura 12. Mazorca de maíz. Foto: Mauricio Rizo.

Cada mazorca de maíz tiene su *k'ujol* en medio, a lo largo de toda la infrutescencia. De esta manera, el *k'ujol* es lo que se conoce comúnmente como el olote, que en términos botánicos recibe el nombre de carozo (Benítez, 2006) (Figura 13). También es interesante que se dice que el olote puede transformarse en cueza si se entierra en los lugares donde crece el tubérculo.

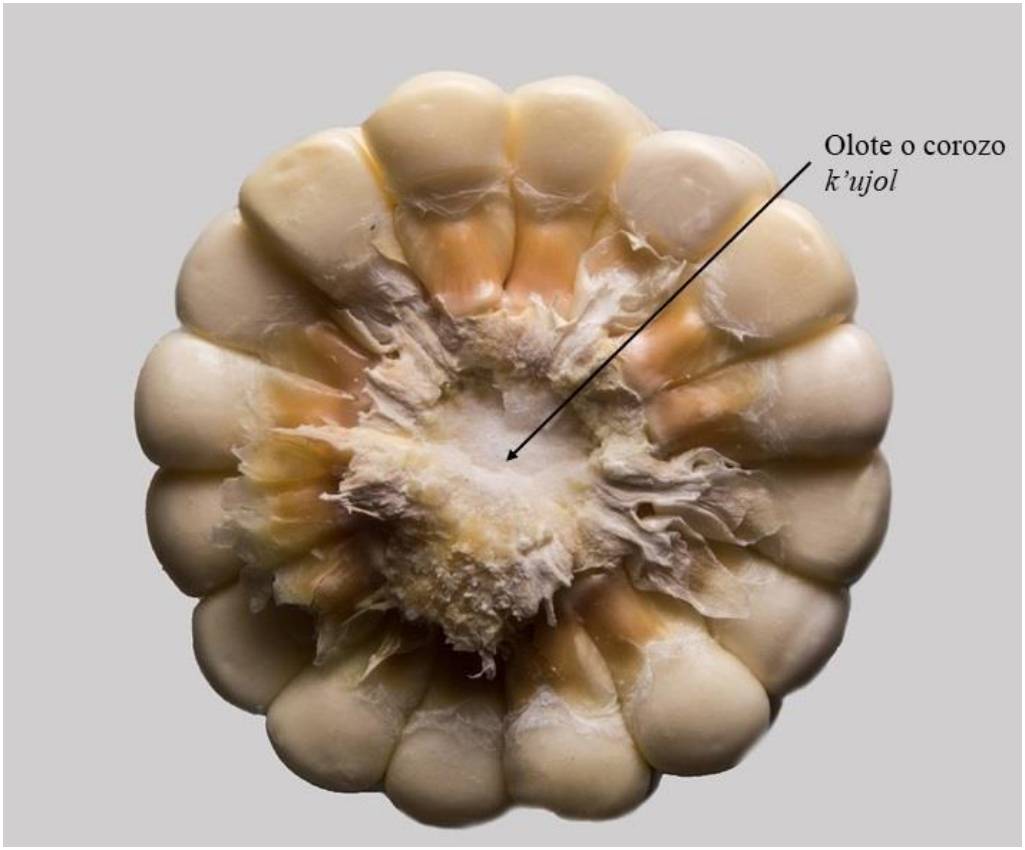

Figura 13. Corte transversal de una mazorca de maíz. La parte del olote o carozo es el *k'ujol* del maíz. Foto: Mauricio Rizo.

Por lo demás, existen pruebas para diferenciar al *altsil* del *k'ujol*. En el caso de las plantas es mucho más notoria la distinción de la ubicación del *k'ujol*, comparándola con la del *altsil*, como se ha visto en el caso del maíz y del pino. Por su parte, en las aves el *k'ujol* es identificado con el pecho o la pechuga del animal. Las piedras, en cambio, se dice que tienen *k'ujol* y no *altsil*, pero en éstas es posible entender la referencia de su *k'ujol* como el 'meollo' de la roca, la parte más dura y que le da resistencia.

Como se dijo líneas arriba, algo que destaca al *k'ujol* es su presencia como referencia de estados de ánimo, procesos mentales y sentimientos. A continuación, se enlistan algunos

de los términos antes mencionados, recalcando que el inventario al respecto es mucho más amplio (Cuadro 5).

Cuadro 5. Expresiones con el término *k'ujol*.

Término tojol-ab'al	**Significado**	**Traducción literal**
chamk'ujol	Preocupación	Muere o enferma el corazón
chab'k'ujol	Tristeza, pensar dos cosas al mismo tiempo	Dos corazones
k'ux sk'ujol	Celos, angustia	Muerde su corazón
ok' sk'ujol	Anhelar	Llora su corazón
k'umani sk'ujol *xyala sk'ujol*	Pensar	Habla su corazón Dice su corazón
t'ab'an sk'ujol	Dudar	Su corazón está adelgazado
ch'ay sk'ujol	Olvidar	Se pierde de su corazón
jak sk'ujol	Recordar, ocurrir una idea	Llega a su corazón
ek' sk'ujol	Decepcionar	Pasa por su corazón
jam sk'ujol	Ser bondadoso, paciente, tranquilo	Abre su corazón
jom sk'ujol	Retractarse, estar en desacuerdo	Se descompone su corazón
jun k'ujol	Tolerar, hablar bien, no alterarse	Un corazón

ts'ib' sk'ujol	Estar acordándose de algo	Dibuja/escribe su corazón
kan sk'ujol	Aprender de memoria	Se quedó en su corazón

Se observa que los estados de ánimo y los sentimientos se referencian a partir de la condición de lo que podemos llamar pecho-corazón, *k'ujol*, pues es en esta parte del cuerpo donde, desde la percepción local, se "sienten las cosas", por lo que se conceptualiza de manera muy cercana, a veces idéntica, con el *altsil*. En ocasiones es posible encontrar expresiones relacionadas con las del Cuadro 5, pero se utiliza la voz *altsil* para denotar un sentimiento, situación anímica o proceso mental, por ejemplo en *ay jun waltsil*, que significa "sientes compasión / eres compasivo", que literalmente se puede traducir como "tienes un *altsil*"; para decir "yo pienso", se utiliza la frase *wa xyala ja kaltsili'*, que literalmente significa "dice mi *altsil*"; y en el caso de *jel ch'u'uy ja yaltsili'*, "su *altsil* es muy correoso", su significado es que "es una persona llena de envidia".

Si bien es cierto, a partir de los datos mostrados, que tanto *altsil* como *k'ujol* son utilizados para describir el senti-pensar humano, en realidad *k'ujol* es mucho más frecuente en este tipo de expresiones que *altsil*. Pero si comparamos las funciones de ambas entidades, encontramos que *k'ujol* nunca es usado cuando los tojolabales se refieren al alma de los muertos o a las entidades vegetales que protegen los humanos-rayo en las cuevas, lo que nos habla de una distinción importante. Se puede pensar que, debido a que ambas comparten una relativa ubicación corporal en un *kristyano*, el uso cotidiano se haya entremezclado sin hacer diferencias cuando se refieren a una situación exclusivamente del ser humano. Por tal motivo es que en varias ocasiones, al preguntar a algunas personas si hay un contraste entre *k'ujol* y *altsil*, muchas veces la respuesta fue: "es lo mismo". Este fue el caso con doña Catalina (T2:

174, 176), mientras que otras personas afirmaron que *altsil* se usa en los animales, como Maria Olga (T7: 13). Doña Juliana (T8: 18) habló claramente que en su comunidad –Puerto Rico, municipio de Altamirano– sólo se usa *altsil* para las personas, y no *k'ujul*. Ella explicó este último término en relación, de nuevo, con las plantas, en particular con los árboles (T8: 8-11), ya que:

*Ja yajni wa x-och ach'ojt'ani', sakto wa xtsepxi el ja spatiki', ja'xa ata'ata ko' yi' ja skujuli', chikan mas k'ik'xa ja yojoli', i' mas ch'u'uyxa sk'utsjel. Ti' oj awil wewo ke yujni ayxa lek sk'ujul ja te' jaw-a. **Ja te'i' ja'ch' komo jastal jun kristyano**, it awiltak, ja ke'ntikon ajyi, ja'ch'to jastalotikon kalib', **takal takal jul kala k'ujultikon**, i' ja'chuk ja te' jumasa'i', takal takal wa x-och yijb'uke'. It ja ke'ntikonta, yajni jul ja jk'ujultikoni' och sakb'uk ja kala kolomtikoni' byejo'otikonxa.*	Cuando lo empiezas a cortar, todavía es blanco cuando se raspa su corteza, y cuando encuentras su k'ujul, se ve que ya es más negro su interior, y ya es más duro cortarlo. Ahí verás de inmediato que ese árbol sí ya tiene bien su k'ujul. **El árbol es como una persona**, mira, pues, antes nosotros, así éramos como mi nuera, **poco a poco llegó nuestro querido k'ujul**, y así también los árboles, poco a poco comienzan a madurar. Mira nosotros, pues, cuando llegó nuestro k'ujul, empezó a blanquearse nuestro querido cabello, ya somos viejos.

El *k'ujul* es, desde esta perspectiva, "lo que hace madurar" a alguien, ya sea persona o planta; en otras palabras, es la señal del paso de la vida en un existente. Aunque los testimonios hablan de que el *altsil* es el *k'ujol* y viceversa, en las mismas conversaciones se dan ejempos en los cuales sólo se utiliza uno de ellos, mientras que el otro no tendría sentido si se empleara para ciertos casos. Así, en palabras de doña Matilde (T4: 30-34):

Ja' k'ujol ja yajni jel lasik'si k'ujolanitiki', ay ja'chuk'a.Wa xcha yamxi ja chata ma ayxa sk'ujoli', cha ma' byejoxa. Ti'xa wa x-alxi yab' ja ma' ch'into'i, "awik yi' dyos ja ma' ayxa sk'ujoli', jun amejun, jun atatjun". Ja' ayxa sk'ujol wa xkalatikon ja ma' sakxa ja yolomi'. Ti' wa sje'a b'a skwerpo, ma jelxa wa	El k'ujol es cuando suspiramos mucho con nuestro k'ujol, hay esa manera. Y también se usa cuando ya hay quien tiene su k'ujol, los que ya son viejos. Entonces, ahí se les dice a los que son pequeños, "saluden a los que ya tienen su k'ujol, a tu abuela, a tu abuelo". Al que ya tiene canas, le decimos que ya tiene su k'ujol. Ahí se muestra en su cuerpo, o

xk'ochk'oni ek'e', ja' ayxa sk'ujol wa x-alxi ja jawi'.	ya anda muy jorobado, se dice que esos son los que ya tienen su k'ujol.

En este fragmento, doña Matilde explicó cómo el *k'ujol* marca la fisonomía de la gente que, además de encanecerla, se expresa en la propia postura de la persona. Se puede pensar, mediante este ejemplo, que entonces el *k'ujol* no es algo que ya está de por sí en un ser desde su nacimiento, sino que se va adquiriedo conforme pasa el tiempo, va aumentando, o va creciendo. Pero es sobresaliente la liga que existe en el pensamiento tojolabal entre árboles y personas, a través de procesos que comparten y les son similares. Se insiste en que el *k'ujol* es algo que se posee gradualmente, y que tal vez por eso se relaciona mucho con el *altsil*, puesto que ambos "crecen" o se desarrollan de manera continua conforme su poseedor vive. En el caso de los niños pequeños, debido a que aún no tienen su *k'ujol* –o aún no les ha llegado–, se conciben como nubes o cuerpos nebulosos, en el sentido de que no están "condensados"; aunque esto no impida que se usen términos como *ok' sk'ujol* cuando están llorando.

Una distinción que surge de lo anterior y que es sumamente relevante, es que, a diferencia de los seres humanos, las plantas pueden no tener *k'ujol* –lo que no influye en que estén vivas, como se señaló–, y existen varias especies que no lo tienen; los humanos, en contraste, todos tienen *k'ujol*, y no podría pensarse en alguna persona que careciera de él. De esta manera, sí se puede hablar de diferencias entre unos y otros, divergencias que, como en el caso del *altsil* –que en las plantas sí puede perecer y en los humanos no–, marcan la peculiar presencia de un referente en el universo, en relación con otro.

Aunque los datos no apuntan claramente hacia una asociación entre el *k'ujol* como principio de maduración y la adquisición de un calor corporal que aumenta conforme avanza

la edad de una persona, sería interesante analizar esta posibilidad a la luz de lo que se ha propuesto para tseltales y tsotsiles, entre quienes existe la idea de que el individuo se va calentando paulatinamente a lo largo de su vida, de manera que va acumulando lo que se ha traducido como 'calor', *k'al* (Pitt-Rivers, 1971: 12; Page, 2002: 171; 2011: 135). La información al respecto entre los tojolabales es similar a lo que ellos le implican al *k'ujol*, ya que este último, al "llegar" poco a poco a una persona, hace que ésta encanezca (T9: 2).[21] Sería relevante, a su vez, asociar esta información con aquella proveniente de otros pueblos mayas, además de extenderla con relación a la amplia literatura que existe sobre el *tonalli* nahua (Martínez, 2006).

El don del vivo. Seres humanos especiales

Desde el punto de vista tojolabal, todos los seres humanos poseen *altsil* y *k'ujol*. También es sabido que la salud de las personas depende, en gran medida, de la condición de su *altsil*, el cual puede desprenderse parcial o totalmente de alguien produciendo, en el primer caso, enfermedad, y en el segundo, la muerte. Sin embargo, existen seres humanos que, además, tienen otras entidades aparte de las dos antes mencionadas. Son conocidos localmente como "vivos". Ellos son los especialistas médicos y rituales que en el área tojolabal fungen como curanderos, pulsadores, parteros, brujos, hueseros, adivinos y personas que tienen el poder del rayo, del viento y de otros fenómenos atmosféricos. Son mujeres y hombres que tienen un don especial. No obstante, cada persona posee, según

[21] Habría que analizar con mayor profundidad las implicaciones del uso del verbo *jul*, "llegar o venir", con respecto al *k'ujol* en las personas, ya que si se toma de manera literal, indicaría que el *k'ujol* es algo externo al humano.

algunos testimonios, una suerte particular, aunque no se refleje en uno de los "oficios" antes señalados. Por eso doña Zoraida (T5: 11-12) mencionó que "hay algunos que sí cosechan mucho maíz, o tiene mucha tierra, o sus animales. Diferente es la suerte en la tierra", *ayni ma ay jel x-el ja yixim-a, ma jel slu'um, xchante' jumasa'. Tuktukil ja swerte ja b'a lu'umk'inali'*. Doña Luciana (T6: 25) se expresó de forma idéntica en la consideración de que "tenemos diferentes queridas suertes, pues", *tuktukil ja kala swertetikta*. Incluso, de manera un tanto cómica, doña Luciana (T6: 26) agregó que, o se puede tener la suerte del "vivo", "o solo servimos para comer una querida tortilla seca, pues así*", ma kechan wa lamakunitik wa x-awe'a ala takin waj, pes ja'chuk*. Sin embargo, las personas que poseen una suerte particular, que es mejor entendida como un don especial, tienen cargos y poderes muy fuertes y de suma relevancia al interior de las comunidades.

Asida tu suerte: el jakel *tojolabal*

Este don es denominado *jakel*, también mencionado como "suerte", "poder" o "destino", pero cabe recalcar que sólo es propio de quienes son llamados comúnmente "vivos", como se citó anteriormente. Se dice que el *jakel* lo recibieron de Dios. De acuerdo con Gómez *et al.* (1999), los "vivos" son curanderos, hueseros, pulsadores, parteras, humanos rayo, arcoíris, torbellino o brujos, todo "aquel que recibe desde su nacimiento una 'gracia' divina que lo capacita para desempeñar labores curativas u otras de protección a la comunidad" (Gómez *et al*., 1999: 137, nota 1). Existe una clasificación de los "vivos" dependiendo de su función y su poder, así se tienen los que están ligados a la agricultura, a la salud, los auxiliares, los maléficos y otros.

Don Marcelino (T1: 175) pudo cerciorarse de la existencia de ese don y de las personas que lo poseen, gracias a una conversación que sostuvo con un hombre-rayo, lo cual

le llevó a afirmar que "el que tiene su **don** existe", *ay ja ma' ay **sjakeli'***. Ese encuentro le permitió a don Marcelino (T1: 233-234) saber algunos de los secretos que guarda la gente que tiene *jakel*, así como varias de sus características:

*Ja'chuk, cho ja'ch' sb'ejlala ja ma'tik ay **sjakel**, sok jastal ma' wa stalnaye' chenek' jawi, pe yuj wa'n a'tel sok Dyos ja jawi', ja' xschol ak'ub'al yi'. Oj smak'la kristyano, oj stalna iximi', oj stalna ja chenek'i'.*	Así, así es también el sentido de los que tienen **su don**, y como los que cuidan el frijol ese, porque está trabajando con Dios, es el trabajo que le fue dado. Le va dar de comer a la gente, cuida el maíz, cuida el frijol.

Una primera consideración es que el *jakel* proviene de la divinidad y es dado justamente como un encargo de Dios. La persona que recibe este don se convierte, a la vez, en un "cuidador", *talnuman* (T1: 122). El humano-rayo, *chawuk*, es uno de los personjaes principales que ostenta de manera importante este poder. Aquél que le reveló a don Marcelino varios de sus rasgos dijo que ese poder lo obtuvo de Dios (T1: 56-57), pero ese don es también un mandato (T1: 141), un mandato para proteger los cultivos y el *altsil* de las plantas, para que no los hurten otros *chawuk* o *ik'*. Así se expresó el *chawuk* (T1: 138-142):

*Ja'i, jitsan lame' aytik ja b'a mundo iti', jitsan lame', pero saber jas yuj ja ti' wajyon lado tiw ja ke'ni. Saber jas yuj lom ja'ch' ya' ki' ja jtatik Dyosi. Jastal lek **ja'ch' jswerte'an, mi ja'chukuk ja jtati', mi ja'chukuk ja jnani'**. Pero tyene ke oj jk'u'uk jun mandar, ke **ja jdoni ja iti'**. Pero mi wajelukon b'a otro lado, mi oj wajkon b'a otro lado, mi jcholuk b'a otro lado, sino ke ja' jchol ja oj jk'ul kordinar ja iti'.*	Sí, muchas clases estamos en este mundo, muchas clases, pero no sé porque ahí me fui de ese lado. No sé por qué así me dio nuestro padre Dios. Como bien **así es mi suerte, no es así mi papá, no es así mi mamá**. Pero tengo que obedecer un mandato, que **éste es mi don**. Pero no me he ido para otro lado, no iré para otro lado, no es mi deber para otro lado, si no que es mi deber coordinar esto.

Se ve claramente el uso de préstamos del español para hacer referencia al *jakel*, tanto "suerte" como "don". Un dato sobresaliente es el hecho de que este don no es necesariamente

hereditario, ya que ni el padre ni la madre del *chawuk* que platicó con don Marcelino eran rayos. Sin embargo, es interesante que el término tojolabal para este don o poder sea *jakel*, el cual proviene de la raíz *jak*, "llegar" o "venir", más el sufijo *–el* que funciona como un sustantivizador, por lo que podemos entender *jakel* literalmente como "lo que llega o viene", algo así como "la llegada" o "la venida", aunque una traducción literal al español es poco justa. No obstante, en *tojol-ab'al*, existen dos verbos para expresar "llegar" o "venir", el citado *jaki* y el verbo *juli*, sin embargo, hay una diferencia semántica entre estos dos, ya que con *jul* se expresa que algo llegó exactamente a donde se encuentra el hablante, mientras que con *jak* se da cuenta de algo que llegó cerca del hablante, pero no exactamente donde está. Esta sutil diferencia tiene repercusiones importantes que se mostrarán más adelante.

Si recordamos el texto del partero en el que cuenta el sueño iniciático que tuvo, también la presencia de Dios en dicho sueño marca el otorgamiento del don para que el señor pudiera trabajar con las parturientas. En ese caso, el don se le entregó en forma de mazorcas de maíz. Ya se habían destacado antes las similitudes entre el encargo divino que se le da a un partero y a un humano-rayo como cuidadores de las plantas comestibles, en especial del maíz. Doña Catalina, hija de un partero, recuerda muchas cosas respecto a lo que su suegra contaba con referencia al don de los "vivos", porque incluso el padre de su suegra se decía que era *chawuk* (T2: 47). Sin embargo, doña Ricarda, la suegra de Catalina, no recibió la "vara" de su padre porque no quizo atraer las consecuencias que sufrió su madre, a quien mataron por tener un poder (T2: 48-49). Esto nos habla de la posibilidad de heredar o no el "cargo" de *chawuk*, pues líneas arriba se mencionó que no pasaba de una generación a otra necesariamente. Doña Catalina (T2: 61-80) contó a finales de noviembre del año 2014 lo que sabía sobre su suegra y lo que esta última le había platicado respecto al don de los humanos-rayo:

Pes ja kab'unej ja ke'ni', pes sabernita lek oj jkal-a, porke es ke chamta wajta ja wego'. Pero ja wa xyala ja ye'ni', ja'nib'i smismo ja jtatik Dyosi'. ***Ay wa'nab'i wayeltak, wantob'i xwaj awab' ab'aj, muts'anb'i ja waswerte****. Ti' muts'an awuj-a. Ti' jata yuj ya'onej awi' waswerte ja kajwaltiki', yuj* ***ye'nb'i mismo wa xjak ya' waychuk ab'aj****. I' pe yujnib'i ti' yaman awuj-a. Ti' b'a wak'ab'. Ye'n mismo ja kajwaltik wa xjak ya' awi'. Ye'nb'i mismo wa xko' jani, ojb'i* ***ya' waychuk ab'aj ke ti' jakum jun jnal-a, ma jun xinan-a****. Pe* ***ti'b'i wa xya'a kan b'a wak'ab'****, xchi' ja wa xyala'i'.* ***Yuj ja we'na****, es ke yujni ja'xa oj atalna ja jaw-a.*

Pues lo que he escuchado yo, pues saber si es bueno que yo lo diga, porque es que ya se murió ahora. Pero lo que decía ella, dizque es exactamente el mismo nuestro padre Dios. **Dizque hay veces que estás dormida, dizque cuando te das cuenta, dizque tienes asida[22] tu suerte**. Sí, la tienes asida. Sí, es porque nuestro señor te tiene dada tu suerte, porque dizque **él mismo viene a hacerte soñar**. Y pero dizque sí, lo tienes agarrado. Sí, en tu mano. Él mismo, nuestro señor te lo viene a dar. Dizque él mismo baja, dizque sí **te hace soñar que está viniendo un ladino, o una ladina**. Pero dizque ahí **lo deja en tu mano**, decía que lo platicaban. **Porque eres tú**, es que de por sí ya vas a cuidar eso.

Este testimonio muestra de manera impresionante muchas cuestiones acerca de este don *jakel*. En primer lugar, la adquisición del don es onírica, es decir, a través del sueño. En segundo lugar, es el mismo Dios quien hace que sueñe la persona, y no por voluntad propia. Esto es verdaderamente relevante, ya que se tiene la evidencia de que los sueños son en realidad externos al humano. En palabras de Alejandro Curiel (2016: 92), "los sueños, desde el punto de vista tojolabal, no son producidos por la mente de quien los sueña, sino que son una revelación puesta al alcance del soñador", lo que el autor demuestra al explicar que es sólo en las narraciones oníricas donde puede aparecer el enclítico de reporte *b'i* en asociación con la primera persona. De esta manera, tiene mucho sentido pensar que es justamente mediante el sueño que una persona a la que se le ha concedido un don puede asirlo, aprehenderlo, lo que concuerda exactamente con la noción semántica que comprende el verbo

[22] *Muts'an* es empleado para describir algo que se frunce al cerrarse, como la mano o el ojo.

jak. En otras palabras, el *jakel*, el don, es puesto al alcance de una persona en el estado onírico, y sólo podrá "llegar" a su receptor si éste puede "empuñarlo" en el sueño. No cualquier persona puede hacerlo, sino que sólo algunas que, de hecho, están predestinadas desde su nacimiento, como se verá más adelante. El don, *jakel*, es una semilla en el ámbito onírico, y en el de la vigilia es un poder que se expresa en conocimientos, oficios y trabajos.

Un tercer aspecto también muy importante que se desprende de la plática de doña Catalina citada anteriormente, es que quien da ese don no es un personaje tojolabal, no es un *tojolab'alero*, sino que es un ladino, *jnal*, o bien una ladina, *xinan*. Lo mismo sucede con el sueño iniciático del partero, a quien se aparece Jesucristo y la Virgen de Guadalupe, ambos percibidos como ladinos. Así, la relación con el *otro*, el no-indígena, deviene fundamental, básicamente porque existe entre ellos una interacción en la que se intercambian poderes. En otras palabras, las divinidades ladinas procuran dones para los humanos, y éstos, en respuesta, les ayudan en su trabajo, como lo mencionó don Marcelino (T1: 233). El último dato a considerar es que una vez recibido ese don, la persona se vuelve lo que ha cogido, aunque parece que eso es relativo en la medida en que, como ya se señaló, se obtiene el mandato de cuidar lo que "empuñó" en su sueño.

Después de poco más de medio año, se volvió a tocar el tema con doña Catalina, quien explicó de manera casi idéntica lo anterior, aunque agregando algunas otras cosas, pero esta vez sólo en español:

> Es el mismo Dios, él mismo hace que sueñe esa persona, hace que sueña. Un ejemplo, el que es de maíz amanece con el puño lleno de maíz, o frijol, dependiendo, Dios mismo viene o manda ángeles para decirte qué don están dando y ahí en eso te vas a dedicar. Esto no es bueno decir, el que tiene don no debe decirle a la gente porque le pueden quitar, y aparte de quitarle el don la persona ya no queda normal, queda como loca, sin

> sentido, porque si tienes una suerte estás propenso a estar enfermo o hasta morir, entonces para que no pase esto hay que recibir las nueve promesa para pedir que no te pase nada y que esté bien, ahí se compra bastante velas y esta promesa se lleva acabo con el Padre Eterno en la Trinitaria, acompañado con un *ajnanum*.[23]

Aquí se encuentran otros puntos interesantes respecto al don. Este puede otorgarse por medio de "ángeles" que envía Dios. Además, el don se recibe en forma de semilla y parece ser que dependiendo del tipo de semilla recibida, el encargo es diferente. Pero el texto habla igualmente de la posibilidad de perder ese don, pues es factible que otros seres humanos se apropien del don de otros. Es reveladora la aclaración sobre la afectación que puede sufrir alguien a quien le han quitado su don, lo que remite a pensar que el *jakel* funciona también como una entidad anímica para las personas que lo poseen, pues, de manera similar a lo que ocurre con el *altsil*, parece ser que la ausencia del *jakel* en un "vivo" hace que enferme e incluso corra el peligro de morir, situación que se puede relacionar con la pérdida del *altsil*. Sin embargo, la factible sustracción del *jakel* puede prevenirse, aunque no es clara la referencia a las "nueve promesas" que se tienen que hacer en la iglesia del Padre Eterno, en el municipio de La Trinitaria, Chiapas. Se puede suponer que se trata de una ceremonia completa en la que se incluyen velas y otros elementos, y es interesante que tenga que acompañarse con un curandero, un *ajnanum*. Pero lo que resulta muy llamativo es que sea en uno de los lugares más importantes a los que las romerías tojolabales se dirigen; antiguo asentamiento tseltal y con especial prestigio respecto a los rezadores, los Crencepales, que son los que dirigen la romería a San Mateo Ixtatán, centro chuj en Guatemala.

[23] Entrevista personal a Catalina Gómez, junio de 2015, Saltillo, Las Margaritas, Chiapas.

Por otro lado, el don o suerte, *jakel*, no se puede expresar con el otro verbo para 'llegar', *jul*. No se puede decir, ni existe, *julel*. La diferencia que se establece localmente entre *jak* y *jul*, es que cuando se utiliza la raíz *jak*, es cuando algo está llegando, continuamente, como un flujo; en cambio *jul* es para algo que ya llegó, ya está ahí. En otras palabras, el *jakel* puede concebirse como algo que llega por ahí donde está el referente, pero no necesariamente a su interior, o sea, dicha persona no es la meta del *jakel*. Podría ser que, entonces, si alguien posee un *jakel*, se debió apropiar de él de alguna manera, lo que explicaría por qué es necesario soñar que se debe realizar algo en particular para recibir o aprehender ese don, como ya se señaló arriba.

Quienes tienen este don deben cuidar mucho que nadie lo sepa, y es por ello que al interior de las mismas comunidades no sea un tema del que la gente hable fácilmente, debido a los peligros que supone que se conozca si alguien tiene un poder especial. Esto nos recuerda la última frase que le dijo un hombre-rayo a otro señor: "te lo estoy diciendo pero quiero que sea un secreto". El halo de misterio y ocultamiento que envuelve éste y otros temas de las antiguas creencias tojolabales, representa la forma en la que los habitantes de las comunidades han podido conservar conocimientos y prácticas "costumbristas" ante presiones fuertes de parte de la iglesia católica y de otras religiones que han entrado con ímpetu en tiempos relativamente recientes a la zona tojolabal.

Entre los tseltales de Yajalón, Chiapas, existe un concepto muy relacionado al *jakel* tojolabal. Este es el *talel*, el cual es descrito por Oscar Sánchez, a partir de un relato que le proporcionó Don Severino, de la siguiente manera: "los *poxtawanej* [curaderos] tienen don (*stalel*) pueden hablar, escuchar y ver las cosas que creó *Kajwal* (Dios) en el *Balumilal*, él me ha mostrado en los sueños el conocimiento de las cosas del mundo, las plantas que pueden curar las enfermedades, todas las plantas: bejucos, raíces y los árboles que hay en el *Balumilal*

son pues medicina y obra de *Kajwal* (Dios)" (Sánchez, 2013: 69). En otro lado, Sánchez apunta que las parteras:

> Dicen que no todos los niños traen regalos [*majtanil*]; ello depende de la familia, el *stalel* se puede heredar. Si el papá no lo trae o no lo posee, por el lado de la madre lo hereda. Mayormente los dones o herencias del poder de las mujeres se revelan a la partera […] La partera sabe que todos los niños nacen con dones (*stalel*), los traen envueltos, los pueden ver en la placenta y en el cordón umbilical y/o tienen forma de collar enrollado en el cuello del neonato (Sánchez, 2013: 169).

Estos apuntes sobre el don entre los tseltales, podrían investigarse más en el caso tojolabal, lo que sería esclarecedor para ver de qué forma se relacionan ambos conceptos. Por otro lado, si el *jakel* es indispensable para que un ser humano pueda considerarse "vivo", existe otro elemento que es propio sólo de estos personajes, el cual ha sido relacionado por algunos autores con el nahual. Se ha dicho que para los tojolabales todas las personas poseen *wayjelal* y que sólo algunas de ellas, los llamados "vivos", son conscientes de él y capaces de utilizarlo mediante su transformación (Ruz, 1983, II: 56-61; Gómez *et al*., 1999: 259). En cambio, según nuestros datos, no cualquier gente tiene *wayjelal*. Quienes pueden manipular su *wayjelal*, lo hacen para realizar distintas actividades. Las personas que ostentan *wayjelal* pueden utilizarlo para beneficiar o perjudicar a alguien, así como incidir en el entorno en el caso de los que tienen don de fenómenos atmosféricos. Por tal motivo, es preciso analizar el concepto de *wayjelal*.

Wayjelal

El *wayjelal* es de condición diferente al *altsil*, y ha sido mencionado en trabajos previos como *wayjel*. Un primer señalamiento es que en el propio trabajo de campo, las personas hablan de esta entidad con el término *wayjelal*. Es interesante que incluyan el sufijo *-al*, como en el

caso de *altsilal*, para hacer ver que es parte inseparable del ser humano. El *wayjelal* es, así, uno mismo con quien lo posee, ¿podemos entonces considerarlo un *alter ego*? Veamos otras cuestiones antes de responder esta pregunta.

El caso tojolabal respecto del nahual, como ha sido traducido frecuentemente *wayjel*, ha sido abordado en conjunción con el concepto de la tona, *tonalli*, proveniente de las concepciones nahuas del centro de México. En los trabajos donde se ha explorado el tema se ha dicho que ambas ideas confluyen en el concepto de *wayjelal* tojolabal, tanto el nahual como la tona. Sin embargo, parece ser que las consideraciones anteriores han confundido las características del *wayjelal*. A partir del propio trabajo de campo, es posible ir apuntando la idea de que realmente las únicas personas que poseen *wayjelal* son aquellas que tienen un poder o don especial, son los "vivos". Doña Matilde (T4: 38) mencionó al respecto que "el que también es vivo como ese, tiene su querido compañerito como el gato u otros animales, son sus compañeros", *ja ma' cha bibo jastal jawi', ay yala yal smoj jastal mis ma tuktukil chante', ja' smoje'*. La noción de compañero, *moj*, aparece en diferentes ámbitos explicativos, pero es importante en particular cuando se habla de compañeros de trabajo, que puede ser el trabajo en la milpa (T1: 35), o bien un trabajo especial como el de los rayos verde y rojo (T1: 151, 236); además, hay ciertas aves que son compañeras de camino de los *chawuk*, aunque éstas más bien se perciben como su *altsil*. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que de ninguna parte del cuerpo humano se puede decir que es *smoj*, 'su compañero'. Esta figura también está presente entre los chujes de manera importante, ya que entre ellos el concepto de nahual está ligado a lo que se conoce como *s**moj** spixan*, que literalmente podría traducirse como "su compañero de espíritu/corazón", ya que *pixan* en chuj se refiere tanto al corazón como al espíritu (Hopkins, 2012: 241), por lo que Ruth Piedrasanta (2009: 60, nota 21) traduce la expresión como "juntos en su corazón", de manera que "designa una forma de

gemelidad sobrenatural compartida entre hombre y animal […] Se trata de un concepto próximo al nagualismo".

Tomar al *wayjelal* como compañero abre la posibilidad de responder si el primero puede considerarse un *alter ego* o no. En primer lugar, hay que decir que el término latín *alter* no debe ser conceptualizado sencillamente como 'otro'; *alter*, más bien, es un pronombre "formado a partir del sustantivo *alius* –otro, distinto, diferente–, al que se añade el sufijo –*ter*, que diferencia a un elemento de otro dentro de un par" (Fernández, 2015: 423). Es importante la idea de *alter* como un par que establece siempre una relación entre los componentes de la pareja. Así, cuando se dice en latín *alter*, quiere decir "el otro cuando se trata de una pareja", además de que un *alter ego* es inalienable. Si comprendemos el *wayjelal* tojolabal desde este punto de vista, no existe alguna incompatibilidad de este *alter ego* con el sufijo –*al* tojol-ab'al. Por lo tanto, aunque *alter* se contrapone a *ego* –como lo otro a lo mismo–, "ambas categorías se definen de modo relacional, remiten la una a la otra hasta el punto de que la identidad individual no se concibe sin incluir en esa definición, la dimensión de alteridad, otredad o diferencia, con la que cada individualidad se relaciona" (Fernández, 2015: 423-424). Una persona tojolabal que posee *wayjelal* no puede concebirse sin él y viceversa, lo que explica la codependencia de uno con el otro, como en una pareja.

Por otro lado, el *wayjelal* que poseen los "vivos" tojolabales es siempre un animal, el cual depende de la fuerza y condiciones de la persona. Me han contado que antes se decía que también se relacionaba con el día en que nacía el individuo y si provenía de una familia con poderes similares. Además, el origen del *wayjelal* es divino, pues se le adjudica a Dios la responsabilidad de dotar a algunas personas con este elemento, como lo dijo doña Luciana (T6: 27-29): "los que tienen como esos, Dios es el que lo ve. Así también se le ha dado a él, pues, no lo buscamos nosotros. Les es dado por Dios, así fue hecho el que lo tiene", *ja'xa*

ma' ay yi'oj jastal jawi', Dyosni ye'n wa xyila. Yujni cho ja'ch' ak'ub'al yi' ja ye'ntak, mi ke'n wa xle'atik. Ja' ak'ub'al jan yi' yuj ja Dyos, yujni ja'ch' k'ulub'al jan ja ma' ay yi'oj-a.

Entre los tojolabales abundan las historias en las que se relata que alguna persona hiere o mata un animal y al otro día algún miembro de la comunidad aparece muerto o exactamente con las mismas heridas infringidas al organismo. Dentro de los *wayjelal* existe una jerarquía de acuerdo al poder que se le atribuye a cada animal, la cual se relaciona con el poder de la persona que lo posee y su estatus al interior de la comunidad. Entre los tojolabales los *wayjelal* animales más poderosos son los felinos, las serpientes, las aves rapaces y otros mamíferos carnívoros.[24] Parece ser que otro tipo de animales pueden ser considerados *wayjelal*, como algunas mariposas nocturnas, reptiles y en ocasiones, animales domésticos. Las personas que los poseen se dice que pueden transformarse en ellos para ejercer alguna actividad, principalmente los brujos, quienes pueden provocar enfermedades o la muerte a través de ellos. No obstante, hay algunos *wayjelal* que anuncian también este tipo de desgracias. El cuervo *joj* es uno de los que se dice pertenece a los brujos más fuertes ya que puede curar a otros brujos heridos y también a su dueño, por lo que cuando la gente asesina a un brujo se le echa sal para que otros que tengan por nagual al cuervo no puedan unir las partes de su cuerpo que han sido mutiladas.

> Por lo general el *wayjel* muere con la persona, pero en algunos casos este puede ser transferido a los hijos o a la pareja. Uno de estos es la culebra, que puede alojarse en el cuerpo y en el momento que muere la persona en la cual habita, ésta sale por el ano y se mete en el cuerpo más cercano. La *Ik'axib' chan* o masacuata es también un

[24] El jaguar *b'ajlam*, el puma *choj*, son considerados los más fuertes, pero también se dice que el tlacuache *ujchum* ocupa un lugar importante al ser más ágil y audaz (Pinto y López, 2004).

> *wayjel* poderoso. Está relacionado con los remolinos que devastan las milpas (Pinto y López, 2004: 99).

Un par de cuestionamientos interesantes acerca del *wayjelal* tojolabal son ¿por qué siempre se trata de un animal?, y ¿por qué en el mundo onírico de los "vivos" tojolabales dicho compañero debe ser un animal y no puede ser un objeto u otro humano? Aunque no se tienen respuestas cabales, una vía aproximativa puede ser con relación al hecho de que los animales son entes muy cercanos al humano, de hecho, según algunas narrativas, humanidades anteriores son los ancestros de varios animales, prinicpalmente ciertos mamíferos (Guerrero, 2015). Hay que recordar que la transformación de unos en otros se da justamente al refugiarse en las cuevas, en el mundo oscuro, mundo paralelo al de los sueños. Éstos son expresados con la misma raíz que el compañero animal. Es decir, el *wayjelal* tojolabal guarda una relación etimológica con *wayi* 'dormir' y con *waychinan* 'tener sueños', 'tener visiones',[25] que como se adelantó líneas arriba es el momento en el que el *altsil* de una persona puede ser atacado por un brujo a partir de su *wayjelal* con el fin de "comérselo" (T4: 1). Parece ser que es en los sueños donde el brujo, el *Pukuj*, ejerce su acción negativa en contra de las personas. Se dice que en el sueño el brujo se transforma y "vuela" buscando a su víctima.

> Los brujos o "vivos" atrapan su *altzil* y se lo llevan, a veces auxiliados por otros brujos, para cocinarlo. Mientras tanto, la persona se enferma […] Con frecuencia el *altzil* de las personas puede ser "cazado" por envidia. Si alguien tiene más posesiones

[25] Existe un tipo de escarabajo llamado *wayis* que es usado para curar a los niños que no duermen, ya que se considera que les provoca el sueño (Jiménez, 2000; Lenkersdorf, 2010). El nombre del escarabajo evidentemente también guarda una relación etimológica con la palabra para 'sueño'.

> que el resto de los vecinos, sea una mejor milpa, mayor número de ganado, mejor casa u ostenta algún tipo de riqueza; los brujos pueden hacerle enfermar o causarle desgracias, bien porque ellos mismos sienten envidia o porque alguien puede pagarle para que "cace" el *altzil* de la persona envidiada (Pinto y López, 2004: 100).

Los brujos, *pukuj*, son personajes sumamente importantes para los tojolabales debido a la influencia que puede llegar a tener su poder en la vida de las personas. No es fortuito que, a lo largo de la historia de los tojolabales –aunque no sólo de ellos, sino de muchos pueblos mesoamericanos–, muchas vidas hayan dependido de acusaciones por brujería. La autoridad que poseen, aunque se dé como un secreto a voces, se mantiene firme en las relaciones sociales que existen en las comunidades tojolabales, trascendiendo la vida pública y privada de sus habitantes. Tal vez por esto, doña Luciana (T6: 25) afirmó sobre las personas que tienen *wayjelal* que "son los que arrasan en el mundo", *ja'ni ma' josan ay ja b'a satk'inali'*. Sin embargo, como se dijo líneas arriba, el que una persona tenga *wayjelal* no depende de su propia voluntad. En ese sentido, doña Zoraida (T5: 37-44) brindó información fundamental para entender este concepto:

Ja winik jumasa' jawi', ***mini sgana'uke' ja ye'nle'a****, swerte'e'.* ***Man pojki ja a'ji yi'le' sok ja Dyos-a****. Ila awil jun ala yal alats,* ***ayni ma' ay yala spojtsil yolom-a****, crusado ay, ja jastal jawi' yujni ay yi'oj jan-a. Ja' ke'n wa xka' el kan yi', i' wa xka' yil k'a'uj.* ***Potsan juntiro wa xjakye' ja'ch' jastal como potsub'ale' sok jun koxtal****, wa'ni xya'a xiwel oj awila.* ***Jata mik'a payxi ja ala yal alats'i', wa xwaj el ja sportuna'e'i, wa xkanye' mudo'il****. Ja yal spojtsil jawi', wa xchuk'u lek, wa xka' och yi'*

Las personas esas, **no es por su gana**, son sus suertes. **Les fueron dados por Dios desde que nacieron**. Mira un querido bebito**, hay quienes tienen su querida bolsa en su cabeza**, cruzada está, así como ese, sí que lo tiene. Yo termino de quitársela, y la pongo a ver el sol. **Viene bien cubierto, así como cubierto con un costal**, sí que da miedo cuando lo miras. **Si no se le hace el llamado al querido bebito, se van sus fortunas, se quedan mudos**. La bolsita esa, la lavo bien, le pongo su pimienta y ruda. Y el querido bebito,

*spimienta'il sok ruda. I' ja ala yal alatsi', **wa xjak jun ala yal sdyosil**, i' ye'nxa wa stalna ja bolsa jaw-a.*	**viene un su querido diosito**, y ya él cuida la bolsa esa.

En este fragmento de la plática con doña Zoraida se muestran datos sumamente relevantes respecto a las personas que tienen *wayjelal*. Ellas no escogen tenerlo y, al igual que con el *jakel*, esto depende de la voluntad de Dios. Sin embargo, la señal, la marca que indica la llegada al mundo de un "vivo", se identifica desde el nacimiento. Es muy interesante que esta seña sea una cobertura, una envoltura, *potsan*, ya que ésta presenta al recién nacido como algo que tiene "dos caras" o "dos lados", más precisamente, tiene un "adentro" y un "afuera". Si pensamos acerca de esto en asociación con lo que se señaló respecto al *altsil* del maíz y el juego existente entre éste y su cuerpo, es posible establecer una analogía significativa, ya que tanto el recién nacido como el *altsil* del maíz nacen "cubiertos" y cambian de posición momentos después, de estar "adentro" a estar "afuera", es decir que se presenta, si se me permite la expresión, un cambio de perspectiva. Tal vez, es mejor entender esta inversión justamente a partir de la noción tojolabal de "voltearse", como se verá a continuación. El bebé que nace con la marca de posesión de *wayjelal* –envoltura– y el maíz son excepcionales porque desde su origen tienen "dos caras" o "dos lados", y se "voltean" cambiando de lugar, lo que conlleva una modificación de estado. Esta característica es extraordinaria porque no se presenta en todas las personas, pero determina a la que la posee como alguien "muy vivo", que es justamente la forma en que se concibe al maíz, lo cual no es para nada fortuito o trivial. De esta manera, si se piensa al ser humano como una moneda, el *wayjelal* sería una de sus caras; la persona que tiene *wayjelal* puede, conscientemente y a voluntad, darle vuelta a la moneda según su conveniencia. Este sería el poder de transformación del brujo en su nagual.

En el segmento anterior también se dice que es necesario llevar a cabo acciones especiales para que lo que se le ha otorgado al niño –*wayjelal*– permanezca, para que no se vaya su "fortuna" y quede "mudo". Este último término se utiliza casi siempre en contraposición al de "vivo", de forma que el "mudo" es aquella persona que no tiene ningún don, que no ostenta gracia alguna y, por lo menos de manera aparente, carece de habilidades que le sirvan para dedicarse a alguna cosa.[26] Esto es muy similar a lo que explicó doña Catalina (T2: 96-111) respecto al *jakel*, en el sentido de que se debe realizar un ritual para que la persona que lo ha recibido no sea víctima de un hurto y, por ende, enferme.

Al final del fragmento anterior de la entrevista a doña Zoraida, se mencionó que ella le da un tratamiento a la "bolsita" con la que viene cubierto un niño que será "vivo"; la limpia con ruda y pimienta, la pone a "ver el sol", y entonces la divinidad se encarga de cuidar la "bolsita" y, en consecuencia, al niño. Sin embargo, ¿de qué Dios habla? No parece ser el Dios cristiano porque se mencionó ***jun*** *ala yal sdyosil*, "**un** querido diosito". Aunque es necesario profundizar en el tema, lo relevante es que para que el recién nacido no tenga dificultades con respecto al poder que ha recibido, es imperativo que sea presentado ante la divinidad y le sea asignado un dios o, en otras palabras, se conecte con el cosmos y sus fuerzas dominantes.

Ahora bien, aquí se ha descrito, a partir de diversos testimonios, al *wayjelal* únicamente como un animal, lo cual va en contra de lo publicado a principios de los años 80 del siglo pasado por Mario Ruz (1983, II), quien menciona que el *wayjel* también puede ser un fenómeno atmosférico, e incluso afirma que éstos son los de más alto rango en la escala

[26] Recuérdese lo que dijo doña Luciana respecto a que todas las personas tienen un don, aunque sea para comer tortilla seca (T6: 26).

"sobrenatural". Sin embargo, no es posible sostener esa afirmación con nuestros datos, a pesar de conclusiones lapidarias como la de Hermitte (1970: 389), quien apuntó que "es difícil de justificar la insistencia de seguir hablando exclusivamente de nahuales animales en nuestros días", frase con la que termina su artículo. Un argumento al respecto, que es más bien de carácter teórico-metodológico, parte de la consideración de que se extrapolaron los datos y la información etnográfica de otros grupos mayas vecinos a los tojolabales para explicar los conceptos de estos últimos.

En los años 50 del siglo pasado se dio un auge en las investigaciones antropológicas en Chiapas, principalmente a raíz del magno proyecto de la Universidad de Chicago llamado *Man in nature*, lo cual culmina, despúes de varios años, en la publicación en español del libro *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas* en 1970, en donde se incluyó un trabajo de Esther Hermitte titulado "El concepto del *nahual* entre los mayas de Pinola". En este estudio, la autora argentina aborda extensamente la idea del nahualismo en una comunidad tseltal, sentando las bases de posteriores estudios en la región acerca de ese tema. Tampoco podemos olvidar que en ese mismo año de 1970 salió a la luz su libro *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, en el que se abordan diferentes tópicos etnográficos sobre el pueblo tseltal. Las ideas vertidas en estos estudios fueron retomadas por diversos autores, entre ellos Mario Ruz, quien apuntó justamente de qué forma le sirvieron los estudios de Hermitte para interpretar la información de origen tojolabal, ya que en la parte que describe a los seres que manejan un poder especial, dice que "entre los personajes cuyas transformaciones acarrean beneficios encontramos a aquellos hombres que poseen la facultad de transformarse en elementos o fenómenos atmosféricos, mismos que siguiendo la definición de Hermitte (1970) que apuntamos en la nota 11, consideramos nahuales" (Ruz, 1983, II: 56-57). Esto se hizo a pesar de la advertencia que

había escrito la autora para que no se implicaran sus datos a otros lugares (Hermitte, 1970: 381). Sin embargo, en el presente trabajo se han dado suficientes razones para, por lo menos, investigar con mayor profundidad el tema, el cual, sin duda, está lejos de llegar a conclusiones contundentes o comprenderse cabalmente.

Voltear y transformar

Como se señaló en párrafos anteriores, la acción de "voltearse" es de suma importancia en el campo semántico ligado al *wayjelal* –no tanto con el *jakel*–, y tiene que ver con movimientos especiales que realiza el brujo a manera de giros hacia adelante o hacia la izquierda (Gómez *et al*., 1999). Para designar dicha acción se emplea el verbo *sutu*, que significa 'voltear', pero también 'traducir', mientras que *sututi* quiere decir 'dar vueltas', 'rodar', 'girar' o 'cambiar' (Gómez *et al*., 1999: 139; Lenkersdorf, 2010: 537). Otro término empleado para designar la transformación de un ser en otro es *paxi*, "volverse". Para analizar estos conceptos, se citará una narración recogida en campo.

Don Marcelino contó una historia bastante conocida entre los tojolabales, que es aquella que trata acerca del cataclismo sucedido en una era pasada, en la que los humanos, castigados por Dios, perecieron, pero algunos dieron origen a otros animales –mamíferos–, entre ellos al mono (T1: 265-287). La versión de don Marcelino es una de muchas que seguramente existen en la zona tojolabal. Es, además, una parte de un relato más grande. María Cruz La Chica (2015) registró cuatro versiones de esta narración en Justo Sierra, municipio de Las Margaritas, y en Guadalupe Victoria y San Francisco, en el municipio de Altamirano. A todas ellas La Chica (2015: 353-361) las tituló como "el origen de los animales". La primera versión registrada de esta historia se debe a la recopilación de Otto Schumann y Mario Ruz, aunque la publicaron únicamente en español (Ruz, 1983, I). La

versión de don Marcelino se ubica temporalmente en un ambiguo "hace tiempo", *ayxa tyempo*, en un momento en que no había ni patrón, ni comunidad, ni gente (T1: 265-266), una época en que la humanidad había recibido un castigo, había hambruna y también guerra (T1: 268). No obstante, la guerra que se libraba "se llamaba Villista, Villista y Carranza, así se llamaba, entre ellos se correteaban", *Billista sb'i'il, Billista sok Carranza, ja'ch' sb'i'ile', ye'n wa snutstalan sb'aje'* (T1: 269).[27] La gente de esa época, para resguardarse de la guerra, decidió adentrarse en las cuevas y en las raíces de los árboles, motivo por el cual fueron castigados y Dios los convirtió en mono (T1: 271-274). Agrega don Marcelino (T1: 275-287) que:

Ja' yuj ja tan machin ja wego, toj sat kristyano, otro yeji toj yej kristyano. Uniko mas ela ja sneji'. Entonse, ja'xa ye'ni: "loxo watopi" wa x-utji, wa sloxo stopi. Wa ***sutu*** *sb'aj, chikan jas awala yab'i. Ja' ti' kan machinil ja kristyano tiwi'. Ja'xa tuk ja ma' mini och b'a yoj lu'umi', ja' poko winik wa xkalatik-a. Ay wa xtax sk'e'en poko winik, xchi'ye', pero ti' wa xtax ja yoxomi', ti' wa xtax ja sek'i, ti' wa xtax ja xscha'i. Ja* ***smuku*** *sb'aje lu'um ja jawi, i' ja'xa swinkili', ch'ak* ***paxke machinil****. Juju'u, yajni elye' ja machini, ch'ak wajke. Waj b'a montanya, ch'ak waj sle' sluware ja jawi'. Ja' yuj ja wego toj sat kristyano, yoki', toj yok kristyano. Sk'ab'i, toj sk'ab' kristyano, i' ja xchikini, toj kristyano, kechan yujil ay stso'otsil eli. Ja'ch' mero* ***paxye'****.*

Por eso el mono, ahora, es parecido al ojo de la gente, y el diente, parecido al de la gente. Lo único que le salió más largo es su cola. Entonces, él: "rasca tu culo" le dicen, rasca su culo. Se **voltea**, cualquier cosa que le digas. Así quedó la gente en mono. Y los otros que no entraron a la tierra, son los antepasados, que les decimos. Hay veces que se encuentra la cueva de los antepasados, dicen, pero ahí se encuentra su olla, ahí se encuentra su plato, ahí se encuentra su molcajete. Cuando se **enterraron** esa vez, y ya su dueño, todos se **convirtieron en mono**. Sí, cuando salieron como monos, todos se fueron. Fueron a la montaña, todos esos se fueron a buscar sus lugares. Por eso ahora auténticamente tienen ojo de persona, su pierna, auténtica pierna de persona. Su mano, auténtica mano de persona, y su oreja, auténtica de persona,

[27] Es interesante que se ubique la guerra de la Revolución Mexicana en un tiempo mítico en el que no había "patrón, comunidad ni gente", lo que habla de la reapropiación que las personas hacen de su historia, adaptándola a sus marcos de referencia.

solo que sí le salieron pelos. Así mero se **convirtieron**.

Es preciso recalcar que el lugar donde la gente se refugió fueron las cuevas, pero también se dice que entraron en las raíces de los árboles, ambos espacios conectan con el mundo subterráneo. Existe un vínculo entre el hecho de "enterrarse", del verbo *muku*, con "transformarse" o "convertirse", *paxi*, y con "voltearse", *sutu*. La relación puede explicarse a partir de la misma lógica que se mostró líneas arriba con respecto a la "envoltura" de un niño que nace con *wayjelal*. Enterrarse es pasar al otro lado, es voltearse, ya que lo que delimita en este caso un "adentro" y un "afuera" es justamente la tierra. Esta última sería análoga a la cubierta con la que nace un niño "vivo". El pasar de un lado a otro, de "fuera" de la tierra a "dentro", como se mencionó, implica un cambio de estado. En términos tojolabaes, se podría decir que *sutu* implica *paxi*. Así lo corrobora otro relato, en el que se utilizan tanto la raíz verbal *muk*, como *pax* y *sut* para expresar la transformación de los antepasados en los animales del monte (Gómez *et al.*, 1999: 136 y 139).

*Komo s**muk**ub'i sb'aj k'e'en ja yajni ko' ja k'ak'al ta'ani –sluwar sb'a mi oj ch'akuk ja wax yala'–, klaro, mini ch'aka, mini chama, pe **pax** kan chante'il, chante'xa **sut**xi kani. Mixa kristyano'uk komo syempre.*

Si, cuando llovió la ceniza caliente, los viejos antiguos pensaron que entrando en la cueva no se acabarían. Y claro que no se acabaron, aunque el antepasado se volteó: como animales salieron. Ya no son cristianos como siempre.

De la misma manera, en otro relato se cuenta que no sólo los monos tuvieron ese origen, sino que también así pasó con otros animales que, antes de la catástrofe, eran seres humanos, y que después de "voltearse" en animales mantuvieron el rasgo de tener sus manos como las de aquellos.

> Una vez que el nuevo mundo se hubo secado, los antiguos que se habían refugiado en las cuevas salieron de ellas, pero ya no como humanos sino convertidos en animales. Así nacieron el *jalaw* (tepescuintle), el *iboy* (armadillo), la *chu'u* (ardilla), el *wet* (zorra), el *machin* (mono araña), el *batz* (mono saraguato) y el *chich* (conejo). Una viejecita de pelo entrecano salió convertida en mapache. Todos estos animales, como recuerdo de su antigua condición humana, guardaron la forma de sus manos (Gómez et al. 1999: 133).

Sin embargo, no sólo en el complejo de esta gran historia es posible ver las implicaciones de los conceptos de "voltear" y "transformar", ya que en el mundo subterráneo, *Yib' lu'um k'inal*, en "la otra cara del mundo", viven unos enanos o "negritos" que están esperando a que el mundo se "voltee" para quedar en la superficie, mientras que los que vivien arriba, la gente, serán "vueltos en animales o enanos" por Dios, ocupando el lugar que tenían los enanos (Ruz, 1983, II: 55; Gómez et al., 1999). Esto habla de una inversión del mundo en la que el concepto de "voltearse" conlleva un cambio de apariencia. Parece acertado concebir estos espacios como "caras del mundo", idea que tal vez daría luz para repensar de qué se tratan los diferentes *k'inal* que componen el unverso según la cosmología tojolabal, los cuales se perciben siempre interconectados e interdependientes (Álvarez, 2017), de forma que se tendría que imaginar que el mundo es, entonces, una moneda de, por lo menos, tres caras. El *lu'um k'inal* sería la cara de la moneda que el ser humano conoce y en la que vive.

Por su parte, existe otro ejemplo interesante para ilustrar la relación *muku-sutu-paxi* que se ha analizado, y proviene de un relato que recopiló Bayles (2001) acerca de los humanos- rayo. En él se narra cómo dos hombres se van a trabajar la milpa y encuentran un

gallo negro. Entonces, uno de ellos –el hombre-rayo, *chawuk*– le dice a su compañero –que no sabía que su amigo era *chawuk*– que le enseñará una señal, pero que tiene que estar sólo para verla. Le dice que cuando esté sólo, verá cómo se le aparecerá el gallo. Le dice que lo mate, que cave un hoyo y que lo entierre (*muku*) en el lado de la milpa que esté trabajando; que regrese al otro día y que lo desentierre para ver qué es lo que encuentra. El hombre que no era rayo hizo exactamente lo que le dijo su amigo, y más tarde fueron a ver el lugar donde se había enterrado el gallo. Para sorpresa del hombre, no encontraron más que lazos, lazos de muchos colores; desenterraron los lazos y el hombre-rayo hizo que su compañero escogiera uno de ellos; éste escogió el lazo de color verde y, a petición del hombre-rayo, lanzó al cielo el lazo y se fue volando (Bayles, 2001: 28-30).

De nuevo, es transparente la idea acerca de cómo algo que se entierra cambia de naturaleza. En este caso, el gallo negro se transforma en una serie de lazos de colores. Ambos seres, tanto el gallo como los lazos, son "objetos" íntimamente relacionados con el *chawuk*, el rayo, como se verá en el siguiente capítulo.

Antes de hacer un breve resumen de lo más sobresaliente que se ha mencionado en estos párrafos, conviene apuntar algo más acerca de las nociones sobre el *wayjelal* y su juego de perspectivas o "envolturas".

Al mencionar las vueltas y el proceso de conversión que éstas provocan en un ente determinado, resulta imposible no pensar en las evidencias iconográficas mayas que existen en torno a los *wahyis* mayas del periodo Clásico Tardío maya. Como ya lo ha sugerido Moreno (2011: 137), uno de los equivalentes contemporáneos más parecido a la entidad

wahyis del Cásico Tardío maya es justamente el *wayjelal* tojolabal.[28] Por un lado, se encuentran varios ejemplos de seres zoomorfos, *wahyis*, que están realizando un giro o una maroma, lo que se ha asociado al proceso de transformación de su poseedor en ellos (figura 14).

a b c d

Figura 14. Diferentes *wahyis* dando giros o vueltas: a) Detalle del vaso K8936, Foto: Justin Kerr; b) Detalle del vaso K2942, Foto: Justin Kerr; c) Detalle del vaso K8608, Foto: Justin Kerr; d) Detalle del vaso K1256, Foto: Justin Kerr.

[28] De acuerdo con Moreno (2011: 138), "en el mundo habitado por los hombres o la 'superficie de la tierra' estas entidades anímicas [*wahyis*] eran concebidas solamente como aire, pero en el otro mundo adquirían características zoomorfas, antropomorfas o híbridas que son las que podemos observar representadas en las vasijas mayas de varios estilos del periodo Clásico Tardío […] Los *wahyis* en este sentido, constituían enfermedades que los *wahyaw* atesoraban como parte de sus entidades anímicas".

Por otro lado, el mismo logograma **WAY** que se utilizaba antiguamente para hacer referencia a los *wahyis* es interesante, ya que es justamente un elemento cubierto por una piel de jaguar a la mitad, es decir, a medio envolver (figura 15). Este hecho recuerda a lo analizado previamente respecto a la peculiar condición en la que nace una persona tojolabal que viene con su *wayjelal*, ya que lo hace cubierta o envuelta por una "bolsita".

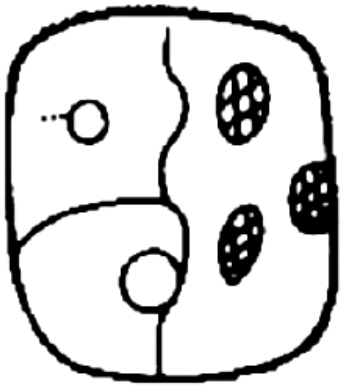

Figura 15. Detalle del logograma **WAY**, proveniente del Dintel 15 de Yaxchilán, Chiapas. Tomado de Erik Velásquez (2009: 572).

Sin embargo, por el momento no es factible profundizar en esto, sino que, más bien, es preciso retomar los rasgos que se han descrito líneas arriba respecto de los seres humanos que tienen un don especial. Si ya se había mencionado que el *altsil* es un elemento imprescindible del ser humano (aunque no único de él), se han dado pruebas para considerar que el *jakel* y el *wayjelal* son también entidades inherentes a los seres humanos "vivos", a aquellos que ostentan poderes y capacidades sobrehumanas, pero es necesario recalcar que son personas que viven en las mismas comunidades, aunque en secreto. De esta forma, se puede hablar de una triada de entidades que componen a estas personas, la cual está conformada de la siguiente manera: *jakel-altsil-wayjelal*. Es bueno recordar que una de las capacidades que tienen todos los "vivos" en común, sin importar su encargo u oficio, es la

de transformación o conversión en otros entes o fenómenos, como se mostró al analizar los términos que emplean las raíces *pax* y *sut*.

Con el fin de profundizar en las características y funciones de los seres humanos especiales, se hablará en el siguiente capítulo de algunos de ellos en particular, ya que ello permitirá conectar la información con otros temas que son de gran interés para entender las concepciones sobre el humano y su relación con el ambiente entre los tojolabales. Estos son los humanos-rayo y otros humanos con diferentes dones de tipo atmosférico o climático.

Recapitulación

En este capítulo, pudimos ver algunos aspectos acerca de la composición anímica del ser humano y de otros organismos como las plantas. Se describió la importancia de la entidad anímica *altsil* entre los tojolabales, denotando su papel en los procesos de crecimiento y desarrollo de la vida. Sin embargo, se mostró que las características de esta 'sustancia sutil, ligera' (López Austin, 2016b), son diferentes dependiendo del tipo de ser que la albergue, aunque para todas las criaturas es indispensable. Uno de estos rasgos es su destino después de la muerte de su contenedor. Cuando un humano fallece, su *altsil* se desprende del cuerpo y se mantiene en el exterior, vovliendo cada año a visitar a los que dejó en vida; pero cuando una planta muere, su *altsil* desaparece. El *altsil* humano perdura, el vegetal perece. A pesar de que se entiende que el *altsil* es sustancia ligera e imperceptible, en ciertas circunstancias su calidad es totalmente diferente. El *altsil* del rayo no es invisible o sólo aire, ni se mantiene dentro de su particular contenedor. Es una pequeña ave que se encuentra en la montaña. El *altsil* de un ser puede existir de forma múltiple, como en el caso del maíz, en el que su *altsil* corresponde al embrión de cada grano, pero también su

altsil son los peces que viven en los cuerpos de agua. En síntesis, es pertinente pensar el *altsil* como una entidad que depende de las relaciones entre sus contenedores y el entonro, y que no se puede definir únicamente como un 'alma sutil' porque también puede ser un cuerpo, un ser 'denso' (López Austin, 2016b). Tampoco se podría afirmar que esta situación depende de la 'perspectiva' de los seres involucrados (Viveiros de Castro, 2004), aunque sería factible e interesante analizar esta posibilidad, principalmente con respecto de los rayos, quienes sí son capaces de percibir el *altsil* de las plantas y otros referentes.

Diferente al *altsil*, pero relacionado con, el *k'ujol* es un componente del humano –aunque no sólo de él– que define la personalidad de los individuos. Su principal rasgo entre humanos, animales y plantas es ser el principio de maduración. No obstante, su ausencia en las plantas no tiene que ver con el desarrollo y vida de estos organismos.

El *jakel* es un don que sólo ciertas personas tienen, por designio divino. El *jakel* es un "don-semilla" que recibe un individuo de manera onírica. Los dadores de esta 'suerte' no son *tojolab'aleros*, sino ladinos, en particular Jesucristo y la Vírgen María. Quienes reciben este don adquieren poderes y encargos. Una característica importante del *jakel* es que tiene dos facetas, según el ámbito del que se trate. Por ejemplo, en el caso del partero, en el ámbito onírico el *jakel* significa cuidar la mazorca de maíz, pero en el de la vigilia significa cuidar a un bebé.

Por su parte, se mostró que el *wayjelal* tojolabal puede entenderse de mejor manera como el 'compañero animal' de ciertas personas, sin que esto impida que se estudie como un *alter ego* zoomorfo. Fue inetersante ver que se trata siempre de un animal, a partir de los testimonios locales, y al contarrio de estudios previos.

CAPÍTULO V. LOS HUMANOS-RAYO Y OTROS SERES ATMOSFÉRICO-PLUVIALES

Los fenómenos atmosféricos y climáticos, desde las perspectivas locales, no son concebidos solamente como elementos de la naturaleza. Lo antropomorfo de muchos de ellos no es una situación vana ni intrascendente que se encuentre meramente en los terrenos del mito, o que se conciba de forma folklórica al interior de las comunidades. La información, los datos que se expondrán en este capítulo, provienen de personas que accedieron a compartir sus experiencias al respecto, muchas de ellas gracias al contacto que tuvieron con sus abuelos y abuelas, o con otras personas. A veces, se consideran sus anécdotas como "historias que contaban antes", o bajo la forma "así decían los viejitos", pero en realidad siguen teniendo una vigencia muy fuerte en la vida cotidiana comunitaria, a pesar de que, cada vez con mayor presencia y fuerza, nuevas religiones estén logrando tener más adeptos en la zona tojolabal. Porque es cierto que "las ideas de antes", "lo que creían los antiguos", en opinión de algunos habitantes, se han dejado de tener en cuenta debido a la prohibición que las otras religiones hacen de las creencias autóctonas, además de que se dice que los que siguen con la religión católica son los que más conservan las antiguas costumbres, aunque la misma iglesia católica promueve el abandono de dichos conocimientos. Todo esto influye en los niveles de apertura que pueda tener los habitantes de algún ejido para compartir lo que saben y creen, aunado a los peligros expuestos con anterioridad respecto al riesgo que corre una persona si se sabe que tiene un poder especial, ya que las acusaciones de brujería y posibles represalias incluso en forma de linchamiento, creídas ya desaparecidas, sigue siendo una realidad en varias comunidades.

Entre todos los seres, que desde la academia han sido calificados como "sobrenaturales", aquellos que tienen que ver con el inframundo y con ciertos fenómenos atmosféricos, ocupan un lugar central en las preocupaciones cotidianas de la gente, ya porque están relacionados directamente con la salud de las personas, ya por el control y protección que se les adjudica respecto a los cultivos y a procesos climáticos. Sin embargo, de todos estos personajes, el rayo, *chawuk*, es uno de los más importantes por todas las implicaciones e interacciones que conlleva su existencia.

Chawuk

El rayo vive en cada comunidad tojolabal. Son personas que tienen un don, hombres y mujeres. Sus encargos más reconocidos, y tal vez los más importantes, son regular las lluvias, cuidar el *altsil* de las plantas comestibles y protegerlas de otros humanos-rayo para que no las hurten, tema del que existen varias narraciones. Por supuesto, tienen la capacidad de manejar el rayo o, mejor dicho, lo *son*.

Muchas personas conocen varias cuestiones acerca de los humanos-rayo, pero el caso de don Marcelino es especial ya que él mismo tuvo la oportunidad de platicar con uno de ellos, por lo que su conversación es fundamental para entender no pocos aspectos relacionados con estos personajes. Por su parte, doña Catalina también posee muchos conocimientos acerca de estas personas debido a que el padre de su suegra era rayo, y posiblemente también la esposa de éste. Debido a que Catalina cuidó mucho tiempo a su suegra antes de que falleciera –a los 114 años–, mantuvo una relación muy cercana con ella y asimiló mucho de lo que la viejita, doña Ricarda, sabía, practicaba y había aprendido ella

misma a lo largo de su vida. No obstante, doña Matilde, doña Zoraida y doña Juliana también mencionaron cosas muy interesantes en tonro al *chawuk* y otros humanos-atmosféricos.

El *chawuk*, se insiste, es persona; es, en términos tojolabales, *kristyano*. Al igual que cualquier persona, el *chawuk* tiene un trabajo, sólo que él lo desempeña en las nubes. De esta forma lo refirió doña Matilde (T4: 39): "el chawuk sí es persona, pero solo que a él le han dado su querido don, porque él va a trabajar en la nube", *ja chawuki' yuj kristyano, pe yujxta ja ye'ni, a'jub'al jan yi' yala don, yuj ye'n oj a'tijuk ja b'a asoni'*. No es cualquier *kristyano*, sino que es uno que ha recibido un don, el cual corresponde al *jakel*. Este don se traduce en un encargo, que es el de cuidar el *altsil* de las plantas. Para mostrar esta situación, se citará lo que le dijo un hombre-rayo a don Marcelino para explicarle el por qué en su comunidad se dan de buena forma ciertos cultivos (T1: 119-124):

¿Jas yuj wa x-awilata wa xya'a iximi'?, yuj ay ma wa'n sk'eljel. ¿Jas yuj ja wa x-awila wa xya'a chenek'i'? Wa xya'a jitsan kosa, wa xya'a tso'yol, wa xya'a ts'ol, wa xya'a mayil. Ja we'nexi' jel x-ajyi awujilex ja mayili', ay ma' wa'n sk'eljeltak, ay jun winkil ja ma' wa'n sk'eljel ja tiwi'. Antonse ***ay talnuman****. K'ela, awil ja wa x-awila b'a tan Benteta, ja 20 jel xya'a naranja, ¡a pero yuj jk'ak'e'!* ***Ti' nolan yujile' yaltsil b'a jun k'e'en***.

¿Por qué ves que el maíz da?, porque hay alguien que está cuidando. ¿Por qué ves que el frijol da? Se dan muchas cosas, da chayote, da ts'ol, da chilacayote. Ustedes cosechan mucho el chilacayote, alguien lo está cuidando, pues, hay un hombre que ahí lo está cuidando. Entonces, **hay cuidador**. Mira, lo que ves en el Veinte, en 20 de Noviembre se da mucha naranja, ¡ah pero porque son bravos! **Ahí tienen guardado su altsil en una cueva**.

La cueva –y por ende el cerro– donde está el *altsil* de las plantas es percibida como la "casas del rayo", *snaj chawuk* (T1: 168). Así lo expresó doña Zoraida (T5: 45), "La casa del chawuk, lo que se decía antiguamente, son las cuevas grandes, pero existen nuestros queridos compañeros que son chawuk", *ja najchawuki', ja wa x-alxi ja najate'ili', ja'ni niwak ke'en jumasa', pe ayni kala mojtik yujni chawuke'a*. Doña Luciana (T6: 7) agregó que en la cueva

grande existen muchos *mixton*, estalactitas y estalagmitas que forman parte de la casa del rayo y que, además, no es bueno sustraerlas porque tienen dueño –el *chawuk*– y éste se puede enojar, lo que incluso acarrea la posibilidad de contraer alguna enfermedad, como se advirtió en el Capítulo III. Sabemos, por ejemplo, que en la comunidad de Saltillo la cueva que es casa de rayo se llama Ventana (T4: 22); en Napité (González de León) se llama Cham Melada (T1: 226); o en 20 de Noviembre la cueva se llama justo *naj chawuk*, "casa de rayo". Todas ellas son visitadas en días especiales, particularmente el 3 de mayo, para llevar a cabo rezos y ofrendas como parte de la petición de lluvias y de salud para los habitantes de las respectivas comunidades.

Además de cuidar las cuevas donde se encuentran las ánimas –*altsil*– de las plantas, se dice que los *chawuk* resguardan el *altsil* de los vegetales en pequeñas cajas de madera, por lo que podemos suponer que lo que guardan ahí son los granos o semillas en donde se encuentra corporalmente el *altsil* de las plantas, el principio fértil. A su vez, dentro del mismo cuerpo de los humanos-rayo se encuentra, multiplicado, el *altsil* de dichos organismos, pues es justamente cuando un *chawuk* le "pega" –convertido en rayo– a aquel que hurtó el *altsil* de cierta planta que recupera su espíritu. Es importante decir que sólo los humanos-rayo tienen la capacidad de percibir el *altsil* de las plantas y de otras entidades, lo que está vinculado al mismo *jakel*, don, que tienen.

Existen varios testimonios en los que se dan a conocer las peleas entre rayos, justamente como resultado de disputas por el *altsil* de los cultivos. Los rayos locales protegen los propios ante posibles hurtos por parte de otros "vivos" de comunidades vecinas. No es raro que en la defensa de su territorio, el rayo perdedor termine muerto (T1: 81-94). Con frecuencia se logra escuchar que un cierto tipo de cultivo, ya sea el frijol, el maíz o la calabaza, entre otros, han dejado de darse de buena forma en alguna comunidad. Es común

que los tojolabales lo atribuyan a que cuando se daban bien era porque el *altsil* de esas plantas se encontraba al interior de ciertas montañas de la comunidad, pero que al ser robado su *altsil* por humanos-rayo de otra comunidad, los cultivos dejaron de crecer. A veces parece que es una lucha constante por tener el *altsil* de los principales cultivos. El hombre-rayo que habló con don Marcelino se refirió a varias ocasiones en las que se enfrentaron unos y otros por poseer incluso más de un *altsil* (T1: 223-232).

Por jemplo, jun naj chawuk, ti'b'i ochye'a. Pero b'a'aya, cho smakab'i sb'aje b'ej, ¿jas junk'a ya'a sb'aje'i?, puru ik'. Syamab'i sb'aje jun welta, b'a CHam-Melada xkab' yab'a'lil ja il b'a Napite'i, ¡jo'!, xpamaljixtab'i waji. **Ja ti' syama sb'aj ja ma' najka bibo**. Ja ma' jak ko' ili', **ayxab'i yi'oj yaltsil ixim, yaltsil chenek, yaltsil naranja, yaltsil lima**. Alxa ko' skarga, tose waj makjuk b'ej ja tiwi', "¿i' b'a' awi'oja?", x-utjima. Sta'a ma sb'aje', kwando k'e'ye' puru ik', puru ik' ya'a sb'aje. Entonses, cho sjapawe' kani, cha jak ya' sta'we' sluwar. Ja' ti'to wa xkan jujuntik ja ixim ja ma' bibo t'usani', ja'chuk, pe ja ma' bibo, **ja' b'a mas jel waj ja yaltsil ja kosa, il waj b'a soledaj**.

Por ejemplo, dizque entraron a una casa de rayo. Pero qué crees, dizque también se se encontraron en el camino, ¿qué es lo que se dieron?, puro ik'. Dizque se pelearon una vez, en CHam-Melada escuché que dijeron aquí en Napite', ¡ups!, dizque sí fue tronando. **Ahí se enfrentaron los que son vivos**. El que vino aquí, **dizque ya traía el altsil del maíz, el altsil del frijol, el altsil de la naranja, el altsil de la lima**. Ya pesa su carga, entonces fueron ahí a taparle el camino, "¿y dónde lo tienes?", le habrán dicho. Se habrán encontrado, cuando empezaron con puro ik', con puro ik' se dieron. Entonces, terminaron quitándolo, también lo vinieron a dejar en su lugar. Entonces, sí les quedaría un tanto de maíz a los que son un poco vivos, así, pero el que es vivo, **donde más tienen el altsil de las cosas, aquí en La Soledad**.

Es interesante que un "vivo" pueda conservar el *altsil* de varias plantas a la vez. También lo es el hecho de que no hay distinción en la consideración de que todas las plantas tienen *altsil*, ya que se incluyeron en este ejemplo especies que no son originarias de América, como la naranja y la lima. Además, se entiende que hay lugares más reconocidos donde se

resguarda un mayor número de espíritus vegetales, con respecto a otras localidades, como es el caso específico de La Soledad que citó el hombre-rayo. Él mismo, en otro lado (T1: 124), citó a la comunidad 20 de Noviembre como un lugar en el que se da mucha naranja, por lo que podemos suponer que ahí también se resguarda el *altsil* de este cítrico. Esto pone de manifiesto algo sumamente relevante: no hay un único *altsil* por especie de planta. Parece ser, más bien, que existen varios, aunque no se tiene ninguna información adicional al respecto. Podría pensarse, igualmente, en una multiplicidad del *altsil* de cada especie de planta. Sin embargo, basta por el momento decir que los enfrentamientos entre rayos, a partir de los testimonios que hemos visto hasta ahora, están coordinados de cierta manera. En ese sentido, hay en la plática de la gente mucha información sobre la organización social de los rayos.

Somos seis, somos puros rayos

Cada comunidad tiene humanos-rayo que se organizan para cuidar del bienestar de sus cultivos y de su pueblo en general, además de que se reúnen con otros rayos de otras comunidades. Así se lo dijo el *chawuk* a don Marcelino (T1: 53-57), a la vez que indició datos importantes sobre el origen de su don, su adquisición e implicaciones.

Wakwane'otikon, puru chawukotikon. Puru junta jtatikon, junta jnantikon. *Pero ja jaragan jb'ankil jumasa', jaragan kermano' jel machin, mi xkulaniye' t'un toj. Klaro ay jdontikoni', sts'akaltal ja Dyosi', ya'a jdontikon.* ***¿Ma' ya'a jdontikoni'?, ja' jtatik Dyosi', ye'n ya'a****, pero tiene ke oj wutsanan t'unuk, mi porke aya wi'oj t'un grasya, ja' yuj onde ki'eraxa oj ak'ul chingar ja kristyano, miyuk*	**Somos seis, somos puros chawuk. Todos del mismo padre, de la misma madre**. Pero los haraganes de mis hermanos, el haragán de mi hermano, es muy machín, no se sienta tranquilo. Claro, tenemos nuestro don, gracias a Dios, nos dio nuestro don. **¿Quién dio nuestro don?, es nuestro padre Dios, el dio**, pero tienes que ser un poco humilde, no porque tengas un poco de gracia, por eso ya donde quiera vas a chingar a la gente, no.

Un primer aspecto a destacar de este fragmento, es el uso del clasificador numeral específico para referentes humanos, *–wan* (Gómez, 2016), para decir "somos seis", *wak**wan**e'otikon*, refiriéndose a los rayos. Es muy interesante que se use este clasificador numeral cuando se requiere contar este tipo de fenómeno atmosférico. Esto demuestra lo que ya se ha apuntado con anterioridad, que es el hecho de que para los tojolabales los rayos *son* humanos, pues el clasificador numeral *wan* "coocurre solamente con sustantivos que denotan la propiedad semántica humana" (Gómez, 2016: 16), en este caso, personas con poder.

El don, *jakel*, que reciben los humanos-rayo proviene de Dios, y no es por voluntad propia. Este don no es necesariamente hereditario, por eso es interesante que el mismo *chawuk* se pregunte después acerca del por qué él es así (T1: 138-140). Sin embargo, aunque los padres no sean *chawuk*, el hecho de que seis de sus hijos –no sabemos si todos– lo sean llama mucho la atención. En este sentido, hay que recordar que la suegra de doña Catalina se negó a recibir el cargo de su padre, quien era también *chawuk*, lo que representa otro ejemplo en que de una generación a otra no necesariamente se repite o transmite el recibimiento del don. Es cierto que poseer este útlimo significa un poder muy grande que, como se muestra en este fragmento, puede aprovecharse en un sentido negativo hacia las personas, de acuerdo con lo que se entrevé en las palabras del *chawuk* respecto a uno de sus hermanos, a quien califica de haragán y bravo, y también por lo que expresa sobre no hacer un uso inoportuno del poder. Estas cualidades perjudiciales, como se verá más adelante, son asociadas con un tipo de rayo en particular, el rojo, *chakal chawuk*. Por el momento, cabe preguntarse si en una misma familia, entre hermanos, pueden existir diferentes tipos de rayos, como sí ocurre en las narrativas míticas. Si observamos ese fragmento de la charla, podríamos suponer que sí.

Posteriormente, el *chawuk* le expresó a don Marcelino su preocupación por cumplir el mandato divino, y devela su naturaleza de *yaxal chawuk*, aunque no lo haya dicho literalmente, no obstante, esto se puede afirmar por el hecho de que le importa aclarar que él cuida lo que hay en la milpa. Así habló (T1: 138-147):

Ja'i, ***jitsan lame' aytik ja b'a mundo iti'****, jitsan lame', pero saber jas yuj ja ti' wajyon lado tiw ja ke'ni. Saber jas yuj lom ja'ch' ya' ki' ja jtatik Dyosi. Jastal lek ja'ch' jswerte'an, mi ja'chukuk ja jtati', mi ja'chukuk ja jnani'. Pero* ***tyene ke oj jk'u'uk jun mandar, ke ja jdoni ja iti'****. Pero mi wajelukon b'a otro lado, mi oj wajkon b'a otro lado,* ***mi jcholuk b'a otro lado****, sino ke ja' jchol ja oj jk'ul kordinar ja iti'.* ***Kanelon b'a yoxil, pero ja jb'ankilali', ay chab'e' ja jb'ankilal, ja' mero jb'ankiltikon luwar, ye'n mero wa xya'a mandar****. Antose iti',* ***ja' ke'n wa xkila jastal ay ja kosa jumasa' b'a yoj alaji'****, tiene ke oj ajyuk b'a wa xkana b'a oj ajyuk parejo.* ***Mi kechanuk ja' komo jastal ja ma' ek'ta b'ajtani****, mi kechanuk ja' oj ajyuk ja jb'aj ke'ni,* ***tiene ke oj cho ajyuk parejo****. Ja'chuk ja leki', ja'chuk ja mandari', i'* ***ja'ch' wa x-a'ji ki'tikon mandar****. I'*

Sí, **muchas clases**[29] **estamos en este mundo**, muchas clases, pero no sé porque ahí me fui de ese lado. No sé por qué así me dio nuestro padre Dios. Como bien así es mi suerte, no es así mi papá, no es así mi mamá. Pero **tengo que obedecer un mandato, que éste es mi don**. Pero no me he ido para otro lado, no iré para otro lado, **no es mi deber para otro lado**, si no que es mi deber coordinar esto. **Me he quedado en tercero, pero mi mayor, hay dos mayores míos, nuestro mero mayor, digamos, él mero da el mandato**. Entonces esto, **yo veo cómo están las cosas dentro de la milpa**, tiene que crecer donde esté, para que crezca parejo. **No sólo es como con el que pasó primero**, no sólo va a crecer lo que es mío, **también tiene que crecer parejo**. Así es lo bueno, así es el mandato, y **así nos dan el mandato**. Y sí, que **así ha dicho nuestro padre Dios para que nosotros ayudemos**.

[29] La palabra *lame'* indica la noción de "capas", "rebanadas" o "estratos" que componen algo, generalmente de forma horizontal, aunque también se puede entender como "generación" (Lenkersdorf, 2010: 374). La explicación que da Lenkersdorf de este término es interesante: "*lame* no es la parte de un todo sino el aspecto de un todo vivo o en movimiento […] Los *lame* son las olas del agua que, seguramente, no son partes. Ninguna ola se puede separar del todo del agua. Es una componente del todo del agua en movimiento […] De una manera u otra los conjuntos vivos y/o en movimiento contienen aspectos parecidos a olas" (*ibidem*). Hay que tomar en cuenta lo anterior para entender de mejor manera el uso de "clase" para traducir *lame'* en este contexto específico.

yujni ***ja'ch' yalunej ja jtatik Dyos-a para ke oj jkoltanikotikon***.

Es reveladora su palabra cuando afirma que él está en "tercer lugar", y aunque lo más probable es que esto se establezca de acuerdo con el criterio de edad,[30] no se puede desechar la posibilidad de que tenga que ver, más bien, con el poder mayor que uno de ellos tenga, por mandato de Dios. También se desprende de este fragmento que hay un rayo, el mayor, que es el que ordena a los demás. Algo sobresaliente es que, al parecer, el ser *chawuk* implica un cargo a desempeñar en una localidad, un cargo que es preciso que se cumpla en todo momento, ya que en el texto el hombre-rayo dice que "no sólo es como con el que pasó primero", o sea que él mismo recibió un cargo que antes desempeñaba otra persona. Sin embargo, dicha persona, se deduce, no cumplía de buena manera con el mandato, sino sólo utilizaba su don en beneficio personal. Por eso es importante cuando el *chawuk* aclara que "también tiene que crecer parejo", es decir, en las milpas de todos los pobladores de la comunidad, porque "así ha dicho nuestro padre Dios". Además, podemos inferir que el rayo anterior era un *chakal chawuk*, rayo rojo, debido a que actuaba sólo en su favor, es decir, era **envidioso**, atributo innegable de ese tipo de rayo, como se verá en la siguiente sección.

Lo que es un hecho es que al interior de la "sociedad" de los rayos hay jerarquías también. Esto se lo dijo el *chawuk* a don Marcelino (T1: 60) de la siguiente manera: "nosotros tenemos un mayor, tenemos un representante", *ja ke'ntikoni' ay ki'ojtikon, ay jb'ankilaltikon,*

[30] Al respecto, podemos citar las palabras de Mario Ruz (1983, II: 275), quien menciona que "esta diferenciación entre mayores y menores está patentizando, por tanto, la supremacía determinada por el criterio de edad, misma que se refleja en la conducta humilde y respetuosa que se debe guardar ante los mayores, y que se pierde al interaccionar con los iguales en edad e incluso con generaciones alternas con las que se da una relación de tipo jocoso".

ay jrepresentantetikon. Este es un claro ejemplo del sistema de organización social tojolabal, en el que juega un papel importante el *b'ankilal* (hermano mayor), que en este caso se menciona como un humano-rayo que es "representante" de los demás. El concepto mayor/menor (*b'ankilal*/*ijts'inal*) es destacado por Furbee (1976: 22) y Ruz (1983, II: 38), en el que se implican patrones conductuales socialmente definidos, los cuales asocian a los tojolabales plenamente con la familia maya. Estamos de acuerdo con Mario Ruz (1983) acerca de la relevancia que le da al juego de este par conceptual mayor/menor en la cultura tojolabal, ya que permea prácticamente todos los ámbitos de la vida, aunque dicho autor sostiene que es más frecuente en el aspecto religioso, "tenemos así que mientras Jesucristo es el *ijtz'in* del Padre Eterno, los *ch'in pukuj* son los menores del *Pukuj*, el relámpago es hermano menor del rayo, y también los elementos usados en actividades rituales participan de tal criterio: hay tambores y banderas 'mayores y menores', y los antiguos cargos de mayordomos se dividían de idéntica manera" (Ruz, 1983, II: 275). Veremos más adelante otros pares de sujetos que establecen asociaciones de este tipo, lo cual nos llevará incluso a notar la forma en la que es percibido y conceptualizado el ambiente.

Retomando el último fragmento citado acerca de la plática del *chawuk* con don Marcelino, el primero incluso le pregunta al segundo que "¿a dónde se fue el Rosareño que ahí ve que llega el ik'? Pero hay Rosareño, pues" (T1: 61), y don Marcelino, ignorando la existencia de los humanos-rayo, le contesta dudosamente que "eh… creo que no hay hermano" (T1: 62). Así, en la entrevista a don Marcelino se pueden observar dos actitudes, la primera en la que se muestra cómo él pasa de la duda, la incertidumbre ante la presencia de los humanos atmosféricos (T1: 1-62) –como él mismo dijo, "pues no lo sé hermano, pues si hay, no sé, no lo he visto" (T1: 76)–, a la certeza de que sí existen, ya que incluso le dice al *chawuk* que tenga cuidado, que no salga sólo y que se cuide (T1: 151-152). Este es un buen

ejemplo de la dinámica que tienen los conocimientos y creencias tojolabales al interior de las comunidades.

Regresando a la forma en que están organizados los *chawuk*, tenemos otros datos valiosos que hay que considerar, por ejemplo, el que existan mujeres y jovencitos *chawuk* (T1: 65-66). El mismo *chawuk* mencionó que en 20 de Noviembre, cuando los humanos-rayo tienen que salir a trabajar, dejan a sus niños a cuidar las cuevas donde tienen resguardado el *altsil* de sus plantas (T1: 125-126). Esto nos habla de que el don de los rayos, *jakel*, no es restrictivo para un género, y a la vez confirma la idea de que proviene de nacimiento, ya que hay niños que lo tienen. Por ejemplo, a don Marcelino le dijo el *chawuk* que "somos dos o tres, hay un querido chiquitillo, ya está con nosotros" (T1: 149). Pero también es relevante que los *chawuk* de cada comunidad estén en contacto con los de otras localidades, y que incluso tengan acuerdos entre ellos, como se mencionó (T1: 74-75):

Ay jb'ankilaltikon, ***ay jrepresentante para ke oj lo'lanuk sok ja otro kañada, otro lado, spetsanil lugar ay****. ¿Jas wa'nuk ja Rosareño b'a?, ¿jas wa'nuk ja mi stalnaye' t'unuki'?*	Tenemos nuestro mayor, **tengo mi representante para que hable con los de la otra cañada, del otro lado, en todos lugares existe**. ¿Qué están haciendo los Rosareños, pues?, ¿qué están haciendo que no lo cuidan un poco?

Hay una verdadera organización social y política entre los humanos-rayo de las diferentes comunidades. Existen, pues, acuerdos entre ellos para que no haya una disputa por el *altsil* de las plantas; cuando no se respetan éstos, o no se adquiere el permiso (T1: 78), se dan luchas de poder entre los rayos, y el pleito puede culminar con muertos (T1: 92-93). En otra parte, el *chawuk* le dijo a don Marcelino un aspecto que no se ha considerado mucho hasta el momento, el cual tiene que ver con lo que pasa respecto a otras comunidades que no

son tojolabales, ya que "hay veces que se ponen muy bravos los de Nuevo México, pero ya hay un **acuerdo** con los de San Antonio, con los de Buena Vista, porque ya no los dejamos entrar, que se vayan para afuera, los corremos a los de **Chanal**" (T1: 150).

Chanal es un municipio ubicado al oeste de Las Margaritas, y es un poblado tseltal importante. La relación de los tojolabales con los tseltales es –como se vio en el Capítulo II– , muy antigua, y sigue estando vigente para varias comunidades. Sin embargo, por lo menos actualmente no es una relación muy positiva, lo cual se puede ver a partir del término que los tojolabales usan para referirse a sus vecinos tseltales –y en ocasiones también a los tsotsiles– que es *kurik*. Esta palabra es despectiva, pues significa "repugnante", "desaliñeado", "desordenado" o "feo" (Lenkersdorf, 2010: 318). Algunos tojolabales suelen asociar el término particularmente con los habitantes de Chanal, y aunque esta situación pareciera mostrar que las relaciones entre ambos pueblos son totalmente negativas, la realidad es que los tojolabales acuden a los tseltales también bajo otras condiciones, como es posible advertir cuando se contó la historia de un "vivo" que fue herido por hurtar el *altsil* de ciertas plantas, y un *chawuk* tojolabal que fue a pedir el favor a los *kurik* para que lo curaran (T1: 63-93). Otro ejemplo de ello es cuando solicitan el favor a los rezadores de La Trinitaria, antiguos hablantes de tseltal, para hacer diferentes ceremonias.

Debido a que el municipio de Chanal colinda al este con una comunidad tojolabal, 20 de Noviembre, podemos suponer que existen acuerdos entre los rayos de ambas partes para no caer en conflicto. Sin embargo, no disponemos de información etnográfica acerca de las concepciones sobre los rayos y otros fenómenos atmosféricos en Chanal, que sea diferente a lo que escribió Calixta Guiteras (2011) en su diario de campo de 1959. Se trae a colación esto debido a que, si observamos la información tojolabal acerca de los rayos en comparación con aquella proveniente de los tseltales, encontramos muchas diferencias en la manera de

percibir y describir a estos personajes, aunque también alguas similitudes, lo que resulta algo muy interesante, etnológicamente hablando. Calixta Guiteras (2011: 73) apuntó lo siguiente respecto a los rayos en Chanal:

> El rayo proviene de las profundidades de las cuevas. Si alguien es muerto por un rayo, no se considera castigo por un pecado cometido, sino porque fue voluntad de Dios. Las cuevas son las puertas de los cerros; las nubes tempestuosas provienen de sus profundidades. Las cuevas y manantiales se les teme mucho porque son oscuras y frías, pues una persona podrá ser muerta por el rayo.

No obstante, al revisar etnografías de otros pueblos tseltales, encontramos información interesante que puede verse en asociación con lo registrado entre los tojolabales. Antes de plantearla es necesario acabar de señalar todos los datos que se han podido recopilar acerca del tema entre los tojolabales, para poder dar un panoroama etnológico más completo. Así, otro testimonio, esta vez de doña Catalina, también muestra cómo los humanos-rayo sufren gravemente las consecuencias de un enfrentamiento con otro rayo, y que los enfrentamientos entre ellos pueden ser personales.

> Que se enfrentaron dentro de la comunidad. El señor chawuk estaba en su casa con una visita, pero que escuchó que tronó en frente de su casa, él se molestó y se preguntó "¿quién viene a molestarme?". Y que luego él hace lo mismo, pero la gente se daba cuenta que el señor chawuk se caía y se levantaba en medio de los tronidos, al final dijo que lo habían venido a buscar pero que aquel chawuk "no salió con la suya porque le respondí bien y se fue". Al final a ese señor lo llevaron a Comitán para curarlo porque al parecer se quedó con quemaduras.[31]

[31] Entrevista personal a Catalina Gómez, junio de 2015, Saltillo, Las Margaritas, Chiapas.

Las disputas de los rayos muestran algo más respecto a su naturaleza, ya que en muchas ocasiones quienes se pelean son rayos de diferente tipo. Aquí encontramos que entre los tojolabales, básicamente hay dos: el rayo verde, *yaxal chawuk,* y el rayo rojo, *chakal chawuk*. A continuación se hablará de sus características y relaciones.

Clases de rayos

De manera concisa, se puede decir que el rayo verde, *yaxal chawuk,* se relaciona con los aspectos positivos de varias cosas; se le estima porque a él se le imputan las actividades de resguardo y cuidado del *altsil* de las plantas. Por otro lado, a diferencia del rayo verde, el rayo rojo, *chakal chawuk*, puede matar seres vivos y en general se le atribuyen efectos negativos para la vida y para las personas de las comunidades, como se observa en el siguiente fragmento (T1: 114-118).

*Ja **chakal chawuki' es mero Dyablo**, mero demonyo. Yujni yuj **kechan b'a wa xch'akawotik ja kristyano jaw-a**, ja' ay sok ja satanasi'. Wa xta'a jb'ajtik lo'il **ma cho awermano'a**, mi oj ana'e', pero **ja' yi'oj ja yaltsil ja satanasi'**. Yujni kechani wa sk'ulanotik chingar-a, **imbidyoso masan ja kristyano jumasa' jawi'**. Ja'xa b'a jun lame' b'a ya'axi', **ja yaxal chawuk** jawi', **ja' ma' wa skoltayotik ke'ntiki'**.*

El **chawuk rojo es mero diablo**, mero demonio. Es que esa gente **sólo está para acabarnos**, está con el satanás. Platicamos, **o también es tu hermano**, no lo vas a saber, pero **tiene su altsil del satanás**. Sí que sólo nos chingan, **las gentes esas son muy envidiosas**. Ya una clase que es verde, **el chawuk verde** ese, **es el que nos ayuda**.

El *chawuk*, que recordemos es muy probable que sea *yaxal chawuk*, se refiere al *chakal chawuk* como una persona maligna, incluso utilizando referentes católicos, "mero diablo", "mero demonio", "tiene su *altsil* del satanás". Aquí se ve claramente la influencia

de la religión católica en los conceptos y entidades indígenas. Obviamente, esta es la versión de una persona que está justamente del otro lado de la balanza, el *yaxal chawuk*. Sin embargo, de acuerdo con Gómez *et al*. (1999: 182), la polaridad de los rayos rojo y verde es relativa, ya que "ambos son buenos para la comunidad de la cual son parte y donde viven; para las ajenas, el segundo es el malo pues es quien pelea y se venga cuando otro rayo intruso causa daño a su comunidad". De esta manera, los rayos verdes se conciben como benéficos, protegen a la comunidad, atraen las lluvias, cuidan las semillas y no pueden matar, pues por el contrario, si utilizan su poder en un árbol éste reverdecerá, tendrá muchos frutos; el rayo rojo, en cambio, lo matará, acabará con su *altsil*. Así lo explicó don Marcelino (T1: 245-250):

Ja chakal chawuk, ja k'ik'il chawuki', ja' jastal kwando ***wa xlijpi sanselaw****, ja tsats leki', ora b'a* ***yaxal chawuki' ja' b'a mi xlijpi tsats leki'****, ja' kechan wa sje'a kan senya, pe wego wa xko' wego.* ***Ja chakal chawuki', mi xya' jak lek ja'****.* ***Ja'xa yaxal chawuki wa xya' jak wego ja'****, i' wa xya' che'b'uk ja lu'umk'inali', i' mas wa xkoltani, kwando kechan jun lome' ason, i' wa xb'ojti wego chawuki. Pero ta sk'ela jun na'its ja b'a oj ya' yi'i',* ***kechanb'i jun gallo*** *wa sjipa ja b'a yoj na'itsi', wa sb'oyo el wego ja yojoli'. I' wa xko' ja yoj na'itsi', o se'a xb'ititi wa x-el ajnel. ¡Aj!, ja'ch' mero, ja'ch' mero ja chakal chawuki', baya* ***jawi yuj skontra****.*

El chawuk rojo, el chawuk negro, es como cuando **relampaguea el sanselaw**, cuando está bien fuerte, ahora el **chawuk verde es el que no relampaguea muy fuerte**, sólo deja mostrada su seña, pero luego baja rápido. El chawuk rojo, no deja venir bien la lluvia. **Y ya el chawuk verde, deja venir rápido la lluvia**, y enfría la tierra, y nos ayuda más, cuando es sólo un pedazo de nube, y explota de inmediato el chawuk. Pero si ve una casa que tirar, dizque **sólo echa un gallo** dentro de la casa y de inmediato arranca su interior. Y se cae el interior de la casa, o sea de inmediato se rompe en pedazos. ¡Ah!, así mero, así mero es el chawuk rojo, vaya ese, **sí que es su enemigo**.

En este fragmento hay varias cosas que se deben considerar. En primer lugar, se presentan dos maneras más con las que se conoce al *chakal chawuk*, el rayo rojo, pues el interlocutor menciona el término *k'ik'il chawuk*, rayo negro, forma poco común –hasta donde se sabe– para referirse al rayo rojo. Hay que recordar que también se le ha llamado rayo seco.

Ahora, además de que el color que se le atribuye a dicho *chawuk* puede variar, encontramos que se asocia al *chakal chawuk* con el *sanselaw*, el cual ha sido considerado como el "relámpago". Después, don Marcelino afirma que el *yaxal chawuk* no relampaguea fuerte, pero deja venir rápido la lluvia y enfría la tierra, a diferencia del *chakal chawuk*, que más bien seca la tierra y además puede destruir las casas. Estos datos son contradictorios si se comparan con aquellos que provienen de la mitología tojolabal, en los que básicamente se muestra al rayo rojo como el perdedor de una prueba de fuerza en la que lo ponen a partir un árbol, y que debido a su debilidad, no lo logra satisfactoriamente. Es decir que en los mitos el rayo rojo es débil, pero la información etnográfica apunta exactamente lo opuesto. Esto fue notado por La Chica (2015: 208, 217), quien atribuye parcialmente la confusión a las extrapolaciones y ambigüedades con las que autores como Ruz y Lenkersdorf trataron el tema. De manera más objetiva y ateniéndose únicamente a los relatos de tradición oral que ella misma recopiló, La Chica (2015: 208) argumenta que "los hermanos Rayo se diferencian entre sí únicamente porque el mayor logra tirar los árboles contra los que golpea su camisa verde y el menor, que utiliza una camisa roja, no lo consigue. Por lo tanto, no se podría demostrar que uno de ellos fuera un rayo y el otro un trueno o relámpago". Sin embargo, se verán más adelante algunas distinciones que pueden ayudar a esclarecer este aspecto.

Las diferencias entre el rayo verde y el rojo siempre son muy notorias en la opinión de los tojolabales. Es interesante señalar que el rayo rojo se considera siempre muy envidioso, lo cual se relaciona directamente con el color rojo, que los tojolabales asocian en muchas ocasiones con la envidia. En cambio al rayo verde se le ubica como un gran protector y muy bondadoso, como lo dijo Catalina (T2: 206-208).

Ja'b'i ja chakal chawuki' luwar lakaltik mas malo, mas wa sk'ulan t'un malo. ***Ja ya'axi'***	Dizque el chawuk rojo, digamos es más malo, hace un poco de maldad. **El verde** digamos que es muy

*luwar ke mas jel lek. Mas **jaman ja yaltsili'**, mi ilk'ujuluk. Ja'b'i **ja chakal chawuki'**, yujb'i **jel ilk'ujul**. Jata yujb'i yuj ay akoraja soki' ma ay jas ek'ela sok, taregani oj ya' tup-a.*

bueno. Más **abierto tiene su altsil**, no es envidioso. Dizque **el chawuk rojo**, dizque **es muy envidioso**. Si dizque le tienes coraje, o te ha pasado algo con él, seguro te lo hará pagar.

La bondad del rayo verde se expresa a través del término *jaman*, "abierto", "hospitalario" (Lenkersdorf, 2010: 252), lo que califica a su *altsil* y por ende a la persona de manera positiva, un ejemplo que es bien visto entre los tojolabales. Por otro lado, es muy interesante la palabra que se usa para la envidia, *ilk'ujol*, en donde *il* es el verbo ver. En tojol-ab'al, se podría decir que la envidia es "ver el k'ujol", lo cual tiene una fuerte asociación con el mal de ojo. Como se ha dicho, el campo semántico de la envidia, *ilk'ujol*, se relaciona con el color rojo, el cual está vinculado, a su vez, con la bravura, lo poderoso, lo travieso, inquieto, rebelde, intranquilo, movido, e incluso, de manera muy importante, con lo caliente y lo seco, adjetivos que son aplicados al *chakal chawuk*. El color verde es, a la inversa, afín a lo húmedo, a lo fresco, y a la vida, pero también a la tranquilidad, la pasividad y la debilidad. Esta serie de características que crean un juego de opuestos ha sido una de las principales razones que ha originado la confusión y aparente contradicción entre los datos etnográficos sobre los dos tipos de rayos y la mitología tojolabal correspondiente. Una de las propuestas será que el *chakal chawuk* no corresponde inequívocamente al *tsantselaw*.

En este sentido, es preciso decir que ambos, el verde y el rojo, son *chawuk*, pero es justamente la noción tojolabal en torno al color rojo –que se acaba de mencionar– lo que identifica al *chakal chawuk* como "más poderoso" o "fuerte" que el *yaxal chawuk*, lo cual es independiente de que en la mitología tojolabal quien no haya podido partir el árbol sea el *tsantselawk*. Realmente, en los mitos se dice que el hermano menor, el que escoge la ropa roja, se convierte en *tsantselaw*, pero en ninguna de ellas se dice que se convierte en *chakal*

chawuk. De cualquier forma, si se verificara dicha identificación, seguirían habiendo inconsistencias ya que se puede argumentar que el fallo del hermano menor responde, más bien, a su naturaleza "precipitada", "imprudente" o "desbocada". Esta forma de ser, en efecto, está ligada a aquella de los niños, y en el caso concreto tojolabal, sí corresponde con el imaginario relacionado con el hermano menor. Sin embargo, la terminología que diferentes autores han usado respecto a ambos tipos de rayo, y la forma de pensarlos desde los propios marcos de comprensión, generaron cajones clasificatorios que no están amoldados a la forma en que se perciben localmente esos referentes. Uno de esos términos que ha originado dicha confusión es el de "relámpago" y el verbo "relampaguear", ya que se ha asociado sólo con uno de los tipos de rayo, el rojo. No obstante, en el fragmento antepasado don Marcelino da cuenta de que ambos "relampaguean" (T1: 245), traducción de la palabra afectiva o verbo expresivo *lijpi*, que Lenkersdorf (2010: 386) propone como "dar luz, brillar, parpadear, relampaguear". Ese término se relaciona por lo menos con otros dos, que son *lipilji*, "brillar, resplandecer", y *lipluni*, "llamear, parpadear, despedir luz intermitente" (*íbidem*.).

Para abonar más elementos a la discusión, a continuación se presentan las dos versiones que se recogieron acerca del mito que habla del origen del *tsantselaw* o *sansewal*. Doña Matilde (T4: 50-55), de Saltillo, Las Margaritas, narró lo siguiente:

Ja tsantselawi', wa'nb'i sk'ana oj ajyuk chawukil, pe ay ja ma' chawukxa. B'a oj ilxuk ma'ch' junuk'a ma' ay mas yipi', ya'we' yi' jun preba. A'jib'i stsa'e' ja sk'u'e'i', tuktukil yelaw, yujnib'i oj stsa'e' ja b'a gusto wa xyilawe'a, yajnib'i stsa'a ja sk'u'e'i', slapawe'a. Ti'b'i alji yab'a ja tsantselawi', "ja wego'i' oj waj lijpan", alji yab' oj waj sle' jun te' b'a oj ya' yi', b'a'b'i ja jawi', mib'i b'ojti, ti'b'i kan lapan b'a te'

El tsantselaw, dizque quería ser chawuk, pero ya existía el que es chawuk. Para ver quién tenía más fuerza, hicieron una prueba. Dizque les dieron a escoger sus camisas, de diferentes colores, dizque deben escoger la que les gusta, dizque cuando escogieron sus camisas, entonces se las pusieron. Dizque ahí le dijeron al tsantselaw, "ahora, vas a ir a brillar", le fue dicho que vaya a buscar un palo para darle, dizque de ahí, dizque no tronó, dizque

jawi'. Entonses, schapab'i sb'aj ja mero chawuki', slapab'i ja sk'u' ja ye'ni, wajb'i ya' yi' ja niwan te' jawi', ja'chuk el ja tsantselawi'. Ti' alji yab' ke mib'i oj b'ob' a'tijuk jastal mero chawuk, ke ye'nb'i oj kan tsantselaw, ja'b'i ja'ch' sb'i'ilan kani.	ahí quedó atrapado en el árbol ese. Entonces, dizque se preparó el mero chawuk, dizque se puso su ropa, dizque le dio al gran árbol ese, así salió el tsantselaw. Ahí le fue dicho que dizque no puede trabajar como mero chawuk, que dizque él va a quedar tsantselaw, dizque por eso así quedó su nombre.

En esta versión no se dice nada respecto al color de las ropas que escogieron cada uno de ellos, tampoco se dice si los personajes son hermanos o no, simplemente que uno "quería" ser *chawuk*. La siguiente es la versión de doña Juliana (T8: 30-32), de Puerto Rico, Altamirano:

Ja'b'i ja najate'ili', ja sansewal sok ja chawuki', ya'we'b'i yi' jun preba, i' komo ko'elb'i ja yip ja sansewali', i' ya'we'b'i yi' jun preba, wa'nb'i x-och spoj-e' niwak taj. Komo kab'unejtik ke ja chawuk sok ja sansewali puro winike', ja'b'i och st'aj-e' ja taji', jakb'i ja sansewal jawa, komo jel ko'el ja yiptak, mib'i ek' ja ye'ni, ti'b'i kan lats'an-a, i' jakb'i ja chawuk-a, june'itab'i ek' st'aj ja taji', ja'ch'b'i, ti'tob'i el libre ja sansewali'. Ja'b'i yuj mi x-ok' ja ye'ni, kechan wa xlijpi, ja' yuj ja'chuk, kan sansewal ja sb'i'ili', ja'chuk ja slo'il ja jnan-jtat ja najate'ili'.	Dizque hace tiempo, el sansewal y el chawuk, dizque hicieron una prueba, y como dizque la fuerza del sansewal es menor, y dizque hicieron una prueba, dizque empezaron a partir grandes ocotes. Como hemos escuchado que el chawuk y el sansewal son puros hombres, dizque partieron el ocote, dizque vino el sansewal, entonces, como es menor su fuerza, pues, dizque no pasó, dizque ahí quedó prensado, y dizque vino el chawuk, dizque con uno quebró el ocote, dizque ahí salió libre el sansewal. Dizque por eso él no llora, solo brilla, por eso así, su nombre quedó sansewal, así es la plática de mis padres de hace tiempo.

Otra de las variantes con que se conoce al *tsantselaw* o *sansewal*, es *k'ansewal*, nombre que utilizó doña Zoraida, de la comunidad 20 de Noviembre, Las Margaritas. Ella dijo, mediante su cariñosa forma de hablar, que "el querido k'ansewalito, brilla en la noche, si lo

ves que ya está brillando, ya te pones a gusto porque ya pronto va a bajar la querida lluviecita, él ya está enseñando la señal, es el cargo del k'ansewal" (T5: 65). A partir de estos ejemplos, y acotándonos únicamente a ellos, no se puede afirmar que el *chakal chawuk* sea el *tsantselaw* o *sansewal*, como lo han dicho anteriormente (Ruz, 1983, II: 198-199). Incluso, cuando don Marcelino explica cómo es el *chakal chawuk*, afirma que es "**como** cuando relampaguea el sanselaw" (T1: 245), sin embargo, no está diciendo que lo sea. Además, si tomamos en cuenta la breve descripción de doña Zoraida que se acaba de citar, sería un error asociar al *k'ansewal* con el *chakal chawuk*, ya que del primero dice que cuando brilla en la noche es porque ya caerá la lluvia, mientras que hemos visto que el *chakal chawuk* más bien la impide. Lo que también sucede es que se tiende a considerar en toda ocasión que el *chakal chawuk* **es** el *tsantselaw* sólo porque en el mito éste último escoge la ropa roja. Si consideramos el hecho de que los rayos se quedan atrapados en los árboles, tampoco podemos adjudicarlo únicamente a que esto le sucede sólo a uno de los rayos. Aunque las diferentes versiones de la tradición oral tojolabal siempre indican que es el hermano menor el que se queda atrapado en el árbol porque no consigue partirlo; el testmonio de don Marcelino (T1: 235-241) da cuenta que cuando esto sucede, los otros rayos ayudan a sacar a su compañero, actitud que indudablemente se puede asociar con el *yaxal chawuk*, aún más por la forma en que lo contó don Marcelino:

Ayb'i wa xkanye' lats'an ja b'a sni' taj wa spojo. Ayb'i wa xkanye' lats'ana, xchi' ab'ala, "pe majlayon, oj ka' elan", xchi'b'i ja smoj, jata ay b'a a'ji yi'i, "oj ka' elan", ***wa'nb'i xcho slijpun yi', ti'to wa xcho el-a****. Yuj chawuk, yuj ik', pero mi xkanye' b'a'an.* ***Por jemplo we'ni, wa'ntik tiro pe mito ay lek awip****, ti' kanya lats'an b'a jun taj, ja'xa ke'ni, mas cho tsatson,*

Dizque hay quienes se quedan atrapados en la punta del ocote que rajan. Dizque hay quienes se quedan atrapados, así dicen, "pero espérame, te voy a sacar", dizque así dice su compañero, si es que le fueran a dar, "te voy a sacar", **dizque le vuelve a relampaguear, y de ahí sale**. Porque es chawuk, porque es ik', pero no se quedan tirados. **Por ejemplo, estamos tú y yo peleando pero aún**

mas, este, wa xka' yi'. Tos, jun-ita oj ka' yi' ja tan taj jawi', para ke oj cho elan ja we'na. ***Ja' yuj mi xchamye'*** *kan juntiro,* ***wa skolta sb'aje' ja ya'tele'****, ja' ya'tele'.* ***Wa xkoltani ja sb'ej****, por jemplo ke'n, mi wajyon ja tiro ke'n, mi xkab' ja swokole'i.*

no tienes suficiente fuerza, ahí te quedas atrapado en un ocote, y yo, que soy más fuerte, más, este, le doy. Entonces, le doy uno al ocote ese, para que también te salves. **Por eso no se mueren** de una vez, **se ayudan en sus trabajos**, son sus trabajos. **Ayudar es su camino**, por ejemplo yo, no fui a la pelea, no sé de sus necesidades.

Don Marcelino ya se había referido antes a los rayos rojos como "demonios" y "diablos", pero en este caso, habla de los que se quedan atrapados de una manera, justamente, bondadosa, en el sentido de que si alguno se prensa en el árbol, el otro lo ayuda. Además, pone un ejemplo interesante, ya que da pauta a pensar que la fuerza del humano-rayo se va desarrollando con el tiempo. El hecho de que apunte que "ayudar es su camino" de los rayos que se quedan atrapados, refiere, ineludiblemente, al rayo verde, *yaxal chawuk*.

Si dejamos de lado por el momento esta problemática, conviene citar brevemente algunas de las cuestiones que existen respecto de los tipos de rayo, sus características y funciones, entre otros pueblos mayas, vecinos o no a los tojolabales, para ver si arrojan alguna luz para entender mejor el panorama tojolabal. Ya se había mencionado antes algo sobre las concepciones acerca de los rayos entre los tseltales de Chanal, próximos al área tojolabal, aunque no se especifica nada acerca de los distintos tipos que seguramente existían.

June Nash (1970: 205-206), en su estudio sobre Amatenango del Valle, menciona que el *Tatik Cha'uk*, señor del rayo, es identificado con San Pedro, y cita una antigua narración respecto a que este personaje le pide a su yerno que tire un relámpago; como éste no puede, el señor del rayo le encomienda entonces el trabajo de hacer relámpagos. Dicha historia tiene mucho parecido con aquella que cuentan los tojolabales. La autora agrega que los tseltales

de Amatenango consideran al *Tatik Cha'uk* un ser ambivalente, que les brinda beneficios al llevarles la lluvia a sus cultivos, pero que también puede castigarlos por sus pecados atestándoles un golpe de rayo a ellos o a sus casas; el arma con la que dispara es un rifle que se considera el "hermano mayor" del rayo (Nash, 1970: 141). Es interesante observar las relaciones de parentesco que se inscriben entre los fenómenos atmosféricos, según el punto de vista de diferentes comunidades.

Tal vez uno de los estudios que más influencia tuvo en posteriores trabajos etnográficos de la zona maya, y que mejor se enfocó en comparar los diversos papeles del rayo entre varios pueblos de esta región, es el de Esther Hermitte (1970), principalmente en lo que toca al nahualismo. Esta autora, que trabajó en el antiguo poblado tseltal de Pinola, hoy Las Rosas, dio cuenta que el nahual más importante por su jerarquía era el rayo, seguido de otros fenómenos atmosféricos, aunque aclaró que su objetivo no era "implicar que el papel del rayo en Pinola sea exactamente comparable con el que tenga en cualquier otro pueblo maya" (Hermitte, 1970: 381).[32] Entre los numerosos datos que presenta esta autora, destacan los que la hacen afirmar que la importancia del rayo en Pinola se debe a "los derechos inalienables que éste tiene para controlar las lluvias, para proteger y regular los actos de los nahuales de menor rango que habitan en las cuevas sagradas, y para presevrar las milpas, a la gente y al pueblo mismo del peligro" (Hermitte, 1970: 384). Vemos que dos de sus funciones se empalman con las que los tojolabales le atribuyen al rayo, que son la de controlar las lluvias y la de preservar las milpas, no tanto así el regular los actos de otros nahuales.

[32] Sin embargo, parece que su advertencia no se tomó con la prudencia necesaria, por lo menos en el caso tojolabal, ya que su propuesta fue extrapolada a este pueblo en una serie de trabajos posteriores (Ruz, 1983, II), como se mencionó en el capítulo anterior.

Otro de los aspectos diferentes acerca del rayo entre las ideas tojolabales y las de los tseltales de Pinola según Hermitte, son las clases de rayos, ya que ella manifiesta que existen tres colores, el negro –más alto y poderoso–, el rojo –considerado maligno y relacionado con los brujos–, y el blanco, del que sólo dice que es víctima de los dos anteirores (Hermitte, 1970: 385). Si bien hay un traslape en la noción tojolabal y tseltal en cuanto al rayo rojo, los demás son totalmente diferentes. Tal vez una de las informaciones que sobresalen en el análisis de Hermitte es su postura acerca de que "el rayo no es simplemente un fenómeno atmosférico. Según la creencia local, es un niño joven y muy pequeño, vestido con ropas negras, rojas o blancas y que lleva zapatos y sombrero […] El ruido del rayo se explicó en un caso diciendo que lo producía el niñito pateando el suelo" (Hermitte, 1970: 385). No obstante, líneas después la autora, de manera un tanto contradictoria, rectifica su postura y plantea que "no pretendemos establecer una dicotomía estricta entre su concepto del rayo como nahual más poderoso de los jefes locales más importantes, y el rayo como poder impersonal. Sin embargo, tal cosa sugiere muchas veces sus propias afirmaciones […] el rayo que vive en los intersticios más profundos de las cuevas sagradas y que es el ser sobrenatural principal a cuyo cargo están todos los demás, es un poder impersonal" (Hermitte, 1970: 386). Como se puede ver, no se consideró que, de hecho, una cosa no excluye a la otra, aunque sí se demostró que el rayo, al igual que entre los tojolabales, es persona.

Por otra parte, en donde también se ha registrado mucha información acerca de los rayos es en el pueblo tseltal de San Juan Cancuc, que, curiosamente, ha sido muy trabajado por dos prominentes antropólogos, quienes no siempre coinciden con los datos y las interpretaciones que han propuesto. De acuerdo con Pitarch (1996) y su "etnografía de las almas tseltales", los fenómenos atmosféricos como el rayo, el viento y el arcoíris, son entendidos entre los habitantes de San Juan Cancuc como *labetik* de diferentes personas.

Como el mismo autor apunta, el *lab* entre los tseltales de Cancuc es una de las entidades anímicas que se encuentran en el corazón de las personas, pero simultáneamente desdoblado en el mundo exterior (Pitarch, 1996: 55). Entre estos *lab* "meteoros" tseltales destacan el *tzajal chauk* (rayo rojo), el *tzantzabal* (relámpago), el *sejkubal ja'al* (arcoíris) y los *ik'etik* (vientos). Sobre el *tzantzabal* cancuquero no se da mayor información, pero podemos afirmar que la palabra es una cognada del término *tsantsewal* y sus variantes en tojol-ab'al. Sin embargo, es relevante que los tseltales consideren seres diferentes al rayo rojo y al relámpago.

Acerca de los rayos, Pitarch (1996: 60-63) dice que existen dos clases, el *tzajal chauk* (rayo rojo), que es efectivamente un tipo de *lab*, y el *yaxal chauk* (rayo verde), que pertenece más bien a los señores de las montañas, y no es *lab*. Contrariamente a los tipos de rayos tojolabales –entre quienes el rayo verde es el "bueno"– para los cancuqueros se dice que el benéfico es el rayo rojo, que defiende las cosechas ante los ataques de los vientos y los rayos verdes, aunque coinciden con los tojolabales en atribuirle más fuerza al rayo rojo. Un par de datos relevantes es que, al igual que con los tojolabales, los rayos tseltales, según los sanjuaneros, están organizados y jerarquizados, además de que, en cierto momento del año y bajo circunstancias especiales, los nuevos rayos rojos reciben su ropaje e instrumentos de trabajo de la *sme' chauk* ("madre de los rayos"), quien es la máxima autoridad entre ellos, a la par de ser el *lab* de una mujer. Cuando se hable del *icham* tojolabal, se dirá que puede relacionarse con la *sme' chauk* tseltal.

Helios Figuerola (2010: 105) introduce muchos más datos acerca de la naturaleza de los lab meteorológicos, siguiendo la propuesta terminológica de Pitarch (1996) en este caso particular. Cabe resaltar que, a pesar de que ambos autores trabajaron en la misma comunidad tseltal –San Juan Cancuc– y en años cercanos, la información y su interpretación son, no en pocas ocasiones, radicalmente diferentes. Respecto a los datos que Figuerola presenta sobre

los lab atmosféricos (rayos, truenos, vientos, arcoíris y los llamados "bola de fuego"), una primera diferencia con las identificaciones que hace Pitarch es que para el primero los rayos verdes sí son lab, mientras que para el segundo no. Figuerola llama rayo al *tsantsewal* y trueno al *chauk*, y aclara que en Cancuc casi no se diferencia entre el trueno (*chauk*) y el relámpago (*tsatsehwal*), según la propuesta de Gerdel y Slocum (1971), sino que la gente llama tanto al rayo como al relámpago *chauk*. La distinción que se plantea entre rayos y truenos es que, de acuerdo con una cancuquera, el rayo es el "lazo" del trueno. Según Figuerola (2010: 106), hay diferentes tipos de *chauk* y de *ik'*, en ambos casos los tipos se distinguen por los mismos colores, siendo éstos el rojo, el verde o azul, el amarillo y el blanco.

Este autor plantea la existencia de asociaciones entre estos seres, y un verdadero antagonismo entre los truenos y vientos rojos, calificados siempre como "buenos", y aquellos verdes, que son los "malos". Esto es radicalmente diferente a las concepciones tojolabales. Datos interesantes sobre estos seres es que ninguno de estos *lab* se alimentan del *ch'ulel* humano; el trueno rojo no muere y pasa de una generación a otra, asociándose con un nuevo *ch'ulel* en su etapa fetal, mientras que los otros sí desaparecen; "estos lab no se encuentran en el interior del cuerpo del hombre, sino que residen dentro de un cierto tipo de montañas especiales llamadas *ajaw* y su quehacer se sitúa en las cimas de las montañas, en las capas más alejadas del cielo y no muy lejos de Dios y los santos, por donde circulan libremente" (Fieguerola, 2010: 105).

Hay una marcada enemistad entre los vientos verdes y los rayos y vientos rojos, quienes evitan coincidir. Hay que recordar que entre los tojolabales se considera que el rayo verde y el rayo rojo son "enemigos" (T1: 250; T5: 49). Por su parte, según los cancuqueros, existen varios parajes en donde se les puede encontrar, "y algunos bosques frondosos tienen también

la reputación de protegerlos soliendo esconderse bajo la corteza de los árboles. Ello explicaría por qué, los rayos, en su persecución, enfurecidos, en plena tempestad destruyen los ocotes buscándolos" (Figuerola, 2010: 112). Esto es sumamente interesante si consideramos las reiteradas ocasiones en las que los tojolabales hablan de cómo se quedan atrapados los rayos en los árboles. Llama más la atención si conjuntamos estas nociones con las que registró Anath Ariel de Vidas (2003) entre los *teenek* veracruzanos. Ella reprodujo el testimonio de un hombre llamado Apolinar, quien se refirió a cómo debe tratarse al Trueno:

> Hay que respetar al Trueno y al rayo o de lo contrario pueden matarnos. El Trueno es el que manda al relámpago. Si la tormenta nos sorprende cuando estamos en el camino, no debemos cobijarnos bajo los árboles porque Dios no quiere ver eso. Nos ha destinado a vivir bajo un techo, por lo que hay que construir rápidamente una casa con una palma [protegerse con una hoja de palmera], es la mano de Dios, si nos cubrimos así estaremos a salvo. **Bajo los árboles, allí están los malos, los demonios, por eso los espíritus maléficos escogen los árboles como moradas y por eso es que Dios tumba los árboles con los rayos. Según los científicos, los árboles tienen algo que atrae hacia ellos a los rayos, pero nosotros pensamos diferente**. Es lo mismo en el caso de los árboles de nuestros solares. Algunas personas maléficas pueden demorarse allí de noche y pueden atraer así al rayo, por eso evitamos tener árboles cerca de las casas. El año pasado, en la ranchería de Maguey, había una antena de televisión atada a un árbol sin hojas, que fue destruida por un rayo. No se vio a nadie maléfico acercarse al árbol, pero Dios envió el rayo para eliminar la antena. Es la protección de Dios que está con nosotros y por eso cuando él viene, nos ordena que nos quedemos en nuestras casas, que le mostremos respeto, si no, puede ser peligroso para nosotros (Ariel de Vidas, 2003: 484).

Estas son tres exégesis locales diferentes que tienen que ver con un mismo fenómeno, que es el golpe del rayo a un árbol. Cada pueblo maya tiene, empero, su forma de entenderlo y relacionarlo con sus marcos culturales propios. No obstante, es destacable que existan similitudes en la manera de percibir hechos ambientales que responden, más bien, a relaciones sociales entre personas con poder.

Por su parte, una noción que es prácticamente idéntica entre los testimonios de los tojolabales y lo que reporta Figuerola (2010: 114), es que se concibe la actividad de los rayos y vientos como un "juego"; en palabras del autor, "para estos *lab*, el enfrentamiento es como un **juego** en donde se reparten las funciones. En el fondo se sospechaba que son amigos y que se visitan, van a fiestas juntos, bailan y salen a divertirse". En este sentido, dicha actividad puede verse como una lucha cósmica entre diferentes potencias del universo, como una muestra de las relaciones sociales humanas, y como interacciones ambientales específicas. En general, para los tseltales de Cancuc, la ubicación específica de los *labetik* meteorológicos es incierta, sin embargo, por un lado, se sospecha que se organizan por clanes, aunque "se habla también que todos se encontrarían reunidos en un único cerro ubicado fuera de Cancuc, en la comunidad tzotzil de San Juan Chamula; al interior del cual cada grupo tendría su propio espacio reservado" (Figuerola, 2010: 120).

Una última comparación que se quiere destacar es respecto a las personalidades atribuida a los tipos de rayos tseltales, las cuales se asemejan a las que los tojolabales imputan a sus propios rayos. De esta manera, Figuerola (2010: 124) apunta que "se asegura que quienes poseen *lab*-rayo verde, son suaves, reposados y físicamente débiles. Congenian, como sus *lab*, con aquellas que tienen viento del mismo color; en tanto que los que cuentan con uno de viento rojo, son inquietos y movedizos". Prácticamente son las mismas características las que se les aplican a ambos tipos de rayos entre los dos pueblos mayas.

De cualquier manera, es preciso aclarar que la información que se ha recopilado en este trabajo, no apunta a considerar al rayo como un nahual o, en términos tseltales, como un *lab*, lo cual es innegable entre este último pueblo. No obstante, los presentes datos también incluyen algunos otros aspectos que relacionan al *chawuk* con diferentes seres del entorno.

Animales, plantas y objetos de los rayos

Cuando se habló del don, *jakel*, se mostró el vínculo esencial que éste tiene con diferentes plantas cultivadas, en específico con el embrión de dichos organismos vegetales, en el sentido del *altsil*. En el caso del *wayjelal*, se vio más bien que éste se relaciona directamente con varios animales, en muchas ocasiones aquellos que son depredadores en su ambiente. Sin embargo, con el rayo se dan otro tipo de lazos entre éste y animales, plantas y algunos objetos que determinan, de una u otra forma, la noción característica de este personaje entre los tojolabales.

Por ejemplo, el gallo (*kerem mut*) y la golondrina (*b'ujlich*) son considerados animales domésticos del *chawuk*. Del primero se dice que dependiendo del tipo de canto que emita, anuncia la presencia del rayo, mientras que el vuelo de las golondrinas en cierta época también lo anuncian. Otro animal vinculado al rayo es el sapo, llamado en *tojol-ab'al* como *wo'*, el cual es concebido como *xche'um chawuk*, "esposa del rayo", pues le ayuda con su croar a provocar la lluvia. También un tipo de lagartija llamada *ojkots* se relaciona con el rayo, ya que existe la creencia tojolabal de que no es bueno matar a este tipo de reptil, porque se dice que cuando llueve puede pasar que un rayo golpee a la persona que la mató.

Los humanos-rayo tienen, además, ciertos objetos para desempeñar uno de sus principales encargos, el cual es hacer llover o atraer a las nubes cargadas de lluvia. La siguiente narración es de lo que le contaba doña Ricarda a Catalina (T2: 47-53).

Ja'ni jel xyala ajyi ye'na. Komo yujnib'i chawuk ja stat-a. Tan aljitob'i yab' ja ye'n ke oj yi' kan ja ***sbara'****, pe mib'i ya' yi' gana, es ke milub'alb'i waj ja snani'. Mito xjna'a ja ke'ni', milji el ja yala nani'. Ja'b'i jel xiw ja lek xmilji ja ye'ni', ja' yuj mi ya' yi' gana. Mini nada, me'y yi'onej kan sporma ja stati'. Pe daya,* ***ja'chtikb'i ja yal stsuj ja cham stati'****. Permin Vaskeb'i ja sb'i'il ja stati'. Ja'ch'b'i lek* ***ja chotik yal stsuji', b'ut'anb'i ja'****. Ti' wa xwajye'a, saberb'i b'a' wa x-elye' k'ot-a, ja'b'i* ***ti' wa x-och ya'a ja ja'i'****.*

Ella decía mucho eso antes. Como dizque de por sí es chawuk su papá. Tanto que dizque le dijeron que le quede **su vara**, pero dizque no le dio gana, es que dizque fue matada su mamá. No lo sabía yo, que fue matada su querida mamá. Dizque por eso se asustaba mucho que la mataran a ella, por eso no le dio gana. Ni nadita, no le quedó su forma de su padre. Pero de ahí, **dizque era así el tecomatito del difunto de su padre**. Dizque Fermín Vásquez era el nombre de su padre. Dizque bien **así era su tecomatito, dizque lleno de agua**. Ahí se iba, dizque quién sabe a dónde llegaba a parar, dizque **así comienza a dar la lluvia**.

La palabra *tsuj* es el término en tojol-ab'al para el tecomate o guaje, que regionalmente se conoce también como pumpo. El *tsuj* es una planta cucurbitácea que en la zona tojolabal se utiliza mucho como recipiente para agua o para cargar semillas, y usualmente corresponde a la especie *Lagenaria siceraria* (figura 16). Es llamativo el hecho de la mención de la herencia de una "vara" del padre de doña Ricarda a ella; como se ha dicho, él era un hombre-rayo, pero su hija no quiso aceptar ese "cargo". Se ve que la "vara" es, más que un objeto, el compromiso de cumplir con el encargo, *chol*, del rayo.

Figura 16. *Tsuj*, tecomate o pumpo. *Lagenaria siceraria*. Foto: Fernando Guerrero Martínez.

Por otra parte, también existe una expansión corporal del rayo, la cual se manifiesta en un ave que es llamada precisamente *yaltsil chawuk*, "*altsil* del rayo". Cada clase de rayo, el verde y el rojo, tiene su pájaro correspondiente. Aunque no se ha corroborado la identidad taxonómica de estos animales, parece ser que el ave del rayo rojo corresponde con la especie *Habia rubica*, conocida como tángara hormiguera corona roja. El macho de esta especie tiene una coloración roja intensa (figura 17), que es el atributo por el cual los tojolabales reconocen a esta ave, dándole también el nombre de *chakal yalchan*, "ave roja".

Figura 17. *Yalstil chawuk*, "alma del rayo". *Habia rubica*.

Debido a esta característica es posible asociarla con el "rayo rojo", *chakal chawuk*. Del rayo verde, *yaxal chawuk*, también se dice que su *altsil* es un ave de color verde que tiene tonos muy brillantes. Cuando se le preguntó a doña Catalina si sabía algo acerca de esto, gracias a que antes ya lo había informado su difunta hermana, ella afirmó que la pajarita roja –que al principio se confundió con el carpintero, *chojate'*– "es su altsil del chawuk" (T2: 193). Entonces su hijo, Jesús Gómez, afirmó: "sí que es una pajarita roja esa. Sí dicen que es su altsil del chawuk. De por sí no tiene nombre, de por sí es pájara roja. Pero sí que es su altsil del chawuk" (T2: 196-197). Si consideramos al *altsil* conforme a la propuesta de "principio vital", en este caso un ave lo es del rayo. Si también se vio que el *altsil* es lo que da sentido a un cuerpo, lo que hace crecer al organismo y le da movimiento y sentimientos, es impresionante pensar que un ave confiera esas características al rayo. Esto se mostró en toda su complejidad cuando María Bertha Sántiz le preguntó a doña Catalina "¿y por qué se le dice que es su altsil del chawuk, pues? (T2: 198), a lo que esta última contestó –mientras Jesús aclaraba– que (T2: 199-204):

C: Yujni yuj espesi'al ke yujni ja'a, yujni yuj ja'a. Yujni yuj ja'ch' sb'i'il-a, yujni yuj yaltsil chawuk-a. Pe yuj toj chak. Mini yuj wa xcho milji'a. Yujni yuj yaltsil chawuk wa x-alxi'a. Yujni…	C: Es porque es especial, que de por sí es para eso, de por sí es. Es que de por sí así es su nombre, de por sí es su altsil del chawuk. Pero es auténtico rojo. Claro que tampoco lo matan. Es de por sí su altsil del chawuk que se dice. Así…
J: Mi sk'ana ja jcham me'xep oj tujk'axuki', ma ja oj amili' mi sk'ana.	J: No quería mi difunta abuela que se le disparara, o si quieres matarlo, no quiere.
C: Es ke yaltsil chawuk, ojb'i ja wa xyala ye'ni', yujb'ita amila, yujb'i yuj oj smil-a ja chawuki'. Yuj. Yuj ja' smoj wa xb'ejyi. CHakal chan, pes me'y sb'i'il. CHakal chawuk.	C: Es que es su altsil del chawuk, dizque así lo dice ella, dizque si es que lo matas, dizque sí te podría matar el chawuk. Sí. Es su compañero de camino. Pájaro rojo, pues no tiene nombre. CHawuk rojo.

Esto pone de manifiesto una serie de imbricaciones entre fenómenos atmosféricos, animales y plantas. En otras palabras, existe una superposición entre diferentes cuerpos y entidades anímicas, ya que en este caso el *altsil* del rayo es un animal. Además, se había anotado ya que el humano-rayo poseía el *altsil* de las plantas; el don que recibió es el *altsil* de alguna de ellas. No resulta, por tanto, una metáfora cuando se afirma que existe una multiplicidad de entes convergiendo en un ser; se trata, pues, de una incorporación o asmiliación de "otras" identidades. Sin embargo, tenemos algunos otros datos acerca del rayo que es importante destacar.

Los rayos de las cuatro esquinas y sus parejas

Según la información obtenida por Mario Ruz (1983b), la estructura del cosmos tojolabal está conformada por tres niveles, el *sat k'inal*, el cielo o cara del mundo, el *lu'um k'inal* o espacio terrestre, y el *k'ik' k'inal* o mundo oscuro. De acuerdo con este autor, la tierra es "concebida como una gran estructura cuadrada sostenida por los cuatro *tanuman chikin sat k'inal* o esquineros, cuatro relámpagos (Tzantzewales) que soportan con sus mecapales el

peso del mundo. Cuando estos se cansan y mueven su carga, la tierra se estremece con los terremotos" (Ruz, 1983b: 55). El término para relámpago puede variar de comunidad a comunidad, por lo que lo podemos encontrar actualmente como *tsantsewal*, *tsantselaw*, *sanselaw* o *sansewal*. En la literatura, el relámpago es considerado el hermano del rayo, *chawuk*. Se volverá a esta consideración más adelante a través de un importante mito narrado por Ramiro Hernández Rodríguez, publicado en la obra de Gómez *et al*. (1999). Antes, es relevante mencionar que, a diferencia de lo reportado por Mario Ruz, se ha encontrado en el trabajo de campo que los sostenedores del mundo o esquineros no son relámpagos, sino los mismos rayos. Esto puede deberse a la confusión expuesta líneas arriba respecto al relámpago y al rayo. Además, se dice que no son solamente cuatro, sino que en cada esquinero está una pareja, formada por un hombre-rayo y por su mujer, que es identificada como el arcoíris, *k'intum*, de la que se hablará a continuación.

Antes, conviene decir que cada *chawuk* que se encuentra en una de las esquinas del mundo, carga en su espalda un pumpo lleno de agua, que al vaciarlo provoca la lluvia en la tierra. Es interesante mencionar que uno de los elementos por los que los tojolabales pueden darse cuenta o sospechar sobre quién es un hombre-rayo en una comunidad, es cuando en el campo logran ver a un señor, en ocasiones de edad avanzada, adentrarse en el monte cargando justamente un pumpo, por lo que la persona que lo ve considera que "ya se va a echar agua el rayo", como se puede ver en las palabras de doña Catalina (T2: 93-95):

Wa'nb'i xyi'aj ja yala ts'uji', wa sb'ut'u ja'. Pe saberb'i b'a' wa x-elye' k'ot-a. Jata sk'ulanb'i ***sb'aj ja asontak, ti'b'i wa xyala yujb'i oj waj jtajnuk****, wa'nb'i xyala kan yab' ja yuntikili', "ja ke'ni', ja wego', mok chamuk ak'ujulex* ***yuj oj jtajnikon, yujni oj jtajnikon b'a merana****". Pes*

Dizque sí se llevaba su querido tecomate, lo llenaba de agua. Pero dizque quién sabe dónde se iba. Pues dizque **cuando empieza a formarse la nube, dizque ahí dice que dizque se va ir a jugar**, dizque lo deja dicho a sus hijos, "yo, ahora, que no muera su k'ujul **porque voy a jugar, en verdad**

ja'ch'tab'i wa xyala kan ja wa xwaji', ke yuj mi oj yab'… Mini oj yal awab' jas sb'ejtak, mini jun persona oj yal awab' jas sb'ej. Ja'ch'to ja yistorya ye'n ye', najka ja'toni' yalunej-a…	**que voy a jugar**". Pues dizque eso deja dicho cuándo se va, que porque no va a escuchar… No te va a decir qué significa, pues, ninguna persona te va a decir qué significa. Igual está la historia de ella, todo eso lo ha contado…

De este fragmento se pueden extraer cuestiones muy interesantes. Una de ellas es, evidentemente, la forma en que se describe el trabajo del *chawuk*, su encargo de hacer llover. Pero es más interesante el juego de perspectivas. Digamos que, para algunos, lo que se ve en el cielo es lluvia y truenos, para otros, es el *chawuk* trabajando, y para este último, es un juego. No por nada el mismo *chawuk* aclara: "no se preocupen porque voy a jugar, **en verdad que voy a jugar**". Ya se mencionó que entre los tseltales de Cancuc, Figuerola habla también de este mismo tipo de concepción acerca del "juego" de los rayos.

Volviendo a los objetos del rayo y a su posición en el universo, tener colgado algún *tsuj* en la casa se considera positivo para que llueva bien. De igual manera, la cantidad de lluvia que cae en una temporada está relacionada con la cantidad de agua que tiene el *tsuj* de cada *chawuk* esquinero. Estos rayos de los cuatro rumbos son de diferentes colores cada uno, relacionados con los colores del maíz, a saber, amarillo, blanco, rojo o naranja y negro. Hay dudas sobre si realmente uno de los rayos es blanco o más bien corresponde al color verde. Tampoco se ha podido conocer hasta el momento a qué rumbo o esquinero pertenece cada uno de los colores de los rayos, ni qué características tienen dependiendo de su color y de su rumbo, tarea que sin duda está pendiente realizar.

No obstante, la afirmación de que en cada esquinero se encuentra una pareja parece muy interesante. Antes ya se había registrado la identificación de la mujer o esposa del rayo

con los sapos y su papel en el proceso de provocar la lluvia. Ahora se tiene entonces una triple vinculación, el complejo simbólico mujer-arcoíris-sapo.

K'intum

Como sucede con los hombres-rayos, las mujeres-arcoíris no sólo se encuentran conformando la estructura horizontal del universo, sino que aparecen también –de acuerdo con el productivo juego entre el macro y microcosmos– como personas de la comunidad. Ya se dijo que en los esquineros del mundo, las mujeres arcoíris acompañan a sus esposos los rayos. A nivel de la comunidad, las mujeres arcoíris cumplen con una serie de funciones de suma relevancia para el desarrollo de los cultivos. Antes de señalar esas funciones, es preciso mostrar que, al contaririo de lo que publicó Ruz (1983, II: 57 y 198) hace casi 35 años, *k'intum* es mujer, no es el "hombre arcoíris". Doña Catalina, recordando lo que le contaba su suegra acerca de cuando el hombre rayo se iba al monte con su pumpo lleno de agua para hacer llover, describió así a las *k'intum* (T2: 54-66):

Komo b'ajtanb'i ***wa xjak jun k'intum****, komo k'intumni wa xkalatik-a, k'intum wa xkala ja ke'ntiki'. Pe ja'b'i* ***ja arko iris jawi'****, ja'b'i luwar lakaltik ja'b'i* ***ja ixuk b'a it jel najtik s-olomi'****. Ayb'i jel b'uto najtik ja s-olom ja ixuk-a, lakaltik manb'i b'a yok. Yujk'ab'i awila* ***ja ixuk jawi'****,* ***ma mi nupaneluk****, pes lakaltik ja'b'i* ***arko iris****. Ja'b'i* ***wa sna'a jas ora oj jakuk ja ja'i'****. Ja'ch' wa xch'ak yal-e'. Pwes* ***mini oj ana' b'a'aya****, es ke yuj* ***te'y b'a jkomontikta****.* ***Mi kaltik oj yal-e' awab'ta****. Es keta* ***yalawe'b'i awab'ta****, ke yujb'i yuj* ***wa xya'awe' skuch ke wa xya'awe' malo ma***

Como dizque **primero viene un k'intum**, como k'intum lo decimos, k'intum lo decimos nosotros. Pero dizque **el arco iris ese**, digamos que dizque **es la mujer que tiene muy largo su cabello**. Dizque hay mujeres que tienen el cabello muy largo, digamos dizque hasta el pie. Dizque si miras a **la mujer esa, no casada**, pues digamos que dizque **es el arcoíris**. Dizque **sabe cuándo va a venir la lluvia**. Así lo terminan de decir todos. Pues **no vas a saber dónde se encuentra**, es que porque **está en nuestra comunidad**, pues. **Digamos que ni te lo van a decir**, pues. Es que

wa sk'ulane' malo. ***"Ja' mero brujo ja jaw****", ja wa xyalawe'ta.* ***Ja' yuj mi slo'iltaye'****, ja' yuj mi xyalawe'ta yuj ay jas ay. Porke ayni ay yi'oje' ja wa xyalawe' lakaltik ja'ch' ay yi'oje' sdone' yuj ja jtatik Dyosi'. Ay yi'oje' yaltsil ixim, yaltsil chenek', yaltsil on, yaltsil pix. Spetsanal, yujni najka ay-a, ja'ch' wa xyala ja ye'n. Ja' wa xjul jk'ujul ja ke'n.*

dizque **si te lo dicen**, pues, que dizque **a ellas les echan la culpa de que dan mal o hacen mal**. **"Es esa el mero brujo"** que dicen, pues. **Por eso no lo cuentan**, por eso no lo dicen, pues, que sí hay algo. Porque hay algunos que tienen, que dicen, digamos, que tienen su don por nuestro padre Dios. Tienen su altsil de maíz, su altsil de frijol, su altsil de aguacate, su altsil de tomate. Todo, de por sí existe, así lo decía ella. Es lo que llega a mi k'ujul.

Se reitera que *k'intum* es mujer y, en específico, aquella que no se ha casado y que físicamente tiene el cabello largo. No sabemos qué relación tiene el cabello largo con el arcoíris, pero es importante que se haya mencionado como un rasgo distintivo de estas personas. Sobresale lo secreto de su existencia, pero como lo explicó doña Catalina, esto se debe a la asociación de su poder con la brujería, como sucede con los otros "vivos" tojolabales. Ya se ha dicho que esto puede ocasionar linchamientos al interior de las comunidades. Sin embargo, se aclara que, como en el caso de los humanos rayo, las mujeres arco íris tienen su don gracias a Dios; se trata también de un *jakel*, y como tal, correspondería a una planta comestible adquirida oníricamente. Además, uno de los datos que otras personas también mencionarán sobre el arcoíris, es que está asociado con la actividad del *chawuk*, como quedó claro en el comienzo del fragmento anterior, ya que "sabe cuando va a llover".

Por su parte, cuando María Bertha Sántiz le preguntó a doña Catalina si había mujeres rayo (T2: 133-134), ella le respondió algo que es interesante citar:

Ay ixuk. ***Ja'b'i sche'um ja chawuk ja men jakantil****, ja men arko iris wa xkalatiki',* ***ja k'intumi' ja'b'i sche'um chawuk****. Ja wa xyalawe'i' ja'b'i, pe saber. Pe komo ja'ch' wa xyalawe' mi yuj wa xjna'atik.*

Hay mujer. **Dizque es su esposa del chawuk la fulana jakantil**, la fulana arcoíris que le decimos, **la k'intum dizque es la esposa del chawuk**. Lo que dicen es que dizque sí, pero saber. Pero como así lo dicen, no porque lo sabemos.

Llama la atención el vínculo inmediato que estableció Catalina entre el arcoíris y el rayo, como si ambos fueran parte de un mismo complejo. Lo que queda aún oscuro es el término *jakantil*, ya que no se pudo corroborar con fidelidad a qué corresponde ese concepto, pero parece una palabra de uso bastante local en Saltillo, ya que personas tojolabales de otras comunidades no reconocen el término.

De acuerdo con el testimonio de varias personas, la función principal de las *k'intum* es regular la lluvia. En varias ocasiones se dijo que el arcoíris aparece para tapar la lluvia, para que deje de llover, aunque se verá que también su actividad es dar agua, por lo tanto no se puede afirmar que sólo sirva para taparla. Por ejemplo, doña Matilde (T4: 48), mencionó que "el k'intum, ahí viene a pararse donde está norteando". Como con otros "vivos", la *k'intum* es así porque tiene un encargo divino, un *chol*, que es la responsabilidad adquirida para con el mundo y las personas. Aquí se da algo interesante que muestra las "relaciones sociales del ambiente". Si el *chawuk*, el hombre rayo, es el que provoca la lluvia, el que hace que caiga el agua –en muchas ocasiones de manera desenfrenada–, la *k'intum*, la mujer arcoíris, se encarga más bien de impedirla, en el sentido de regularla. El carácter iracundo del hombre, pues, sólo puede calmarse o armonizarse mediante la acción apaciguadora de la mujer, y esto es lo que se observa en el entorno, desde la perspectiva tojolabal. En palabras de doña Zoraida (T5: 63-64), así se expresa el arcoíris:

*Ja'xa ala k'intumi', **tuktukil ja yelawi'**, ja ye'n, **schol maku ja'**. Jata awilak'a ti'xa jisan ek' ja niwan k'intumi', es ke **jakta smak ja ja'i'**, wa xlemxi ele, slugaril oj kaltik ke yuj **ay swinkil**, **ja' yuj wa xlemxi el yuj ja satk'inaltak**.*	Y el querido k'intum, **tiene diferentes colores**, él, **su cargo es impedir la lluvia**. Si ves que el gran k'intum ya está rayando, es que **ya vino a tapar la lluvia**, se despeja, digamos que es porque **tiene dueño**, **por eso puede despejar el cielo**, pues.

El papel extraordinario del arcoíris para las personas se demuestra en testimonios como el de doña Juliana (T6: 20), que dijo que "el k'intum también tiene su altsil, él está como Dios, pues". Desde este punto de vista, no es absurdo, entonces, afirmar la sacralización de los fenómenos atmosféricos, por lo menos con base en los testimonios locales. Lo que aún queda por investigar es si el *altsil* del arcoíris es similar al del *chawuk*, en el sentido de ver si corresponde con algún animal u otro tipo de organismo que vive en el ambiente. De esto se desprende que el arcoíris se considere vivo, pues es persona –tiene dueño–, y como tal, posee *altsil*. Además, doña Juliana sí mencionó que el *k'intum*, al igual que puede impedir la lluvia, también puede llamarla: "hay veces que aparece bonito, por eso nos da nuestra lluvia bonito, pues, entonces, él llama ya la lluvia" (T6: 21), lo que comparte con otros seres del entorno, como algunas aves mensajeras. Por eso, se insiste, en que la función del arcoíris es regular las precipitaciones; esto lleva a pensar en la posibilidad de considerar la relación *k'intum – chawuk* dentro de la noción básica de los opuestos complementarios, que en los grupos de tradición mesoamericana es muy productiva.

El arcoíris aparece también en narraciones tojolabales que han sido asimiladas directamente de la Biblia, como es el caso del cuento que compartió doña Juliana (T8: 19-26), el cual trata de la participación del *k'intum* como señal de tregua entre Dios y la humanidad, después de haber inundado la tierra:

Ja k'intumi', ja'to kujlaji kan ja najate'ili'. Ja ajyi dilubyo, manto styempo'il No'e, kechan yuj b'ajxa Dyos oj kal awab'yex. Yajni jak ja dilubyo'i', jun gran tsatsal ja' jaki, i' ch'ak smil kan spets'anil ja ma'tik mi yab' k'inal oj ochuk ja b'a yoj arka'i. Ja yajni ch'ak ja ja'i, mixa ay ja' ja b'a sat lu'umi', ti'xab'i jak ja kajwaltik Dyosa, ya'ab'i spakto sok ja No'e, ke mixab'i oj	El k'intum, se asentó desde hace tiempo. Cuando hubo diluvio, en el tiempo de Noé, sólo que ya es de Dios lo que les voy a decir. Cuando vino el diluvio, vino una gran fuerte agua, y mató a todos los que no escucharon que entren en el arca. Y cuando terminó la lluvia, ya no hay agua en la tierra, dizque ahí vino nuestro señor Dios, dizque hizo su pacto con Noé, dizque ya no terminará la

xch'ak ja lu'umk'inal sok otro but' ja'. I' ja senya ja spakto jawi', ti' jak jun niwan k'intum-a, ja' yuj ja'ch' kan kulan ja k'intumi'. Ja wewotak, ja k'intumi', yujni wa smaka ja ja'a. Jata awila k'ikxa k'en ja witsi', i' ti' jak jun k'intuma, es ke yuj jakta smak ja ja'i'. Ayni wa xmakxi yuj-a, i' ayni cha miyuk-a, ja' it ja schol ja k'intumi'.	tierra con otro diluvio. Y la seña de su pacto ese, fue que ahí vino un gran k'intum, es por eso que así quedó el k'intum. Ahora, pues, el k'intum, sí que tapa la lluvia. Si ves que ya está negro el cerro, y ahí vino un k'intum, es porque ya vino a tapar la lluvia. A veces sí que la tapa, y a veces no, este es su cargo del k'intum.

Es muy interesante la aclaración de doña Juliana al comienzo del relato, cuando dice que "sólo que ya es de Dios lo que les voy a decir". Esta es una pequeña muestra de cómo algunas personas viven esta confluencia de sistemas religiosos y de creencias. Para unos, tiene mucha importancia asimilar y practicar "la palabra de Dios", dejando de lado "el costumbre"; pero para otros, no hay ningún problema en la convivencia de ambas situaciones, lo cual también depende de la religión a la que estén adscritos. Lo que resulta relevante del fragmento anterior, el cual proviene del Génesis 9: 9-17, es su incorporación a las vivencias comunitarias tojolabales: si en el pasaje bíblico el arcoíris es la "señal" del pacto de Dios con la humanidad para que nunca más se inundara la tierra, para los tojolabales esto tuvo mucha lógica si se compara con sus propias exégesis respecto a la regulación de la lluvia por parte del *k'intum*. No obstante, para la tradición judeocristiana sería muy incómodo considerar que el arcoíris tiene "espíritu", y mucho menos decir que es persona; para los tojolabales, en cambio, esto es innegable e indudable.

Con lo que se ha mostrado hasta el momento, se puede decir que el *k'intum* juega un papel importante al interior de las comunidades, aunque desde el anonimato. Esto contrasta con la consideración de Ruz (1983, II: 199) al respecto de este personaje:

> El K'intum, al estar capacitado para modificar o detener la acción del rayo, podría ser señalado como poseedor de poder sobre éste y, por ende, sobre la comunidad, pero

> aunque a nivel mágico posea algún otorgamiento de poder, **carece sin embargo del reconocimiento social como individuo**. En efecto, **el hombre arcoíris no puede influir sobre sus vecinos en la adopción de una conducta determinada por la sencilla razón de que nadie le conoce**, y él no puede revelar el don que le ha sido otorgado y lo mismo sucede con el Ik, el Chakaxib, o el Bitus.

Creemos haber brindado los datos suficientes para decir que la mujer arcoíris sí es reconocida a nivel comunitario, más que como un individuo, como una persona que tiene un don divino, que la faculta con un poder determindado, y que éste poder es trascendental para la comunidad, independientemente de que su actividad sea oculta. El que al interior de las comunidades no se diga abiertamente quién es una mujer arcoíris, o un hombre rayo, no significa que no se le reconozca socialmente como una persona. Las sospechas constantes que se tienen en las localidades respecto a si alguien es un "vivo" de tal o cual tipo, influye, por supuesto, en la adopción de conductas determinadas por parte de los vecinos. Este tema lo ha mostrado de manera transparente Pitarch (1996) entre los tseltales de Cancuc. Así mismo, como se ha insistido anteriormente, se incluyeron los testimonios en los que queda claro que el *k'intum* es mujer. Lo apuntado por Ruz sobre la esposa del rayo tiene eco en la consideración de Figuerola (2010: 121) sobre estos personajes en Cancúc, ya que "pareciera que los *lab*-rayos y truenos tuviesen mujer, pero su papel sería secundario, no tendrían ningún protagonismo".

Por lo demás, es recomendable considerar algunos aspectos que han sido estudiados en pueblos mayas vecinos a los tojolabales con respecto al arcoíris, con el fin de contextualizar mínimamente la información presentada en este trabajo. De lo publicado por Pitarch (1996) sobre el arcoíris, es sugerente que se menciona que es capaz de tapar las cuevas

para no dejar que salgan las nubes, lo que puede estar relacionado con una de las funciones más importantes atribuidas a este fenómeno por los tojolabales, que es impedir la lluvia. También cabe señalar la disparidad del nombre tojolabal para el arcoíris, *k'intum*, y el correspondiente en el tseltal de Cancuc, que es *sejkubal*; sin embargo, resulta por demás interesante que en la variante tseltal de Aguacatán se registre el término *k'inton*, el cual es sin duda una cognada con el tojolabal.

Por su parte, Figuerola (2010: 110) menciona que el arcoíris es llamado en Cancuc *tsekeluk* o *sekeluk*, y se concibe como un *lab* inofensivo que habita en la tierra, "cerca de los cuatro pilares que sostienen el mundo y que sale cuando muere un trueno". Llama la atención este dato si lo comparamos con la creencia tojolabal acerca de los personajes que habitan en los esquineros del mundo, los cuales son parejas de rayos y arcoíris. Además, dice el citado autor que si las personas se posan debajo del arcoíris, pueden protegerse de lluvias y viento, lo que se relaciona con la función de impedir la lluvia que los tojolabales atribuyen al arcoíris.

La abundancia de esta información contrasta con lo apuntado por Guiteras (2011: 74) en su diario de campo sobre Chanal, ya que sólo menciona que "no se le teme al arcoíris". Pero un aspecto más a considerar acerca de las concepciones sobre el arcoíris entre grupos mayas, es el dato que Marcelo Díaz de Salas (1995: 484) apuntó sobre éstos en el pueblo tsotsil de San Bartolomé de los Llanos, hoy Venustiano Carranza, ya que algunas mujeres le dijeron que no es bueno señalar con el dedo el arcoíris –al que se le dice *mekin-abal*– pues se pudre el dedo; también reportó que si uno quiere que desaparezca el arcoíris, es preciso darle la espalda, quitarse los calzones y enseñarle el trasero. Un dato que se liga a la acción desecadora del arcoíris es que, se dijo, sus puntas son de lumbre y si caen sobre una persona en el campo, ésta se seca (Díaz, 1995: 484).

Hermitte (2004 [1970]) recopiló diversas narraciones entre los tseltales de Pinola, entre las que destaca aquella sobre el diluvio. Ahí también aparece el arcoíris asociado al término de la lluvia: "después de cuarenta días apareció el arco iris en el cielo y cesaron las lluvias" (Hermitte, 2004: 44). Aunque la autora no dice si el arcoíris se considera *lab* entre los pinoltecos, sí mencióna que "los brujos parecen como remolinos de viento […] que en sus formas más aterrorizantes se reúnen en la formación del arco iris (tzotzil: *waklebal*) y cometas" (Hermitte, 2004: 100), pero no se aclara cual es esta formación ni las implicaciones del arcoíris en ella.

Existe un mito tojolabal, con numerosas versiones, que menciona al arcoíris como esposa del rayo, como se ha mencionado líneas arriba. No obstante, algunas de las variantes de esta narración incluyen un personaje llamativo que merece analizarse de manera independiente. Éste es el *icham*.

Icham

Hay un mito tojolabal que cuenta la historia de dos hermanos, el mayor era *chawuk*, y cuando trabajaba en el campo con su hermano menor se desaparecía y volvía con muchas frutas y verduras que sacaba de un lugar especial que le ocultaba a su hermano menor. Un día el hermano menor, ganándole la curiosidad, siguió a su hermano para ver de dónde obtenía los alimentos, y se dio cuenta de que su hermano se metía en una cueva. Al descubrirlo el hermano mayor, decidió revelarse ante él como *chawuk*, y convino en explicarle a su hermano que él tenía un encargo de Dios, así que lo llevó con el dueño de la montaña donde se metía, quien era el que le proporcionaba los alimentos. Este dueño era el *icham*. Antes de llevar al hermano menor frente al *icham*, el hermano mayor le advirtió que el retumbo le

ofrecería ropa y otros objetos, que escogiera siempre los verdes, pero el hermano menor, por dudar y no creerle a su hermano, escogió la ropa roja, la cuerda roja, el gallo rojo y el pumpo rojo. Cuando el *icham* les pidió que fueran a probar sus fuerzas en un árbol para partirlo, el hermano menor no pudo hacerlo y quedó atrapado en el árbol, entonces su hermano lo rescató, pero al ver esto, el *icham* se dio cuenta de que no era el oficio del hermano menor y le encargó otra tarea, así que lo mandó a una de las esquinas del mundo y le dio una mujer de esposa, pero la mujer en ese momento se transformó en sapo y se metió en una caja. La labor del hermano menor quedó establecida: cada vez que viera que comenzaba un aguacero, tenía que lanzar su cuerda para relampaguear.

En este relato hay varias cuestiones importantes qué analizar y comparar. Queda claro que esta narración sugiere que en los esquineros del mundo se encuentran los relámpagos, como Ruz lo reporta. Sin embargo, hay que recordar la discusión que se hizo líneas arriba con respecto a este tema. Además, se explican los datos obtenidos en campo con relación a la *che'um chawuk*, la esposa del rayo, identificada como un sapo y ubicada junto con el rayo rojo en las esquinas del mundo, siendo a la vez el arcoíris.

Otra nota importante es con relación al dador de los poderes del rayo, el *icham*, que ha sido traducido en algunos trabajos como "retumbo". Los datos de campo apuntan a que el *icham* también es un *kristyano*, concebido como un señor muy viejo que vive al interior de ciertas montañas especiales. Se dice que es un retumbo por el sonido que produce. Este sonido es descrito como un zumbido potente que se escucha antes de la temporada de lluvias, pero que cada vez es más raro oírlo. Doña Catalina, de Saltillo, en el municipio de Las Margaritas, afirmó que antes se escuchaba en la comunidad, pero que desde hace varios años se ha dejado de percibir. Ahora, dicen, se encuentra y se escucha en una comunidad llamada Vicente Guerrero. Cabe decir que el término *icham* en lenguas mayas como el chuj,

q'anjob'al, akateko, popti' y mam, significa "viejo" o "anciano". En las lenguas mochó y tuzanteco, significa particularmente "cuñado de mujer"; mientras que en yucateco, mopán, itzá y q'eqchii', quiere decir "marido". Para los tojolabales, el sonido del *icham* es presagio de la temporada de lluvias y es también considerado protector de las comunidades.

Empero, la literatura al respecto de este personaje es confusa y a veces contradictoria. Por ejemplo, Lenkersdorf (2010: 118) dice que "el retumbo grita. Su tarea es traer el norte. Tiene luz morada, verde y roja. En el mes de julio grita". Por su parte, Gómez *et al*. (1999: 184) apuntan que "en los esquineros viven los *icham* o *tzantzewal jumasa*, quienes retumbando o relampagueando advierten sobre un cambio de clima y avisan la proximidad de las lluvias y de las sequías". Como se ve, hay diferentes informaciones respecto a algunos temas de la cosmología tojolabal en los que se implica al *icham*. No obstante, los datos recopilados en campo permiten dar un panorama un poco más amplio de aquél que se ha citado. En este sentido, doña Matilde (T4: 7-8) dijo del *icham* que:

Ja ichami' wa x-alali, ***ja ichami' b'ankilal b'a chawuk****. Ok'k'a ja ichami', yuj oj ya' norte, ja ichami' a'kwal wa x-ok'i,* ***"yuj ojxa jelxuk ja ja'i', ok'ta ja ichami'"****, ay wa xchijye'a.*	El icham grita, **el icham es el mayor del chawuk**. Si el icham llora, es porque habrá norte, el icham llora en la noche, **"porque ya va a llover mucho, ya lloró el icham"**, hay quienes dicen así.

Es muy interesante la forma en la que describen el sonido producido por este personaje, el cual se asocia con cambios climáticos particulares. Se tradujo el verbo afectivo *alali* por "gritar" a falta de un mejor término en español. Lenkersdorf (2010: 92) da el significado de "gemir" y "quejarse de dolor" para esta palabra. Su sonido fue descrito por Catalina Gómez como parecido al mugido del ganado vacuno. Otra manera de hacer referencia al sonido del *icham* es con el verbo *ok'i*, "llorar", que se usa de manera genérica para expresar diferentes ruidos y cantos, tanto de humanos como no humanos. Sin embargo,

no se tienen datos hasta el momento de una posible correspondencia de este sonido con algún fenómeno geológico o climático con el que pudiera relacionarse el *icham*.

Doña Matilde (T4: 46-47), en la misma conversación, dijo que, si se escucha el sonido del *icham*, es porque el agua ya no caerá más, y agregó que:

K'un ja'xa wa xya'a, mixa oj ya' yi' awasero, jastal wa xkalatik jel chawuk, slugar k'un ja'xa. ***Ja wa x-alali ja icham jawi', jelxa seguido wa xya'a och k'intum***.	Empieza como una lluvia suave, ya no habrá aguacero, como cuando decimos que hay mucho chawuk, digamos una lluvia suave. **Cuando grita el icham ese, ya muy seguido viene el k'intum**.

Cabe resaltar, en primer lugar, que esta aparente contradicción refiere más bien a aspectos relativos del "llanto" del *icham*, ya que dependiendo de la temporada en que lo haga, indica si dejará o no de llover. Lo interesante de este último fragmento es la relación que se establece entre el *icham* y el *k'intum*; vínculo que se expresa también en la mitología, como ya se abordó en párrafos anteriores.

Desde el punto de vista de doña Zoraida (T5: 62), el *icham*, más bien, hace ruido cuando va a llover. Después, ella agregó que "cuando el ik' viene muy fuerte, ese, se llama **icham**, sí que viene fuerte, aunque sean grandes robles los tira al suelo, hasta tira tu casa" (T5: 67), lo cual tiene cierto sentido si esto se relaciona con las opiniones que dicen que el *icham* trae el norte, por lo que los vientos de este fenómeno se vinculan con él. Tal vez por eso, doña Luciana (T6: 22-24) afirmó que:

Ja ichami' wa x-alali', ***yuj wa spaya ja', wa x-alali b'a sat k'ak'uj ma x-och k'ak'uj****, jel tsamal xya' yi'. Ja' yuj jata ok' ja jawtak, yuj ojxa ya' ja'.* ***Wa'ni x-ok' t'ilan ja b'a jun jab'ila****, ja'chuk wa'nxa xna'xi ke yuj oj ya' ja'.*	El icham grita, **porque llama la lluvia, grita en el día o cuando entra la tarde**, da muy bonito. Por eso si llora ese, pues, es porque ya va a llover. **Sí que tiene que llorar una vez al año**, así se sabe que es porque ya va a llover.

Llama la atención cómo se percibe el sonido de este fenómeno de manera similar entre dos personas que viven a una distancia considerable, ya que tanto doña Matilde, de Saltillo, como doña Luciana, de 20 de Noviembre, hicieron uso del verbo *alali*, que ya se explicó con anterioridad. De este fragmento se rescata también que el presagio de lluvia se da en la tarde, al igual que la periodicidad con que sucede esto, que es anual. Si tomamos en cuenta las palabras de doña Juliana (T8: 27-28), vemos que la noción sobre el *icham* radica en su vínculo con la lluvia:

Jata och ok'uk ja ichami', yuj mojanxa oj ya' ja ja'i'. Komo ay b'a mi xko' wewo ja ja'tak, ja' yuj jata och awanuk ja ichami', es ke yuj ojxta ya' ja'.	Si empieza a llorar el icham, es porque ya está a punto de llover. Como sucede que no cae rápido el agua, pues, es por eso que si empieza a gritar el icham, es que porque ya pronto va a llover.

Uno de los aspectos más extraordinarios sobre el *icham* es la liga que mantiene con otros humanos atmosféricos como el *chawuk*, *k'intum* e *ik'*, incluso a nivel de parentesco, como lo dijo doña Matilde, ya que se concibe al *icham* como el *b'ankilal* del *chawuk*, en otras palabras, como el hermano mayor del rayo. Esto nos habla de jerarquías "socio-ambientales", las cuales se analizarán en los siguientes capítulos. Por el momento, resta decir que habría que considerar la posibilidad de profundizar en el tema tomando en cuenta ciertos datos registrados por Stresser-Péan (2008) entre los teenek o huastecos (véase el Capítulo I). En comparación con los datos tojolabales, es muy llamativo el hecho de la coincidencia sobre las mujeres de las deidades del trueno, que son mujeres-sapo provocadoras de lluvia, en concordancia con la concepción tojolabal. También lo es la percepción de las tormentas eléctricas como el juego de los rayos y relámpagos o como la unión sexual. Entre los tojolabales existe igualmente la consideración de que cuando se ven las tormentas eléctricas

es porque los rayos están jugando entre ellos o peleándose. Sin duda, los datos de origen *teenek* pueden ser tomados como una provocación o un estímulo para profundizar el tema en el caso tojolabal, ya que hay buenos indicios para ello.

Además, la información acerca de las "madres-trueno" y "madres-viento"que estudia Figuerola entre los tseltales de Cancuc, sugieren ciertas correspondencias o identificaciones, pues se dice que "el trueno rojo, por concebirse más poderoso, no perderá su pelea contra el rayo y trueno verdes. Algunos expertos, conocedores de las costumbres de estos seres, aseguran que cada madre-trueno (*me'-chauk*), solicita con sus hijos, cuando sabe que alguno va a salir a pasear, se preocupa de ayudarlo a vestir: lo 'adorna' (con la luz) y lo dota de un 'fusil' (el estampido, el trueno)" (Figuerola, 2010: 114). El papel de la madre-trueno es similar al del *icham* entre los tojolabales. La jerarquía socal y la relación de parentesco es interpretada de manera diferente por ambos pueblos, pues para uno quien 'cuida' y 'protege' al rayo es la 'madre', mientras que para los otros es el 'hermano mayor'.

Como se ha mostrado, hay una fuerte relación entre el *icham*, el *chawuk* y el *ik'*, por lo que a continuación se hablará del papel específico que toman los vientos entre los tojolabales.

Ik'

El viento, *ik'*, es también una persona con un don especial que le permite utilizar este fenómeno a su favor. Destaca el hecho de que en las experiencias narradas por personas tojolabales, en muchas ocasiones el viento acompaña al rayo para lograr un objetivo particular, ya sea para ayudar a robar el *altsil* de las plantas comestibles de una comunidad, o para proteger las propias. En el fragmento de la plática que sostuvo don Marcelino con el

hombre rayo (T1: 221-223), se ve que las personas que tienen el don del viento lo pueden utilizar para desplazarse rápidamente entre diferentes lugares, y que los mismos rayos pueden tener ese poder para pelear con otros.

Un rasgo muy común en las entrevistas, es que se dice que el *ik'* daña mucho las milpas. Cuando don Marcelino le contaba al *chawuk* cómo fue que el viento se llevó todas las plantas de maíz que cultivó, el hombre rayo le preguntó "¿pero de dónde viene el ik'? ¿No ven de dónde viene?" (T1: 21-22), a lo que don Marcelino le contestó que "pues viene de entre el monte, de entre el monte viene, entonces acaba la milpa" (T1: 23). Esto tiene que ver con saber si ese viento, *ik'*, es 'persona' o no; si es *kristyano*. Más adelante, el *chawuk* le dice a don Marcelino, incluso un poco en forma de regaño, que tenía que fijarse en esos detalles: "lo ves, lo vas a pensar, por eso igual no es muy bueno que seas muy sonso hermano, tienes, es por eso que vas a pensar si es **persona** ese, o es un **envidioso**" (T1: 101). Este es un muy buen ejemplo para demostrar la importancia de cómo la gente analiza el entorno y los cambios ambientales que suceden a través del tiempo en una región determinada, pues la percepción de la ocurrencia de los fenómenos atmosféricos deviene fundamental para saber qué hacer en casos específicos. En este sentido, *analizar* los acontecimientos climáticos que se dan en momentos particulares implica, en este caso concreto, *descubrir* la naturaleza de los entes que participan en ello. Así, el *chawuk* le enseña a don Marcelino que el *ik'* que ha tirado sus plantas de maíz es una 'persona envidiosa', y le insistió: "es persona, no digas que no es persona, **no es Dios**. **Es envidioso**" (T1: 108). Es interesante que se conciba al viento como alguien que carga envidia, ya que ésta se relaciona, como se había señalado arriba, con el color rojo, por lo que se puede vincular a la persona que tiene el don del viento con el *chakal chawuk* o rayo rojo, pues, de igual manera, a este último se le reprocha una condición emotiva similar.

Retomando la plática del *chawuk* con don Marcelino, cuando el primero le dice que, para que el viento deje de dañar la milpa del segundo, lo que tiene que hacer es dispararle, pone el ejemplo de lo que hicieron una vez que un amigo suyo, de Lomantán, tuvo un problema con un *ik'* (T1: 30-52). Este último llegaba año con año, en el momento en que el maíz ya estaba jiloteando, a tirar las plantas. Entonces, Tanislao, el compadre del *chawuk*, decidió tenderle ua trampa al *ik'* para acabar con él. Junto con sus hijos, prepararon un terreno en uno de los lados de la milpa, para emboscar al *ik'* y poder dispararle con sus escopetas. Esperaron algunos días hasta que se presentó el *ik'*, entonces:

Kwando k'oti, ***xnilili k'e' ja ik' ja b'a sti' alaji'****, yochel ja yoj alaji'. Yajni ojxa el k'ot ja b'a'aya tan ch'ajtul te' jawta, ¡oj cho i'juk ja ye'ne'taki!* ***Yelel ja bala ya'ni', ya'we' yi' b'a wa sta'a, ja b'a mero wa sb'ech'a sb'aja ja tan ik'i****', ti' ya'we' yi' ja bala kada wa xsb'ech'a ek' sb'aj.* ***Wa xch'ak yixtaluk ja iximi'****, ti' ya'we' yi' ja bala'.* ***Wajto yil-e', xch'ab'ab'i'itab'i waji. Tose ch'aki, ch'aka ik'i', ch'aki****. Ocha k'a'uj, ko'a, ch'ak waj snaje'. Tose cho jak yil ja yalaje' ja el ja k'a'uji', pes* ***kanxta laman yuj ja ik'i'****, wajto waj yab'ye',* ***jun cham winik ja b'a B'ajkub'i****, xchij. Ayb'i jun cham winik ja b'ajkub'i',* ***jun ixuk ja ma' chami'****. Pero mi yilawe' jastal chami, wajto yil-e' elel b'a k'a'uj, chamta ja ixuki'.* ***Pero ay yi'oj senya, senya de bala b'a skwerpo'****, xchij. Tose, ti' yalawe'a ke ye'na wa'n malo', xchij. Pe kada jab'il, kada jab'il.* ***I' kwando cham ja ixuk jawi', ti' k'i' ja iximi'****. Otro jab'il tojxa ajyi ja ixima.*

Cuando llegó, **el ik' empezó a zumbar en la orilla de la milpa**, entonces entró en la milpa. Cuando ya iba llegando a donde estaba el engaño ese, pues ¡también a ellos los puede llevar, pues! **Entonces empezó la bala, le dieron donde se encontraban, donde mero se curvó el ik'**, ahí le dieron bala cada que se curveaba. **Jugó mucho con el maíz**, ahí le dieron bala. **Cuando vieron, dizque se calmó. Entonces terminó, el ik terminó', terminó**. Entró la tarde, bajó, se fueron a sus casas. Entonces, vinieron a ver sus milpas cuando salió el sol, pues **quedó tirado todo por el ik'**, cuando escucharon, **hubo un muerto en Bajucú**, dice. Dizque hay un muerto en Bajucú, **una mujer fue la que murió**. Pero no vieron cómo murió, cuando lo vieron al amanecer, ya había muerto la mujer. **Pero tenía marca, marca de bala en su cuerpo**, dice. Entonces, ahí dijeron que ella estaba haciendo daño, dice. Pero cada año, cada año. **Y cuando murió la mujer esa, ahí creció el maíz**. Al otro año creció ya bien el maíz.

Aunque en forma de aire, la persona que se presenta como viento es suceptible de recibir ataques, en este caso por medio de las balas de una escopeta, que infieren daño al cuerpo humano de quien se convirtió en viento. La muerte de esta persona es posible porque existe una imbricación corporal que vincula al fenómeno atmosférico con el humano, como se muestra cuando explican que la mujer que murió tenía signos de bala en su cuerpo. Algo a destacar del fragmento anterior es el uso del clasificador nominal para referentes masculinos *tan* antecediendo al sustantivo *ik'*, lo que podría pensarse como un indicio de que la persona *ik'* que murió era un hombre. Sin embargo, la tercera ocasión que menciona al "muerto", aclara que se trató de una mujer (*jun ixuk*), aunque las dos veces anteriores que lo dice utiliza la palabra para hombre, *winik* (*jun cham winik*, "un muerto"). Esto se puede explicar porque el uso que se le da al término *winik* en este caso específico es el de "persona", que normalmente se dice en tojolabal *kristyano*. Entonces, el clasificador *tan* más bien está siendo empleado en un sentido despectivo hacia el *ik'*.

También se observa que localmente no es demasiado raro pensar en que una milpa arruinada por el viento haya sido afectada justamente debido a la acción devastadora de una persona con ese don especial. El hombre-rayo, como conocedor de las características de dicho poder, sabe distinguir bien cuando se trata de un perjuicio hecho por alguien que tiene la intención explícita de maltratar un cultivo. Y, además, conoce el remedio, aunque éste sea drástico. Lo que se puede percibir de estas experiencias es que, a pesar de que las personas que ostentan un don particular que les da cierto poder, no siempre lo utilizan en beneficio de todos los habitantes, sino que, como seres humanos que sienten, sufren y experimentan diversas situaciones, pueden ejercer su poder para dañar a alguien, ya sea por envidia, molestia, rencor o cualquier otra emoción resultado de relaciones sociales particulares. Por tal motivo, no hay que dejar de lado que, en buena medida, son dichas relaciones sociales las

que en algún momento determinado pueden originar que las personas empleen con un fin u otro sus poderes. Las experiencias mostradas a lo largo de este capítulo y el anterior, dan cuenta de la cotidianidad con que se vive en las comunidades respecto a estos temas, la inerpretación que se le da a ciertos sucesos, y las reacciones de la gente.

Por otra parte, no es extraño ver en los testimonios recopilados la presencia conjunta del *ik'* y del *chawuk*. En muchas ocasiones, cuando se da una pelea entre rayos, también se dice que "se agarraron con viento", o que "hubo mucho viento". Por ejemplo, después de que el señor *chawuk* le dijo a don Marcelino que no se preocupara ya por su milpa, pues él iba a estar ahí para defenderla (T1: 137, 153), don Marcelino reafirmó sus sospechas sobr la existencia del *chawuk* en el momento en que acaecieron tormentas en Rosario Bawitz (T1: 151-152), y entonces señaló que (T1: 154-160):

*Merani'a, ek'ma jun jab'il, b'a otro jab'il, ¡jo'!, **jel ajyi ja chawuki'**, ¡ay pagre!, pe lajan sok nak'axa ab'aj, **lipilji**, **b'otolji**. Wa x-el ja b'a juni', wa xcho, **pero puru chawuk syama sb'aje'**, xlipilji ja it jul b'a tan potrero', xlipilji sutanal ja b'a sti' asyenda, ¡ay! xnilili ja chawuki'. Kechan jk'uman ja Dyos ja ke'ni, jak jk'ul orar il b'a altar, ¡kechan sna'a Dyos jastal ay! **Pe jel alb'el ya'we' yi' gerra'i**, ja'chuk. Xch'ab'ab'ixta waji, **mixani jun ik' waji**, ek'i. Ek'i, ek' ja k'a'uj jumasa', ek' ja styempo, **me'y ik', ch'aki'**. Anto, xchapa sb'aje', stsomo sb'aje', chab'oxe' komon, i' ja' jaw-a, snutsuwe'tak.*

Es verdad, pasó como un año, al otro año, ¡ups!, **hubo mucho chawuk**, ¡ay padre!, pero igual ya escóndete, **resplandecía**, **tronaba**. Sale el del uno, también, **pero se agarraban puros chawuk**, brillaban muchas luces en el potrero, muchas luces alrededor de la hacienda, ¡ay! tronaba el chawuk. Sólo le hablé a Dios, vine a hacer oración aquí en el altar, ¡sólo Dios sabe cómo está! **Pero tardó mucho la guerra**, así. Llegó un silencio, **ya no hubo ni un ik'**, pasó. Pasó, pasaron los días, pasó su tiempo, **no hay ik', se acabó**. Entonces, se prepararon, se juntaron, dos o tres comunidades, y de ahí, lo corrieron, pues.

La tormenta es vista como una guerra. La pelea fue entre rayos, pero también utilizaron viento. Don Marcelino (T1: 237) explicó que, cuando los rayos se quedan atrapados

en los árboles, sus poderes tienen que ver con el viento, "porque es chawuk, porque es ik', pero no se quedan tirados". Doña Zoraida (T5: 48-49), por su parte, explicando la importancia del *chawuk* y la forma como evitan el hurto del *altsil* de las plantas por otros "vivos", mencionó la asociación que éste tiene con el *ik'* y con la lluvia:

Ja'ch' jun bwelta'il, jun ala yal byejito, och elk'anuk b'a yoj alaj, yelk'an ixim sok chenek', pe b'a nalan b'ej, ***jak yamjuk yuj jun tsatsal ik' sok ja'****. Ja' skronta yuj ja yelk'an yi' ja smoj-aljeli', kuchan skarga ko' lu'um ja ala tat winiki'.*	Así una vez, un querido viejito, empezó a robar dentro de la milpa, robó maíz y frijol, pero en medio del camino, **lo vinieron a agarrar con un fuerte ik' y con con lluvia**. Es su enemigo porque le robó a su compañero, el querido viejo cayó al suelo soportando su carga.

Sin embargo, cuando María Bertha Sántiz le preguntó a doña Catalina si el *ik'* es aparte del *chawuk* (T2: 128), ésta le respondió que "decía que dizque es persona el ik', pues. Dizque si pasa a jugar en tu milpa, dizque ese es un maldito hombre envidioso". Cuando se le preguntó si era hombre o mujer, recalcó que "es hombre" (T2: 131).

Si el rayo verde es enemigo del rayo rojo, se puede decir también que, dadas las actividades destructoras del *ik'*, que éste es también rival del *yaxal chawuk*. Esto se puede ver en lo que le dijo el hombre rayo a don Marcelino (T1: 133), en el sentido de que él estaría ahí para ahuyentar al *ik'*: "estoy, ya no te preocupes, ya no te lo pienses, métale, haz la milpa, ya no va a pasar nada, **ya no nos va a chingar el querido ik' toda la vida**". Una experiencia que tiene que ver con lo anterior es la que se cita a continuación.[33]

> Cuando venía el viento ella ponía los machetes en Cruz, para correr el viento y que no pase en frente de la casa. El viento es gente y si pasa en la milpa es que es una persona envidiosa, y es hombre. El viento se representa con ik'axib' chan, forma de culebra pero es viento. Y esto no hay que matar porque se enoja, pasa a tirar todo el techo de la casa todo lo que

[33] Entrevista personal a Catalina Gómez, junio de 2015, Saltillo, Las Margaritas, Chiapas.

encuentre en el camino y aunque se le dispare no se muere, es como si fuera compañero del chawuk porque él lo viene a levantar, por eso se dice que es la esposa del chawuk.

Este fragmento se refiere a las acciones que algunas personas tomaban para impedir que humanos-viento o rayo llegaran a afectar su hogar. Además, se considera que las personas con el don de viento son las esposas de los rayos, por lo que queda claro que también son mujeres las que pueden tener este tipo de don o suerte. Se ha visto con anterioridad que en otras ocasiones las mujeres esposas de los rayos son, en cambio, las mujeres arcoíris. Lo que se puede concluir, entonces, es que un hombre-rayo puede relacionarse tanto con mujeres que poseen el don del viento, como con aquellas que tienen el poder de arcoíris. Por otra parte, es significativa la asociación directa que se establece entre el viento y el animal llamado *ik'axib' chan*, que es una serpiente muy grande que aparece cuando hay mucho viento, pues se dice que es el mismo viento. En otro momento, así contó doña Catalina (T2: 136):

Pe ja'ch' wa xyalawe' ja ek' ja ik' ja ajk'achto ja ilta, aj… ***Jel tajni****. Ti' stulu k'en yi' b'a ili'. Pe* ***chikani ke chana*** *ja ya'onej k'e' yi' ja ili', ya'onej k'e' yi' ja tantik taji'. Ti'b'i mero waj ko' wolan ti' k'e'e.* ***Men chanb'i, men ik'axib'chanb'i****.* ***Pe ja'ch'b'i lek ja s-olomi'****. Ti'b'i waj ko' ti' k'e'e. Sok chawuk cha jak tuljukta. Ajyi ma chab' k'a'uj.* ***Sok chawuk cha tulji****. Ti' jak ili'. Ti' waj ya' yi' ti' k'e' ja chawuki'. CHa chawuk' sjipa, luwar, ma yuj ch'ak ja yipi' saber, pe ab'ta yila lek ja kristyanota, komo jel ja a'tijumi'. Ti' kan k'e' wolan ti' k'e'e. Ajyi chab' k'a'uj, chab' k'a'uj ajyi. CHa jak otra welta, ej tojol… Ja'i,* ***ik' ay.*** ***Ik' ay****, wa'n ya'jel ja'ch'ta, wa'n tajnel ja'chuk. Yajni waj ch'akma yipi', ti'b'i kan wolan k'e' il*

Pero dizque así lo dijeron cuando pasó el ik' aquí hace apenas… **Jugó mucho**. Aquí empezó, desde aquí. Pero **se vio que era un animal** con lo que le había dado, con lo que le había dado a los ocotales. Dizque ahí mero, allá arriba fue a tirarse. **Dizque era una culebra, dizque era una ik'axib'chan**. **Pero dizque era bien así su cabeza**. Dizque fue a tirarse allá arriba. **Con chawuk lo vinieron a levantar**, pues. Tal vez estuvo como dos días. También lo tiró el chawuk, o es decir que se le acabó su fuerza, quién sabe, pero según la gente lo vio muy bien, pues, como había mucho trabajador. Allá arriba quedó tirado. Estuvo dos días, dos días estuvo. También vino otra vez, ¡eh!, auténticamente… Sí, **como ik'. Como ik'**, estaba dando así, pues, así estaba jugando. Cuando a lo

k'e'e. ***Jel yila ja kristyano****. Waj sk'el-e',* ***pe men chanb'i****. Pe kechanb'i jel niwan ja s-olomi'.* ***Pe luwar cha kristyano****, luwarb'i ja' yajnib'i waj sk'ul sb'aj otra welta.*

mejor se le fue acabando su fuerza, dizque quedó tirada allá arriba. **Mucha gente la vio**. Lo fueron a ver, **pero dizque es una culebra**. Pero dizque sólo era muy grande su cabeza. **Pero digamos que también es persona**, dizque cuando se formó otra vez.

El *ik'* tiene forma de serpiente y el rayo lo ayuda. Esto puede ser contradictorio si consideramos que ya se dijo que el *ik'* y el *chawuk* son enemigos. Pero hay que tomar en cuenta que también se ha mostrado que se dice que el *ik'* es la esposa del rayo, por lo que no debeiera ser extraño este dato. Aunque la información recabada no permite afirmarlo, es posible que esto se deba a que, así como hay por lo menos dos tipos de rayos según los tojolabales, igualmente existan dos tipos de vientos o *ik'*, como sí sucede entre los tseltales de Cancuc. El testimonio que contó doña Catalina es importante porque muestra que la imbricación de seres, en este caso en el *ik'*, fue observada por mucha gente, e implica la conjunción de un fenómeno atmosférico, un animal y una persona. Como se dice en el relato, no debe matarse al animal porque puede acarrear la posibilidad de que la persona que tiene ese poder se enoje y destruya la milpa o la casa de quien le dispara para matarla (T2: 164-172).

Es factible advertir de nuevo cómo un ser humano tiene múltiples identidades, ya que en este caso una mujer puede dañar ciertos lugares en forma de viento y, a la vez, se puede transformar en un tipo especial de reptil. Incluso, a partir del don, *jakel*, que tienen, se relacionan con una planta comestible. Así lo dejó entrever don Marcelino cuando mencionó que "lo que ellos dicen sobre los que son ik'… ésos son a los que les dicen ixim" (T1: 221).

Chakaxib' y B'itus

Hay manifestaciones particulares del *ik'* que adquieren ciertas atribuciones y una terminología específica entre los tojolabales. Mario Ruz (1983, II) había declarado antes que tanto el *chakaxib'* como el *b'itus* eran "vivos". De acuerdo con la información recabada en nuestras entrevistas, estos personajes son expresiones o clases de *ik'*. Doña Matilde (T4: 41-44) no dudó en asociar al *chakalxib'* –que es otra variante para *chakaxib'*– con el *ik'*, dejando claro que es también una persona:

Ja ik' jawi', ti' wa xya' jaxan kan ja iximi' ***, ja sb'i'il ja jawi' chakalxib'****. Ja ik'i', ay swinkil kristyano.* ***Ja chakalxib'i' ja'ch' komo forma jastal chan, yuj niwan wa'n ts'olinajuk koni, wa x-och k'e'e, wa x-el koni ja b'a yoj pimil asoni'****. Yujni cha ti' wa'n tajnel b'a yoj ason ja yen-a, wa xmok' yuj ja jnajtiki', i' wa x-el yuj jotsjel ja niwak te'i'.*

El ik' ese, ahí deja tirado el maíz, **el nombre de eso es chakalxib'**. El ik', tiene su dueño que es persona. **El chakalxib' tiene forma como de animal, porque sí que se enrrolla muy grande, se mete, se sale del interior de la espesa nube**. Es que él, sí que está jugando en el interior de la nube, tira nuestra casa, y arranca los árboles grandes.

El *chakalxib'* o *chakaxib'* es serpiente de viento. Como se ve en este fragmento, parece ser que el fenómeno atmosférico, cuando adopta forma de animal, es particularizado de esta manera, aunque se refiera a la misma persona que posee un don o gracia. Llama la atención la reiterada utilización del verbo *tajnel*, jugar, cuando se describe la actividad de estos personajes. También cabe resaltar la aparición de términos como *ts'olinajuk*, que equivale a "enrrollándose", y que está sucedido por el direccional *koni* que indica que la acción se lleva a cabo "de allá arriba para acá abajo". Igualmente, *k'e'e* indica "arriba", por lo que la frase *wa x-och k'e'e* se puede entender literalmente como "se mete arriba", en el sentido "de aquí abajo hacia allá arriba". No es trivial el uso de estos direccionales, pues dan

cuenta de movimientos específicos que caracterizan a cierto tipo de entes que habitan el mundo. En opinión de doña Luciana (T6: 30-33) respecto al *chakaxib'*, dijo que:

*CHakaxib', **ja'ch' wa xyalawe' ja ik'**, wa x-ek' nalan cha'an ja jawta. **Wa xtajni yuj polbo sok ja te'tak**. Ja'ch'ni jastal b'itus wa xyalawe', kechan wa x-ek' tajnuk nalan cha'an. Ja'chuk ja chakaxib'i', **ja' schol ak'ub'al jan yi' yuj ja kajwaltik Dyosi'**, ye'ni naki sk'ulunej jan ja jastik wa x-ek'ta.*

CHakaxib', **así le dicen al ik'**, pasa por arriba eso, pues. **Hace jugar al polvo y al árbol, pues**. Así como el b'itus, que le dicen, sólo pasa a jugar arriba. Así es el chakaxib', **es el cargo que le fue dado por nuestro señor Dios**, él tiene hecho todo lo que pasa, pues.

Como con los demás "vivos", el *chakaxib'* recibió su *jakel* por parte de Dios, y le confirió su *chol*, encargo, en el mundo. En este fragmento también se encuentra la asociación de este tipo de *ik'* con el conocido con el nombre de *b'itus*. Este útlimo es también una clase de viento, como lo explicó doña Matilde (T4: 9):

***Ja b'itusi', ja' yi'oj ja ik'i'**. Jastal abril, mayo, wa xya' yi' ja b'itusi', ma ojxa ya' ja', **ye'nxa b'ajtan ja b'itusi'**, ye'n b'ajtan wa x-ek' ja yijk'al ja b'itusi', **ja it wa xya' yi' ja takin satk'inali'**, ma **ojxa ya' ja'**, ye'nto b'ajtan.*

El b'itus, él lo tiene el ik'. Como en abril, mayo, cae el b'itus, o es que ya va a llover, **primero ya está el b'itus**, primero pasa el dolor del b'itus, **el que da el cielo seco**, o es que **ya va a llover**, él es el primero.

El *b'itus* es, junto con otros fenómenos atmosféricos y una serie de animales, un indicador de la llegada de la temporada de lluvias. En términos tojolabales, ese es un encargo. Cuando se le preguntó a doña Zoraida (T5: 68) al respecto, ella comentó el peligro que puede causar el *b'itus*; sin embargo, también declaró su aspecto positivo:

*CHa parte ja b'itusi', ja jaw jel niwan cha x-ek'i, bayata atujk'a ja jawi' toj ek'el wa xwaji, bayata slikawak'a ja b'itusi', sa b'a' man oj waj sjip ak'an-a, pe **minib'i t'un lekuk oj atujk'a**, yujb'i me'y smul ja b'itusi', **yuj wa xya' awi' ik'**.*

Y aparte es el b'itus, ese pasa muy grande, vaya si le disparas a ese, rápido desaparece, vaya si el b'itus te levanta, quién sabe dónde irá a tirarte, pero dizque **no es bueno que le dispares**, dizque porque el b'itus no tiene la culpa, **porque él te da el aire**.

De manera concisa, doña Juliana (T8: 29) dijo que "el b'itus es ik', él se encarga de pedir la lluvia". El nombre de *b'itus* tiene que ver con el verbo *xb'ititi*, "romper", palabra afectiva tiene que ver con el sonido y movimiento de los remolinos de viento. La carcaterística principal que influye en la percepción de los tipos de viento para los tojolabales tiene que ver con las claes de movimiento que pueden observarse, sin dejar de pertenecer a un mismo campo semántico. No obstane, entre los seres viento, existen una serie de asociaciones muy productivas con otros personajes atmosféricos que concurren en tiempos y espacios determinados. Esto es interesante de analizar bajo el lente de la información etnográfica perteneciente a otros pueblos mayas como los tseltales.

De acuerdo con Pitarch (1996: 60), una primera distinción importante es que los vientos que proceden del este son un tipo de *lab* iracundo, mientras que los vientos que llegan del oeste no son *labetik* y, por lo tanto, no son "gente" (Pitarch, 1996: 60). De esta forma, sólo los *labetik* viento, organizados en correspondencia con el pueblo, realzan actividades –fiestas– al interior de montañas especiales de las que salen a recorrer distancias considerables para después retornar a su hogar.

Por su parte, Figuerola (2010: 106) menciona la existencia de un quinto tipo de viento que es el remolino (*suto ik'*), y que es el jefe de los otros vientos, lo cual se podría relacionar con el *b'itus* tojolabal. Además, resulta interesante la cita que Figuerola hace de un fragmento de una plegaria utilizada para protegerse contra la devastación de los vientos, en la que "el locutor, humanizándolos, se referirá al sonido que provoca el viento, como una plática, como un canto" (Figuerola, 2010: 106). En las entrevistas tojolabales también se expresan de esta manera sobre los vientos que llegan a destruir las milpas.

Sin llegar a una conclusión demasiado profunda, se puede ver que hay muchos elementos compartidos entre las percepciones acerca de varios de los fenómenos atmosféricos entre los tojolabales y los tseltales –aunque hay que recordar que mucha de la información proviene de pueblos específicos, por lo que hay que cuidar no hacer extrapolaciones sin fundamento–, si bien hay otros tantos que son diferentes, a veces totalmente. Esto, más bien, sugiere que un estudio con un enfoque comparativo determinado dará luz a muchas de las cuestiones que aquí sólo se esbozan.

Jnantik ja'

Hasta el momento, se han mostrado testimonios que dan cuenta de la participación y las relaciones que el humano mantiene con otros humanos especiales, que tienen el don de ciertos fenómenos atmosféricos como el rayo, el arcoíris y el viento. No obstante, también existen aspectos interesantes respecto a otros elementos del paisaje y los nexos que las personas mantienen con ellos, como parte sustancial de los vínculos que se establecen con el entorno, las concepciones asociadas a éste y algunas de las prácticas que originan dichas relaciones.

En este sentido, los cuerpos de agua en la región tojolabal adquieren una importancia destacada, ya que la gente mantiene una conexión con ellos para fomentar una cierta relación de reciprocidad, posibilitada por la concepción de un lazo que puede ser efectivo mediante la comunicación con estos entes del entorno. De esta forma, se puede decir que el agua terrestre tiene su dueño, un protector que regula las acciones de la gente en el cuerpo de agua, el cual es perjudicado por diferentes actividades humanas. Además, de acuerdo con la siguiente narración, se advierte la complejidad subyacente a la noción de vida, así como las imbricaciones corporales que suceden al interior de los espacios acuáticos con relación a

diferentes organismos. Cabe resaltar que, en este caso, el agua se concibe como viva por algunas de sus propiedades y, en buena medida, por las actividades que tiene la facultad de promover. Este testimonio trata sobre los momentos en que las personas establecen una relación cercana con un cuerpo acuático.[34]

> Al bañarse eso era lo que platicaba mucho mi suegra hace tiempo. Nuestra madre agua está viva. No estoy segura pero creo que sí es mujer, ella llegaba a decir cuando íbamos al río, así como cuando nos íbamos a bañar. Empezaba hacer así [la mano en forma de cruz]: *Madre Santa Verónica, te venimos a molestar para poder bañarnos, háganos el favor danos tu milagro para que nos podamos limpiar, ahí nos orinamos, defecamos, haga su favor para perdonarnos y ojalá que nos hagas el favor de quitarnos toda enfermedad cuando venimos a bañarnos, dentro de ti, estas viva, madre mía, ojala que no les pase nada a mis hijos, mis nietos en este lugar. Te pido perdón, por eso aquí vengo con mis nietos.* Así dice, eso es lo que dice siempre ella, pero según es porque vive. Pues cuando estaba más joven eso era lo que decía: *ahí me perdonas madre santa Verónica, dame mi comida, un pescado dos pescado, es lo que te vengo a pedir, ahí me perdonas, no importa que sean unos dos.* A veces pescaba tres, cuatro, cuando estaba mas joven, sí pescaba. Pero no podía pescar mucho, no le gustaba, porque según es el corazón del maíz. No le gustaba agarrar el corazón del maíz, no quería traer bastantes peces, porque es el corazón del maíz.

En primer lugar, es conveniente resaltar que se adjudica vida al cuerpo de agua, en este caso un río. Este no es tratado como cualquier organismo, sino que se refieren a él como "nuestra madre agua", un término de parentesco que ya se había visto en el Capítulo III

[34] Entrevista personal a Catalina Gómez, julio de 2015, Saltillo, Las Margaritas, Chiapas.

aplicado localmente al maíz y a la tierra. Además, tampoco es cualquier persona, sino que se especifica la identificación de *jnantik ja'*, "nuestra madre agua", con Santa Verónica. Es difícil saber con exactitud la causa de dicha identificación. Hasta el momento, no se ha encontrado alguna referencia respecto de la presencia de Santa Verónica como madre y dueña del agua entre otros grupos indígenas. Su figura tampoco sobresale en el santoral estimado con particular devoción en la región tojolabal. Se sabe que en la tradición religiosa católica, Verónica fue quien durante el Viacrucis ofreció a Cristo un paño para secar su sudor y limpiar la sangre de su frente, el cual quedó marcado con sus facciones y por eso recibe la categoría de reliquia, ya que muesra el verdadero rostro de Cristo. Sin embargo, esta información no se asocia demasiado con el vínculo supuesto por los tojolabales con el agua. El único dato que se ha podido encontrar sobre Santa Verónica, que se relaciona de cierta manera con cuerpos de agua, tiene que ver con una mujer nacida en Italia durante la segunda mitad del siglo XVII, bautizada con el nombre de Úrsula Giuliani, quien en 1677 fue aceptada en un convento capuchino y recibió el nombre de Verónica, en recuerdo de aquella presente en la Pasión de Cristo, y por su bondad hacia los más pobres. En 1716, Verónica fue nombrada abadesa y aumentó el espacio de su convento, incluyendo el establecimiento de un sobresaliente sistema de pipas de agua, debido al fuerte problema que se tenía por el abastecimiento del líquido vital. Fue en 1839 que Gregorio XVI la canonizó (Hess, 1912). Si la Santa Verónica que aparece como madre del agua entre los tojolabales corresponde a este personaje santificado en el siglo XIX, podría deberse a su relación con el agua mediante la construcción que llevó a cabo para su convento. Sin embargo, la realidad es que se desconoce el origen de la presencia de Santa Verónica en el área tojolabal, lo cual es un tema interesante y pendiente para la investigación.

Por otro lado, es sobresaliente la afirmación que se encuentra en la narración tojolabal respecto a los peces, concebidos éstos como el espíritu del maíz, *yaltsil ixim*. El enunciado remite a aquello que explicara un partero tojolabal con referencia al *altsil* del maíz, como una metáfora de lo que es el alma-corazón de un cuerpo (véase el Capítulo III). Tal vez, entonces, no sea tan metafórica la asociación que estableció en su momento el partero. Esto debido a que se asegura que pescar en exceso conduce a que el maíz se deje de desarrollar adecuadamente en la milpa. Se puede afirmar entonces que hay una relación de contigüidad entre un animal, en este caso un pez, y una planta como el maíz, y destaca que el pez sea el corazón. El crecimiento del maíz, entonces, está en función de la abundancia de peces. Además, también el rasgo de vida que un cuerpo de agua como el río tiene, es precisamente por la presencia de organismos vivos como los peces en él. De cierta forma, lo que sucede aquí es similar a lo que se podría pensar con un cerro que se considera vivo, ya que lo que influye para considerarlo dentro de esta noción de vida, radica en lo que alberga o mantiene en su interior, en lo que "produce". Asimismo, la narración da cuenta de una atribución de poderes curativos a *jnantik ja'*, a quien se le pide limpiar el cuerpo humano y librarlo de enfermedades. También es notable el hecho de la forma de comunicación que se establece con este ser dueño del agua, ya que está implícita la idea de que la madre del agua puede escuchar las plegarias de las personas.

En este sentido, existen algunas creencias sobre las maneras adecuadas para aprovechar los recursos faunísticos de los cuerpos de agua, ya que cuando se va al río para recolectar el caracol, *xoch*, es necesario tomar pozol para que se encuentren de buena forma los caracoles, además de que la recolección debe empezarse de abajo para arriba, con el fin de que al momento de consumir el molusco éste salga bien. Asimismo, cuando se va a un cuerpo de agua para recolectar el camarón, *xolob'*, se dice que no es bueno llevar monedas

ya que esto provoca la desaparición del organismo o la mala suerte en esta actividad, es decir, que no se encuentre ningún camarón de agua. Como se ve, hay acciones humanas que se entiende que pueden ser captadas tanto por los mismos organismos acuáticos, como por la dueña del agua.

Con relación a las concepciones tojolabales sobre el líquido vital, se tiene información sobresaliente respecto a creencias similares entre otros grupos mayas. En un artículo publicado por Otto Schumann, se mencionan las atribuciones que se le dan en diferentes geografías del área maya a la madre del agua. Este texto destaca por la inclusión de una narrativa chuj al respecto, la cual se transcribirá en seguida en su totalidad por la relevancia de los datos que presenta.

> Hace ya un buen tiempo, mi abuelo se dirigió a una laguna que se encuentra en la selva con el fin de buscar unos animales para cazarlos; él iba acompañado por otros dos cazadores, llevaban además a sus perros, caminaron sierra abajo, hacia la selva, buscando qué cazar. Ya entrada la tarde, llegaron a una laguna seguidos de sus perros, la laguna les pareció muy hermosa, se percataron de que en ella había mucho camarón, y mucho caracol y que había muchos palmares; se preguntaron entre los cazadores "¿qué hacemos ahora?, ¿nos quedaremos a dormir aquí?", y acordaron en quedarse a dormir allí, aprovechar el caracol y aprovechar también las palmas que había cerca del lago, para construir con ellas una champa (refugio temporal), construyeron y juntaron suficiente corazón de palma (o palmito), para comerlo asado; recogieron también un poco de caracol y lo prepararon en caldo, bebieron el caldo y comieron el caracol, luego les dio mucho sueño y se acostaron a dormir. En cuanto mi abuelo se durmió, empezó a soñar, y en sus sueños apareció una señora, ella le habló y le dijo: "Vengo a pedirles que por favor se vayan para el río, no porque me sienta mal de verlos aquí, sino porque este día va a suceder algo aquí en la laguna, vamos a tener una fiesta, mis animales y yo, para celebrar el agua, por eso les

suplico que se vayan a dormir a otro lado, por favor, váyanse a dormir al río que se encuentra más abajo, pasen esta noche allá, y mañana, cuando vuelvan, van a encontrar un ave y mucho caracol para recoger". Mi abuelo se despertó, despertó a sus compañeros de caza y les dijo: "¿qué vamos a hacer ahora?, porque tuve un sueño; en él me fue dicho que por favor saliéramos de este lugar, que vayamos a dormir al río que se encuentra más abajo". Los tres estuvieron de acuerdo, y se fueron a dormir; por la noche, oyeron el ruido de la fiesta, los truenos que causaban los cohetes al reventar, y escucharon también el ruido de muchos pájaros, y el de muchas aves que salían volando. Al día siguiente, al despertarse, fueron a ver qué había sucedido en el lago y encontraron mucho pellejo de pescado, parecía que estuviera aún con vida; recordaron que la señora les había prometido que ella les daría una paloma y mucho caracol; y mi abuelo se dio cuenta de que ella es el corazón del agua, ella es el espíritu del agua, para ella, los pájaros y las aves son los mismos peces, a los que en ocasiones les permite salir a volar, y fue por eso que encontraron muchas plumas sobre el agua, plumas que botan al convertirse de nuevo en peces, por eso habían dejado sus pellejos, para recuperarlos al volver a su forma de peces. De esta manera decía ya la gente que esto sucedía, pero solamente así fue que mi abuelo llegó a creer en la existencia del corazón del agua, pero esto sólo sucedía con los antiguos, pero ella ya se ha escondido ahora, por eso hasta aquí dejo de contar lo que le sucedió a mi abuelo en esa ocasión.[35]

La narración chuj da cuenta de la personificación del corazón del agua como una mujer, similar al caso tojolabal. Ella es capáz de comunicarse con el humano mediante el sueño, con el fin de que el cazador no intervenga en la "fiesta" que llevará a cabo con sus

[35] Esta narración fue brindada en la variante chuj de San Mateo Ixtatán a Otto Schumann por Sebastián Mateo en el pueblo de Tziscao, municipio de La Trinitaria, estado de Chiapas, México, en 1990. Véase Schumann, 1994, "La madre del agua".

animales. Si se cumple positivamente la advertencia, el humano es recompensado. Uno de los aspectos más significativos de esta narración, es la capacidad de transformación atribuida a aves y peces, la cual puede ser entendida como un cambio de hábitat, de un mundo a otro, que conlleva la trasmutación de rasgos de un ser en otro. Después de citar el relato chuj que le fue proporcionado, Otto Schumann continúa su análisis comparando las creencias que otros grupos mayas tienen en relación a la madre del agua, mostrando su presencia entre q'anjob'ales, akatekos, tuzantecos, choles y tojolabales, entre otros. Sobre los primeros dos, el mencionado autor afirma que:

> Para los kanjobales y los acatecos, la madre del agua es el mar mismo, y ella cuida de todos los animales relacionados con el agua; y es en el mes de octubre cuando permite a los peces convertirse en aves para volar y subir volando a las grandes alturas de la sierra, para proveer a los humanos con sus obsequios. "Así, nos provee de carne, pero también nosotros debemos cuidar de tomar sólo lo necesario y no abusar" (Schumann, 1994: 247).

Finalmente, se incluye el cuadro comparativo que publicó Schumann respecto a los distintos nombres de esta entidad ente algunos grupos mayas, agregando la información de la presente investigación sobre las concepciones tojolabales relacionadas (ver cuadro 6).

Cuadro 6. La madre del agua entre algunos grupos mayas. Modificado de Schumann (1994: 250).

Término	**Traducción**	**Grupo maya**
spixan a'	corazón o espíritu del agua	chuj
jnantik ja'	nuestra madre agua (Santa Verónica)	tojolabal

xutx ha'	madre del agua (el mar mismo)	q'anjob'al
xutx ha'	madre del agua (el mar mismo)	akateko
xmi'm ha'	madre del agua (el mar mismo)	tuzanteco
qtxu' a'	madre del agua (pero no se aplica al mar)	mam

Sin embargo, parece ser que este ser no es concebido ni conceptualizado de forma específica en toda el área maya, ni en general en Mesoamérica, sino que parece que su presencia se encuentra de forma más acotada sólo en algunos grupos, como concluye Schumann:

> De ninguna manera debe hacerse extensa esta creencia para toda el área maya y mucho menos para toda el área mesoamericana. En otros grupos mayas, como los chortí, el agua está relacionada con las grandes serpientes que viven bajo la tierra, aunque quienes anuncian su llegada son ancianos que recorren los pueblos con anterioridad a un desastre que vaya a suceder, relacionado con el agua. En otros pueblos, como los chinantecos de Oaxaca, los animales acuáticos son controlados por el dueño del cerro, al igual que todos los animales silvestres (Schumann, 1994: 250).

Cabe destacar la concepción del agua como "nuestra madre", *jnantik*. Este concepto es trascendental para entender aspectos de la percepción tojolabal del ambiente. *Jnantik* es una figura que no sólo se presenta con referencia al agua, sino también con la tierra (*jnantik lu'um*), el maíz (*jnantik ixim*), la luna (*jnantik ixaw*) y las santas. Todas ellas tienen implicaciones relevantes en la vida de los tojolabales, contrariamente a lo que Lenkersdorf (2010: 27) consideró en su momento, pues afirmó que, dejando de lado a la *jnantik lu'um*, "todas las otras son del pasado y así alejadas de nuestra vida diaria". En cambio, la

importancia de *jnantik ixim* quedó evidenciada en el capítulo IV, mientras que en el capítulo VI se mostrará la fuerte influencia de *jnantik ixaw* en muchas de las actividades cotidianas de la gente.

Recapitulación

Existen personas en las comunidades tojolabales que poseen el don (*jakel*) de *ser* diferentes fenómenos atmosféricos. Entre los más importantes se encuentran los rayos, debido a los trabajos que desempeñan, todos ellos ligados a las actividades del campo. Se puede decir que existe una ecología simbólica en torno a los seres del cielo, la cual incluye modos de identificación, de interacción y de clasificación (Descola, 2001). Sin embargo, a partir de los datos recopilados en campo, no sería posible asignar un único modo de identificación que caracterice, por ejemplo, a los rayos desde el punto de vista tojolabal. Si consideramos que el animismo maneja el hecho de que los colectivos de no humanos forman comunidades similares a las humanas –con jerarquías, reglas, objetos y formas de subsistencia–, no podríamos oponernos a la evidencia que apunta en esa dirección con respecto al *chawuk*. Vimos que los rayos están organizados al interior de cada comunidad e interaccionan con las organizaciones de rayos de otras comunidades. A la vez, mantienen las relaciones de parentesco propias de los humanos, a través del par *b'ankilal*/*ijts'inal* y de otras marcas, como la esposa. Sin embargo, como otros muchos seres, los rayos tienen la capacidad de *nahualizar* (López Austin, 2016b), propia del analogismo (Descola 2011). Esto sucede, por lo menos, entre el humano, un ave y un reptil, que compartirán el destino que viva su dueño. El hecho de que los rayos, los vientos, el arcoíris y otros fenómenos atmosféricos *sean* personas, humanos, pero también animales, plantea un serio problema

teórico para caracterizarlos en función de los modos de identificación propuestos por Descola (2011), ya que la información etnográfica apunta a que no es posible fijarlos inequívocamente en el marco de lo "humano" ni de lo "no humano". Llevan a cabo una transición, lo cual ciertamente puede ser entendido de manera parcial con el lente "analógico", pero no totalmente. La propuesta es tratar de entender la dicotomía 'humano/no humano' a partir de un modelo de *continuum*, en el que *rasgos comunes* y un *código compartido* posibiliten la comunicación y el transitar de un ser entre cuerpos "aparentemente" distitnos.

No sería vano profundizar en el estudio de los "juegos de perspectiva" que asoman en los datos etnográficos respecto a los oficios de los humanos atmosféricos. Tendríamos que analizar detalladamente por qué para el rayo o para el viento, llevar a cabo su trabajo –o encargo– es "irse a jugar". Es decir que, "desde su perspectiva", estos entes se van a jugar a la montaña, mientras que "desde la perspectiva" de la gente común –aquellos que no tienen un don, *jakel*– lo que sucede es que truena, llueve o pasan ventarrones en la comunidad. ¿Podríamos hablar aquí de la "cualidad perspectiva" que estudia Viveiros de Castro (2004)?

Finalmente, la multiplicidad de identidades que se mostró al hablar de los fenómenos atmosféricos, queda asentada también al describir la asociación de diferentes seres con *jnantik ja'*, 'nuestra madre agua', con quien incluso se vislumbró el relevante papel que juega una santa, Verónica, que se asimiló a la figura de un ente que comparte funciones con otros tan importantes como la tierra, la luna o el maíz.

PARTE 3. FORMAS DE INTERACCIÓN CON EL ENTORNO

CAPÍTULO VI. COMUNICACIÓN ENTRE SERES

Hemos visto en la Parte 2 cómo son percibidos algunos de los seres que existen en el entorno desde la perspectiva tojolabal, y cómo éstos mantienen relaciones entre sí y con el ser humano. También se ha mostrado la complejidad de la noción y composición de la persona, en tanto que ésta se encuentra íntimamente relacionada con elementos del paisaje, más allá del mero cuerpo humano, o mejor dicho, de manera imbricada con el ambiente. Tomando en cuenta lo anterior, en esta tercera parte se analizarán algunas bases conceptuales que permitan explicar las interacciones planteadas líneas arriba, a partir de la idea de "comunicación", es decir, se abordará cómo el humano puede compartir información con los seres del mundo.

En un título reciente, Julio Amador (2015) analiza algunos de los conceptos que considera básicos para hablar de una antropología de la comunicación. No duda en afirmar que el ser humano se distingue por el carácter cualitativo con que recibe la comunicación, e incluso que:

> No podemos existir como tales, sino a condición de interpretar el mundo en el que vivimos, interpretar las acciones, gestos y palabras que nos comunican nuestros congéneres e interpretar nuestros propios actos, pensamientos, actitudes y discursos. Todo lo que producimos es no sólo una creación material, sino, especialmente, un suceso simbólico, lleno de significado. Las cosas que fabricamos, el paisaje que nos rodea, poseen también una fuerte carga simbólica. Al pensar la comunicación desde esta perspectiva, la entendemos como la condición ontológica del ser humano. El interpretar y el comunicar define nuestra humanidad (Amador, 2015: 11).

El autor mira a través del lente hermenéutico los aspectos que presiden la comunicación humana, siempre en relación con el enfoque de los sistemas simbólicos como soporte de la cultura. Uno de los contextos comunicativos que aborda es precisamente el de la relación del humano con el ambiente, la cual afirma que está "asociada a una vasta profusión de imágenes y simbolismos que dotan al paisaje y al cosmos de incontables significados que van de lo mítico, lo poético y lo religioso a la imaginación sistemática y metódicamente rigurosa de las ciencias naturales" (Amador, 2015: 14), considerando al paisaje como una construcción cultural mediada por los símbolos (*ibíd*.).

Las sugerentes ideas presentadas por el autor promueven algunas preguntas, que se basan en las nociones estudiadas en los capítulos anteriores respecto a las concepciones tojolabales sobre la composición de la persona y su relación con los elementos constitutivos del ambiente. Si la condición del ser humano, y en especial el ser humano *vivo* (aquél que ha recibido un don), está mediada por su imbricación con *otros seres*, ¿cómo podríamos diferenciar el hecho comunicativo como un proceso específicamente humano? En otras palabras, si consideramos que fenómenos atmosféricos, plantas y animales comparten características que se encuentran también en el humano, ¿es posible dotarlos, igualmente, de la capacidad de comunicación a través de procesos simbólicos? Pensemos, aunque sea hipotéticamente, que esto es posible, ¿cómo, entonces, entenderíamos y definiríamos la comunicación como *la condición ontológica del ser humano*?

Una de las posturas teóricas recientes que tratan el tema de la comunicación entre diversos seres, es la de Eduardo Kohn (2007). Según este autor –que trabaja desde los postulados del multinaturalismo y perspectivismo de Viveiros de Castro (2004), entre los Runa ecuatorianos–, "debido a que todas las criaturas poseen una subjetividad humana, la comunicación transespecífica es posible a pesar de la existencia de discontinuidades físicas

que separan a todos los tipos de seres" (Kohn, 2007: 7). Lo que subyace a este enunciado, y la apuesta teórica del autor, es que el acto conjunto de percibir y *representar* el entorno, y por lo tanto asignar significados, no es una propiedad exclusiva de los humanos, por lo que es pertinente considerar que "lo que se necesita es un sistema de representación que ubique a la semiosis más allá de estos tipos de dualismos –humanos y no humanos–, y las mezclas que a menudo sirven como sus resoluciones" (Kohn, 2007: 5).

Lo que se pretende en los siguientes capítulos es reflexionar acerca de la existencia de diferentes mecanismos de comunicación entre el humano y el ambiente, los cuales, a su vez, nos hablan de las posibilidades de conexión que pueden darse entre animales, plantas, fenómenos atmosféricos y humanos, con relación a las interacciones que desarrollan entre ellos.

Si bien no se encontrarán cabalmente las respuestas a las preguntas antes planteadas, sí se procurará mostrar algunas de las pautas generales para pensar con mayor detenimiento y profundidad en dichas ideas, tratando de extender la noción del fenómeno comunicativo.

Las palabras

La comunicación entre diferentes seres depende en buena medida del habla, de la palabra, aunque no es el único medio. Uno de los casos más representativos de la comunicación planta-humano es el del maíz. Hay que recordar los testimonios ofrecidos en el capítulo III respecto al malestar que expresa la planta cuando las personas no recogen los granos tirados en el suelo. El maíz, personificado, habla y se queja de los malos tratos recibidos, y es menester de la gente escucharlo. Este proceso se caracteriza por el establecimiento de una relación entre un ente que habla y otro que entiende lo dicho. Es decir, se comparte un código.

La misma situación se presenta cuando una persona regaña a un árbol porque no da su fruto. Al reprenderlo, el resultado es entonces que la planta fructifica. La persona le habla a la planta, pero la respuesta no se da de manera verbal. Lo que subyace en este acontecimiento, es un proceso de entendimiento mutuo. La posición del hablante durante este fenómeno en específico refleja una cierta autoridad, pues es el humano quien exige y el árbol quien obedece. En otras circunstancias, la consecuencia del acto verbal es diametralmente opuesta. Esto se puede ver cuando alguien maldice a los ratones que entran a la casa y se comen el alimento de la gente, ya que el insultarlos induce que éstos mordisqueen la ropa y no se vayan de la casa, incluso se dice que matarlos provoca que se incremente su número.

Sin embargo, la posición del hablante en relación con la del ente al que se dirige, obedece siempre a la situación que se desea; por ejemplo, cuando alguien le pide de manera oral al *ujkum* (colorín, *Erythrina* sp.) que le quite los mezquinos de la piel. En ese momento la posición del hablante se define por la solicitud que le hace al árbol, mientras que la de éste, por el hecho de conceder el favor. Rosemberg Álvarez (2017) registró la petición que se le expresa al árbol: "*Compadre, vengo delante de ti, tengo una necesidad, yo quiero que me lo quites este mezquino ya que me sale mucho en mi cuerpo y sufro bastante*". Además de hablarle a la planta como si fuera su compadre, la persona tiene que frotar la parte afectada de su cuerpo, abrazar el árbol y bailar con él, de modo que el mezquino pase del humano a la planta (Álvarez, 2017).

El poder que se le adjudica a la palabra es sobresaliente y trasciende los límites del contacto visual entre dos sujetos. Me refiero a los contextos específicos en los que no es necesaria la presencia física de uno de los interlocutores para que exista la comunicación. Por ejemplo, cuando un hombre ha decidido salir a cazar venado al monte, procura evitar pronunciar el nombre del animal (*k'ujlal chej*) debido a que se piensa que éste se enterará de

las pretensiones del cazador, y se ocultará en la vegetación densa para impedir que lo maten. De alguna manera, el animal logra captar y entender lo que dice el hombre, aun cuando físicamente existan kilómetros de distancia entre la ubicación del venado y el cazador. La respuesta a la enunciación de su nombre es en este caso la huida del cérvido. También es importante considerar aquí que tanto el venado como otros mamíferos silvestres tienen dueño, le pertenecen al Sombrerón y él los cuida.

No obstante, el escenario contrario se presenta con relación a las serpientes venenosas, ya que se sabe que mencionar su nombre puede resultar en un encuentro no deseado con alguna de ellas, como *ajwuchan* (serpiente de cascabel), *mokoch* (nauyaca), o *b'aknej* (cantil), peligrosas por la posibilidad de sufrir su mordedura. Claramente, se puede ver que la enunciación de ciertos sustantivos equivale a una invocación. El mismo supuesto subyace con otros seres del entorno como el famoso Sombrerón y *Pajkintaj*, a quienes se procura evadir en todo momento por el riesgo que representan, lo que origina que la gente trate de callar sus nombres, o por lo menos no expresarlos con frecuencia, principalmente si se encuentran en el monte o cuando cae la noche. Esto también nos habla de la existencia de momentos más o menos propicios para encontrarse con dichos entes.

Se ha mostrado como el humano, utilizando su palabra, puede comunicarse con otros seres y obtener una respuesta, verbal o no. Cuando alguna persona lleva a cabo acciones inadecuadas, estos seres son los que toman la iniciativa de dirigirse oralmente a la persona en cuestión. Esto se ve en los abundantes y famosos relatos que cuentan los encuentros con el Sombrerón, en su aspecto de dueño del monte. Este se les aparece a los cazadores que han abusado de su oficio y han matado demasiados animales, por lo que el dueño del monte les reconviene no seguir matando a sus animales.

La acción de los objetos

Hasta el momento, podemos señalar que el humano establece diferentes tipos de relaciones con otros seres que habitan el mundo, a través de las posibilidades de comunicación que prevalecen entre ellos. Éstas involucran el uso de la palabra, pueden darse en forma de petición, exigencia, insulto o invocación, y obedecen a la forma en que se trata de incidir sobre cierto existente para obtener un resultado en particular. Pero es posible advertir otras clases de relaciones que también conllevan la comunicación entre seres, aunque sin la utilización de la palabra expresada. Son otras maneras que involucran la captación y entendimiento de mensajes, que muestran una intencionalidad y producen situaciones especiales. Una de ellas es la utilización y manejo de ciertos objetos, y la otra es la interpretación de las señales del entorno.

Sobre la primera de estas formas comunicativas no verbales, se puede mencionar el caso en que una persona usa un par de machetes puestos sobre el suelo en forma de cruz, para que una lluvia fuerte o los malos vientos no derriben las plantas de la milpa, como lo practicaba la difunta doña Ricarda, en palabras de Catalina.

Yalkan ja ye'ntak esketa sk'ulan sb'aj ja ja'i' ma yuj sk'ulan sb'aj ja ik'i', pes yujk'a yuj jaka ik'ta ilk'a jak il ja ik'i' ti' wa xwaj ya' krus jachuk ja smachit' b'a jawi', eske jab'i wa snutsa ik'i' ja'wi'. B'a oj ek' pilan lado b'a mi 'oj ek'-a ili' ja'ch mero ajyi ja ye'ni jachuk.	Ella, por si empieza la lluvia o vino el viento, pues cuando viene el viento ella va a poner machetes en forma de cruz por ahí, según es para correr el viento. Para que pase en otro lado, eso era lo que hacía ella.

El viento destructor, identificado como un hombre envidioso, no puede cumplir su objetivo si encuentra la cruz de machetes en el campo de cultivo. Esta acción ejerce una

influencia directa y a la vez comunica un mensaje. La función característica de los machetes, cortar, es entonces usada para detener el efecto negativo del viento (literalmente lo corta); a la par que la cruz, como uno de los símbolos religiosos más poderosos, actúa como una protección por demás adecuada, que hace que esta práctica adquiera un estatus prácticamente infalible. No es trivial, por lo tanto, que cada comunidad tenga puesta una cruz en cada una de las cuatro esquinas de su territorio, utilizadas justamente para proteger al pueblo de las acciones nocivas mediante las que una variedad de seres acecha la vida de las personas. Así, es factible pensar que los entes prejuiciosos se dan cuenta de la existencia de estas defensas; se puede decir que entienden las señas que les son puestas. De nuevo, estamos ante una situación en la que se comparte un código.

En este sentido, otra práctica que obedece a la misma lógica es aquella recomendada por un hombre-rayo a don Marcelino, también con el fin de evitar la devastación de la milpa por el viento.

Oj ja wa' t'un seña, mana kandela oj ja wa'yi t'un seña eske ja krityano jawi' najat wa xyila ta ay talna alaji', kristyano mok ja wal ta mi kristyano'uk mi ja'uk ja Dyosi'. Imbidyoso, b'a mero ja snalani' a och jun pares kandela i jujune pares ja kada eskinero i ti'xa wila jastal oj elk'ota. Ja'ch kada tablon kada tablon oj ja wa'yi i mixa oj ochuka, te'y ja smilagro jtatiki' Dyos tiwi' ma'xa ya'unej ja mandar jawi' ma'xa ya'unej ja don milagro de jawi' mismo jtatiki'	Tienes que ponerle una seña, compra velas, tienes que marcarlo, esa gente desde lejos ven si hay algo que cuida, es gente no pienses que no, no es Dios, son los envidiosos, en la mitad pon un par de velas y un par en cada esquina y veras que va pasar. Así le vas a hacer en cada tablón de ahí ya no va entrar porque ahí está el nuestro Dios, porque él ha dado nuestro poder. Él mismo ha dado entonces somos muy diferentes nosotros que las otras personas.

ye'n ya'unej antose porke jel diferente otik ja

ke'ntik ja kristyano.

Por un lado, a partir del texto es evidente que el hombre-rayo sabe que la seña será vista por el hombre-viento, incluso a una distancia considerable. Esta marca es captada y entendida, constituyéndose como un signo. Por otro lado, la seña, compuesta por cinco pares de velas, ubicados cuatro en las esquinas y uno en el centro de cada unidad de cultivo (tablón), confiere al terreno en cuestión la protección necesaria. En palabras del hombre-rayo, esto se debe a que la configuración de las candelas hace que Dios resguarde el lugar. La interpretación propuesta es que esta acción funge a la vez como una invocación. Las velas y su disposición espacial crean un doble mensaje: uno dirigido al mal viento, y otro a Dios. Además, no escapa al análisis que la colocación de los pares de velas en las esquinas y en el centro corresponde a la misma forma en que se concibe el orden del mundo, ni es oscuro que el fuego de las candelas y el humo que producen son vías de comunicación en todo el ámbito mesoamericano.

De esta forma, las acciones citadas ponen de manifiesto una serie de identificaciones que se reproducen a diferentes escalas. Así, los pares de velas que delimitan y protegen la milpa son equivalentes a las cruces que existen en los vértices de cada comunidad, y también a las parejas formadas por un hombre-rayo y una mujer-arcoíris que se encuentran en las esquinas del mundo (figura 18). Velas, cruces y humanos atmosféricos funcionan como orientadores del espacio y, simultáneamente, como protectores del mismo.

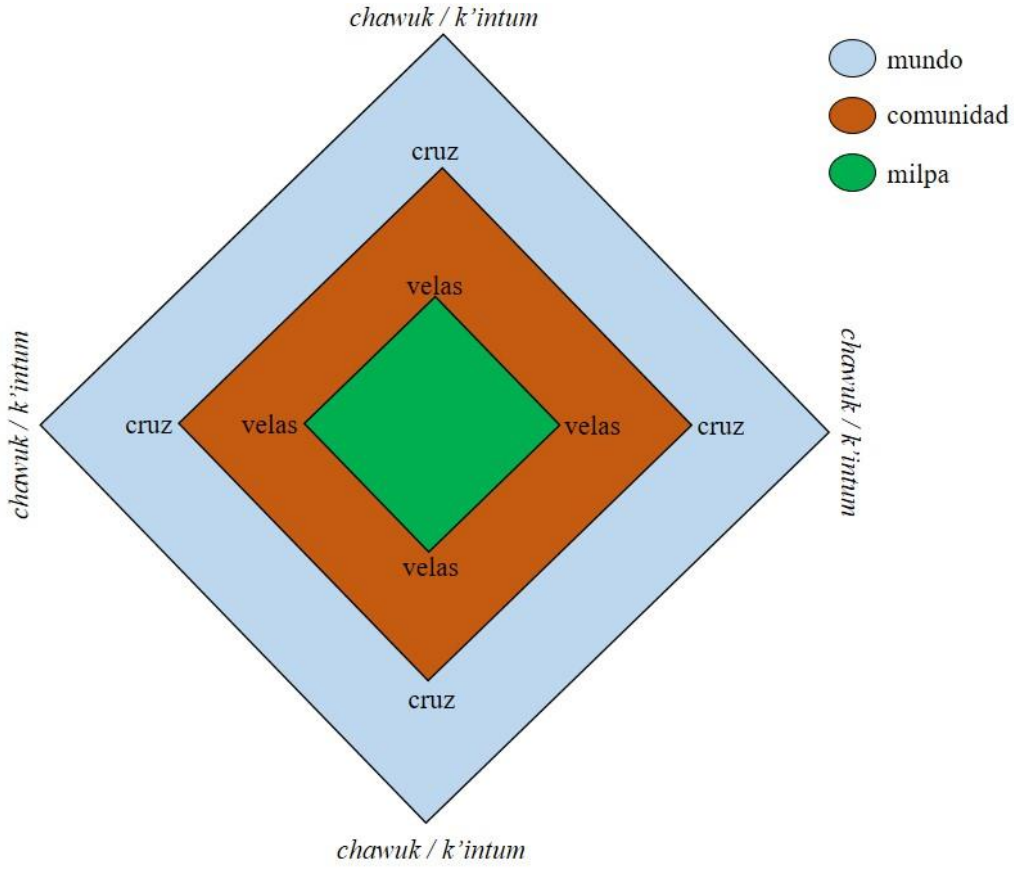

Figura 18. Isomorfismo e identificación en el complejo velas-milpa / cruces-comunidad / seres atmosféricos-mundo.

Igualmente, la casa de una familia puede ser concebida como la imagen especular de la milpa, si se considera el ritual que se hacía cuando se construía una casa nueva, como lo recordó doña Matilde.

Cha kilato jan ja keni ja yajni jna'ajan k'inali, ja ajyita jel stojb'ese na'its, wa x-och snichmal sok gayina ja yajni wa xkujlajit'ani, entonces ja gayina jawi ja wa cha yi'awe ja yaleli, wa st'olowe b'a yoj snalan na'its, jun gayina sok jun gayo wa sts'anxi, swa'el na'its wa xyalawe,

Cuando crecí, todavía vi como hacían antes el rito de la casa, antes cuando terminaban de construir las casas hacían el ritual con gallina, entonces ponen el caldo de la gallina en el mero centro de la casa, lo hacen con una gallina, con

kechan b'a oj ajyuk yip ja na'itsi, wa x-och sok nichim.	un gallo, flores y velas, se dice que es la comida de la casa para que esté protegido.

La importancia de colocar un par de velas y el caldo de gallina en el centro de la milpa y de la casa, respectivamente, radica en configurar y consagrar el espacio adecuado para que ambos lugares estén acordes con la disposición del mundo, a la vez que se obtenga la protección divina. Las velas son la comida de Dios, mientras que el gallo, la gallina, las flores y las velas son el alimento de la casa, personificada. Esto se relaciona con la práctica de enterrar una gallina negra dentro de la casa para asegurar la salud de la hija recién nacida, o un gallo negro si es un hijo varón.

Ma wa sk'ana skoltaseli wa xcha yamxi gallina. Slugar ja gallina mi cho kwalki'era'uk, ja wa xlexi ja k'ik' yelawi, ja wa skusi sb'aj ja yal alats ja b'a wa x-och yala nichimi. Yal ak'ixk'a ja ma malo ayi pues yal ak'ix oj lexuk, yal keremk'a yal gayo oj lexuk.	Quien necesita fuerza o ayuda, se usa la gallina, pero no cualquier gallina, sino las de color negra que con ella se le hace una limpia y se le hace el rito al bebe. Si es niña la quien está enferma se le hace la limpia con gallina y si es niño con gallo.

Las aves domésticas fungen como intermediarias entre los niños y la casa, así como las velas entre el maíz y Dios. Alimentar a la vivienda y a Dios permite que éstos cuiden de los niños y del maíz, respectivamente. Se puede considerar que estas prácticas implican relaciones de reciprocidad entre los humanos y otros seres.

Estas formas de interacción pueden ser entendidas también como prácticas mágicas si se atiende a las funciones que desempeñan. De acuerdo con Alfredo López Austin (1996: 497-498), "en el ejercicio de la magia mesoamericana se daba con frecuencia el juego de acciones en el doble plano de lo natural y lo sobrenatural […] la acción mágica –como la religiosa– era concebida por el practicante como productiva y eficaz, aunque se dirigiera a

los seres invisibles. Para el practicante su acción no era simbólica, sino real, directa, complementaria de los procedimientos comunes sobre la parte visible de los seres". Es preciso resaltar la consideración que el autor hace sobre la eficacia directa y real de la actividad mágica, así como la analogía o equivalencia que hace entre ésta y los "procedimientos comunes", ambas formas de interacción que posibilitan, en ciertas circunstancias, la identificación de procesos y objetos que guardan una correspondencia, como se vio con las velas, cruces y fenómenos atmosféricos; o con el maíz y los niños. Se puede interpretar entonces que la meta de la magia es transformar las acciones comunes en operaciones adecuadas para la situación sobre la que se quiere influir, conforme la misma naturaleza de los agentes que intervienen en un determinado escenario. Es decir, el principio básico de la acción mágica es la traducción, y su eficacia depende de traducir un cierto lenguaje en otro.

Antes de analizar con mayor profundidad este hecho, conviene apuntar algunas otras consideraciones respecto de la comunicación entre seres a través de acciones y objetos. Retomando las palabras de López Austin (1996: 498), "la magia era asunto tanto de especialistas como de legos […] pero eran los profesionales quienes poseían las más valiosas técnicas mágicas […] Quienes se ocupaban de curar los problemas de lo invisible podían curar almas y expulsar invasores […] Eran sin duda los profesionales quienes podían arriesgarse al contacto más directo con las fuerzas ocultas". Líneas arriba se mostró que la gente común recurre a la utilización de estas acciones. Pero justamente son las personas que tienen un don especial las que saben manipular cosas para un fin determinado, o mejor dicho, son ellas las que conocen los secretos para incidir sobre algo o alguien. Así se muestra con claridad cuando el hombre-rayo le explica a don Marcelino lo que tiene que hacer para que su milpa no se vea afectada por la acción demoledora del viento. En principio, don Marcelino

no sabe acerca de la técnica propicia para evitar el daño, incluso él mismo manifiesta su desconocimiento.

Baya ke'ni kechanxani ja jmoja tan chitama.	Porque yo es como si fuera cerdo no sé nada.
weno wala atjiyon pwes pero sok ja sk'eljel ja jawi' mi ja xb'ob' kujtik.	Bueno pues trabajo pero ese tipo de trabajo no sé nada.

Vemos de nueva cuenta las diferencias entre una persona que conoce ciertas destrezas y la que no. Entre los tojolabales esto es muy claro cuando se habla del binomio vivo / mudo, con referencia a los humanos que tienen un don y los que no. Por tal motivo, el hombre-rayo no duda en afirmar que, aunque él también es persona, humano, es diferente a los demás (*antose porke jel diferente otik ja ke'ntik ja kristyano*), debido a los conocimientos que posee. Tampoco es vano el hecho de que un vivo, en este caso el que tiene el don del rayo, le enseña a un hombre común el procedimiento especial para contrarrestar a un enemigo, pues se trata de la construcción y difusión de conocimientos. Así, vemos que el hombre-rayo es un intermediario, pues su condición particular de ser persona y a la vez de tener un poder divino (pues recordemos que su don le fue dado por Dios) lo sitúa en un estado liminar, de forma que tiene la posibilidad de ejercer su influencia entre seres distintos. Él puede mantener contacto con otros sujetos poseedores de dones, similares al suyo, y con seres netamente divinos como el mismo Dios, pero también con el humano común. Como se mencionó anteriormente, esto no significa que la gente que no posee *jakel* esté impedida para usar cierto tipo de técnicas mágicas.

La interpretación de señales

En el apartado anterior se mostró cómo el humano puede instaurar una comunicación con otros entes que habitan el mundo a partir de la utilización de ciertos objetos y procedimientos especiales, sin recurrir obligatoriamente al uso de la palabra. Se adelantó también que otra forma comunicativa caracterizada por la ausencia del habla humana es la interpretación de señales del entorno.

Se parte de la consideración de que en el mundo existen conjuntos de estímulos de diferente tipo que las personas pueden percibir, interpretar y asociar con ciertas consecuencias, fenómenos o procesos. Hay indicios en el entorno que marcan situaciones particulares. Sin embargo, es difícil diferenciar si todas estas señas son de la misma naturaleza. Por tal motivo cabe preguntarse si dichas señales se conciben como producto de los cambios ordinarios que suceden a diferentes escalas, relacionados con las temporalidades del hábitat, o si realmente manifiestan de forma explícita una intencionalidad, concretándose como mensajes, por lo que pueden ser denominadas presagios.

Dada la vida fundamentalmente agrícola que llevan las poblaciones tojolabales, no es extraño que la gente conozca muchas cosas sobre el clima y los procesos atmosféricos, así como la influencia que éstos tienen en los cultivos; tampoco es raro encontrar informaciones detalladas sobre los efectos de los astros en plantas y animales. Las personas tienen conciencia de estas relaciones y de las transformaciones que ocurren en sus espacios. Así, el profundo interés de los campesinos en las señales que determinan momentos específicos en alguna temporada del año, así como los rasgos discernibles acerca de la condición particular de los seres vivos, es una forma importante de analizar el entorno.

En este sentido, podemos hablar de algunas señales con las que la gente se da cuenta de las condiciones concretas del ambiente, en cierto momento y espacio. Un buen ejemplo de ello es la observación de las fases lunares, su efecto en los seres vivos y las acciones

correspondientes que puede emprender el ser humano para contrarrestarlo. Los campesinos tojolabaleros ven en el estado de la luna señales que indican diferentes sucesos. Por ejemplo, así lo manifestó doña Matilde, del ejido Saltillo.

Ja luna'i ay schol, ta ayk'a jun wala wakax oj ja k'ul kapar, slugar ja b'i oj ja k'ul ja yajni yij leki, yuk'a ya'aw mib'i oj ja k'ul kapar, mi b'i lek wa xkani. Ja luna'i yajni ya'aw cha ja jel xpojki cho yal alats, yal chante, cha yajni ya'aw ja luna cha wa xya'awb'i ja sni te'i y wa sits' jala ja'i' cuando yu ya'aw ay ja yen wa ujk'ijik'en ja lu'umi. Ja kuando yij ja luna ja stiempo kumb'anel, yujk'a ta wab'i xkumb'axi b'a ya'aw luna jelb'i xojb'i. Wajk'a ja nol ja si' ja yajni ya'aw ja luna je b'i xb'ajti ja spatik ja si'i, yuk'a yij ja luna mi xb'ajti ja spatik ja si'i, tsats ay ja spatiki.	La luna tiene su función, por ejemplo si tienes un ganado lo puedes capar en la luna llena, porque si lo capas en luna creciente no queda bien. Cuando es creciente la luna nacen muchos bebes, animales, empiezan a retoñar los árboles y crecen los ríos que brotan en la tierra. Cuando la luna está llena es tiempo de doblar el maíz porque si se hace en luna creciente se pica. Si vas a cortar leña en luna creciente brinca la cáscara, pero si vas en luna llena no se despega porque está maciza la leña.

La luna creciente es señal de fertilidad y se asocia con la reproducción. El adjetivo que se utiliza en tojol-ab'al para la luna creciente es *ya'aw*, que califica al astro como 'joven', 'tierna', 'aguada', en estrecha relación con la condición que se utilizaría para una fruta que aún no ha madurado. También es interesante que se considere que la luna contiene agua, en palabras de doña Matilde.

Ja ja'i' ay sak'anil, jachuk ja k'ak'uji yuj mi oj kiltik k'inal ja lek cha meyuk ja yenta, ja ixawi sak'an ja sak'an yuja ja'i.	El agua tiene vida, también el sol porque si no existiera no podríamos mirar y la luna está viva por el agua.

La luna llena es una señal importante que favorece la realización de varias actividades, entre ellas capar el ganado, doblar el maíz y cortar la leña. En tojol-ab'al se califica a la luna llena con la palabra *yij*, que se aplica a algo que tiene fuerza o juicio, que ya tiene cierta edad. Se entiende entonces que la luna llena hace que el ganado y las plantas estén maduras.

De manera general, las reflexiones apuntadas por Arturo Lomelí sirven para ejemplificar este tipo de señales.

> Cuando el sol tenía señas, los pasados sabían de seguro que iba a llover; si la luna estaba muy negra presagiaban que iba a caer lluvia; si salía la estrella en la madrugada, ellos sabían que iba a hacer mal tiempo o que habría frío, y cuando esa estrella diera la vuelta a la punta del cerro, el cielo cambiaba y empezaba el tiempo de las lluvias […] Por eso ellos, aunque no sabían leer, tenían sus señas en las que creían; por eso no perdían sus milpas pues conocían el tiempo (Lomelí, 1988: 42-43).

Sin embargo, no solo los astros intervienen en este tipo de señales. En otro trabajo se analizó la fuerte participación de los animales en estos fenómenos (véase Guerrero, 2013). Conviene citar algunas de las reflexiones de dicho estudio, ya que ayudarán a plantear la dinámica de los presagios en el marco de la comunicación y la traducción. De forma sumaria, la intervención de la fauna en la reproducción de mensajes conlleva una serie de consideraciones importantes, entre las que se encuentra la percepción de estímulos de diferente tipo, principalmente visuales y auditivos. Estos últimos pueden incluso conformar parte del léxico en tojolabal, en la forma de palabras afectivas o ideófonos. Las señales se constituyen en mensajes sólo a partir de su interpretación como una forma de comunicación. La señal se da, pero si no es percibida e interpretada no existe una comunicación y por lo

tanto no existe el mensaje. Además, es imprescindible tomar en cuenta la naturaleza "anormal", o no cotidiana, del estímulo, y si la señal responde a la voluntad de algún ser.

> Este hecho es la parte medular de los presagios que da la fauna pues resulta evidente para una persona que un animal tiene la intención de comunicar algo cuando éste se encuentra fuera de su hábitat o desarrollando actividades que no son propias de su conducta. No es normal que un tecolote o una lechuza se posen a cantar en los techos de las casas o que pasen volando sobre ellas en la comunidad. Se sabe que estos animales viven en el monte, se esconden en las cuevas y salen de noche a buscar su alimento, pero cuando buscan su comida no en el cerro sino en la propia población, se dice que se quieren alimentar del *altsil* de alguna persona. Se les imputa una intención, la cual a su vez es atribuida a un brujo. Alguien los manda. En el caso de los animales que anuncian eventos del temporal se cree en ocasiones que responden a la voluntad de los seres que controlan o atraen las lluvias, que son los hombres-rayo. Por tal motivo ciertas aves como el *purpurwich* o los anfibios como el *wo'* se consideran "mascotas" o animales compañeros del *chawuk*, el rayo (Guerrero, 2013: 78).

Ya sea que se trate de ver o escuchar algún animal, el meollo del asunto radica en hacer una interpretación correcta del suceso. El mismo sustrato se puede aplicar con referencia a los fenómenos atmosféricos y la variedad de señales que brindan. Éstas reflejan, a la vez, mensajes e interacciones entre seres. Las palabras de doña Zoraida (T5: 61-68), de la colonia 20 de Noviembre, ilustran el doble carácter de los sucesos climáticos, ya como anuncios de variaciones atmosféricas, ya como relaciones.

Aunque es un lugar común, no es trivial decir que la observación del cielo es una preocupación importante para las personas, debido principalmente a que ofrece pistas para conocer los cambios del clima que inciden directamente en el medio en el que habita la gente,

y gracias al que consiguen su alimento. Pero estos conocimientos también son importantes porque demuestran que los eventos atmosféricos pueden ser entendidos como relaciones entre los seres en cuestión. Como se ha descrito con anterioridad, los meteoros son personas, aunque no gente común, sino poseedoras de un don especial. La interacción entre estos seres produce acontecimientos atmosféricos: mientras unos llaman y causan la lluvia, otros la impiden o menguan. A ellos se les aplican términos de parentesco y de uso social que se emplean entre las personas: *icham* es el *b'ankilal* (hermano mayor) de *chawuk*; *chakal chawuk* es el *ijts'inal* (hermano menor) de *yaxal chawuk*; *k'intum* es la *che'um* (esposa) de *chawuk*, etcétera, y esto tiene su correspondencia con animales y plantas que forman parte de cada uno de estos seres. Por tal motivo, resulta coherente analizar los enlaces entre los sistemas ecológicos y sociales, desde un enfoque ontológico. Esto es lo que ha propuesto Kaj Århem (2001), quien se inspiró en la propuesta de Reichel-Dolmatoff sobre la conveniencia de considerar la perspectiva ecológica para comprender las cosmologías amerindias, y ha desarrollado en consecuencia el concepto de ecología del cosmos o ecocosmología, el cual se fundamenta en que "la cosmología tukano está explícitamente formulada con base en –y en términos de– un profundo conocimiento de procesos y relaciones ecológicas" (Århem, 2001: 271).

Traducir el mundo

Regresando a la idea de preponderar la interpretación de algún fenómeno como punto clave en el contexto de la comunicación, se propone que esta interpretación puede ser entendida como una forma de traducción, como se dijo antes. Consideremos, pues, que el mundo es un gran libro abierto y que el ser humano tiene la capacidad de leerlo. Sin embargo, el reconocer

los caracteres del libro no significa que el lector entienda el mensaje que contiene. Digamos que las palabras que se encuentran en las páginas son sólo líneas, garabatos. Así son percibidas por alguien que no sabe leer. En el momento en que se logran asociar de manera sistemática sonidos a los dibujos, podemos decir que estamos ante una primera traducción. Se pueden pronunciar los sonidos de forma correcta y leer, pero se insiste en que esto no equivale a comprender el texto. Es sólo cuando se asimilan y asocian significados al conjunto de palabras y enunciados, que adquiere sentido para el lector lo que está escrito en el libro. Esta es sin duda una segunda traducción, en la que además participan en el proceso los conocimientos previos del sujeto, así como su experiencia de vida. De manera análoga, una persona percibe una gran cantidad de estímulos sólo por habitar el mundo, dadas sus facultades cognitivas. Sin embargo, esto no hace, por sí mismo, que entienda lo que pasa en su entorno. Consideremos ahora el hecho de escuchar un tecolote. El canto del ave es sólo un sonido, como una letra sólo un trazo. La primera traducción es asociar dicho sonido con el sujeto que lo emite, y reconocer que se trata de un canto, lo que equivale a ver una raya en forma de círculo y saber que corresponde al sonido de la letra 'o'. La segunda traducción es comprender lo que significa el canto del tecolote, lo cual depende del contexto cultural en el que se encuentre la persona en cuestión.

La importancia del tema no es menor si consideramos que cualquier tipo de traducción es selectiva, lo que conlleva la pérdida de características del estímulo original, a la par de que se agregan nuevas cosas en el camino; pero también supone el método por el cual construimos nuestros objetos de estudio (Hanks y Severi, 2014: 2). En este sentido, William Hanks y Carlo Severi han llamado la atención respecto a que la traducción es un proceso que se lleva a cabo diariamente, en la vida cotidiana de las personas, y no sólo como un ejercicio académico, lo que permite considerar que la comprensión es en sí misma un

asunto de la traducción, de tal manera que "el objeto entendido se traduce en alguna variedad representación […] se puede decir que el interpretante traduce su objeto en una comprensión de ese objeto" (Hanks y Severi, 2014: 2-3).

El punto más importante que se quiere destacar del análisis de los autores mencionados, tiene que ver con que la traducción excede al lenguaje y que el proceso de traducción permite **pasar de un contexto de comunicación a otro**, lo que resulta en que objetos, artefactos y seres vivos puedan entonces cambiar crucialmente su naturaleza: "en estos casos, la interpretación de tales contextos formales de representación cultural transforma la traducción en una forma de traducir "mundos" (definidos como "contextos orientados para la aprehensión de la realidad"), no solo palabras u otras formas de expresar el significado" (Hanks y Severi, 2014: 8). La propuesta sería extender dicha noción a la forma en que un grupo humano traduce el ambiente, y en general el mundo. Esta es la idea que se ha querido mostrar líneas arriba, y el por qué se han analizado las bases y formas de comunicación a partir de datos etnográficos, como una manera preliminar de abordar los principios y procesos de la traducción del entorno.

Sin embargo, dicha empresa exige comprender el estatuto ontológico del objeto de estudio como un aspecto básico de la indagación, es decir, entender seriamente '¿qué es?' dicho objeto en un contexto cultural determinado, considerando las formas plurales en que se crean diferentes modos de pensamiento (Hanks y Severi, 2014: 13).

Recapitulación

En este capítulo se discutieron algunas posturas e ideas en torno al fenómeno de la comunicación, situándolo más allá del ser humano. A partir de los datos etnográficos

tojolabales recogidos en campo, se mostraron algunas evidencias de la trascendencia de los vínculos comunicativos entre humanos, animales, plantas, fenómenos atmosféricos y cuerpos celestes. Los saberes tojolabales citados, dan cuenta de cuestiones relevantes acerca de sus implicaciones en la vida cotidiana de la población. Una de ellas sería que no son "creencias folklóricas" dignas sólo de crédito como dato curioso. Al contrario, lo que muestran estos datos es realmente la productividad de la comunicación e interacción entre diferentes seres, junto con el humano, pero más allá de él. La información presenta una gran cantidad de evidencias acerca de la "fertilidad" del analogismo en cuanto a modo de identificación, pero también de interacción (Descola, 2011). Las correspondencias entre las formas macro del cosmos y las micro, son un rasgo fundamental que propicia y promueve cierto tipo de vínculos y relaciones entre entes distintos. Profundizar en el análisis de cómo seres no humanos son capaces de representar y asignar significados al entorno en el que viven (Kohn, 2007), puede abrir nuevos panoramas investigativos que convoquen a retomar datos que antes se asumían "folklorizantes".

CAPÍTULO VII. COMPATIBILIDAD Y CONEXIÓN

En el capítulo IV se adelantaron algunas ideas acerca de la conexión existente entre humanos, meteoros, plantas y animales, desde la noción de imbricación, en particular, a partir de la propiedad de simultaneidad de las entidades anímicas de diversos seres. El objetivo de este capítulo es abordar ciertos conceptos pertinentes para entender por qué es posible esta situación, poniendo en la mesa de análisis otros datos etnográficos que ayudan a comprender de mejor forma la complejidad del asunto. La intención es complementar lo expuesto anteriormente, con el fin de ir redondeando algunas de las propuestas del presente trabajo.

Lo compartido

Cuando se habló acerca de la forma de concebir ciertos cuerpos de agua, se dijo que éstos tienen dueño, que el agua está viva y que existe una identificación de ésta con santa Verónica. Se mencionó también que la presencia de peces en un cuerpo acuífero es una de las razones por la cual se dota de vida al agua. Además, la ictiofauna se reconoce como el *altsil* del maíz, y por lo tanto pescar mucho se traduce en que el maíz no se dará bien en la milpa, o en palabras de Catalina, *yujb'i mi oj ajyuka mok ja iximi'*, 'que no va a querer estar contigo el maíz'. ¿Cómo es posible que se dé esta relación entre el pez y la planta? Lo que es evidente, es que hay una conexión entre ambos organismos, pero ¿por qué existe este vínculo?, o bien, ¿qué es lo conecta a ambos entes y qué lo determina?

De forma similar, *chawuk*, el rayo, está conectado con otros seres que influyen en él y pueden afectarlo. El don del humano-rayo radica en obtener el *altsil* de las plantas

comestibles, pero su existencia está ligada a la de otros seres. Así, como parte del complejo del rayo se encuentran aves, anfibios y reptiles que guardan un estrecho vínculo con el meteoro. Es sobre este tema que existen varias creencias que son manejadas en mayor o menor medida por el grueso de la población. Por ejemplo, se sabe que es peligroso matar una *ojkots*, lagartija, porque es parte del rayo, y en consecuencia se corre el riesgo de ser alcanzado por éste. Matar al reptil es una agresión directa al *chawuk*. Lo mismo se piensa de las aves que son *yaltsil chawuk*, aunque matar a una de éstas es mucho más grave porque se puede eliminar al mismo rayo, no sin antes ser castigado por este último. Además, *chawuk* está conectado con los sapos *wo'*, y con las aves *b'ujlich*, *purpurwich* y el gallo. A partir de estas identificaciones, lo que se quiere mostrar es que un ente existe simultáneamente en cuerpos distintos que están conectados, lo que desencadena que compartan venturas similares. Estos principios de simultaneidad y correspondencia también se presentan con relación a la persona que tiene *wayjelal*.

Aunque se podría decir que estos fenómenos ocurren debido a que se comparten entidades anímicas entre diferentes cuerpos, existen otras situaciones en las que se muestran vínculos estrechos que producen resultados particulares, sin la asociación anímica entre dos sujetos. Más bien, el proceso tiene que ver con características similares que se pueden transmitir de un ser a otro. No obstante, lo que subyace en esta acción es una suerte de compatibilidad que admite la transferencia de rasgos, los cuales pueden ser morfológicos, fisiológicos o etológicos. Se trata, pues, de operaciones analógicas, utilizadas con una variedad considerable de fines. Se mencionarán a continuación sólo algunos ejemplos, ya que en verdad existen muchos datos al respecto, sin embargo, en el trabajo de Álvarez (2017) se pueden consultar numerosos casos similares.

En cuestión de la analogía morfológica, el hecho fundamental es que las características físicas de un objeto pueden reproducirse en otro bajo ciertas circunstancias especiales. Por tal motivo, dice la gente que no es bueno que alguien huela los hongos conocidos como *chikin taj* y *pasko*, debido a que se le puede resecar la nariz. La conexión no se debe a un efecto químico, sino a que estos hongos tienen la característica de ser muy rugosos y ásperos, pues son organismos lignícolas, es decir que crecen en los troncos de los árboles. De hecho, el nombre *chikin taj* significa literalmente 'oreja del ocote', refiriéndose específicamente al sustrato en el que crece. Entonces, la morfología de dichos hongos es traspasada al humano a través del acto de oler, produciendo en él la misma característica.

Hay una especie de anfibio llamado en tojolabal *chakal ch'in wo'*, que es usado para quitar los mezquinos que le hayan salido a un niño. Este pequeño sapo rojo, se frota en el lugar donde el niño tenga el mezquino para que éste desaparezca. De nueva cuenta, es la rugosidad de la piel del sapito la que se muestra compatible con una enfermedad cutánea como el mezquino, de ahí que se diga que éste último pasa entonces al anfibio. Es interesante que los sapos *wo'* también sean aprovechados por los adultos para eliminar los mezquinos de su piel, por lo que vemos otra correspondencia entre el tipo de animal y la persona que lo usa, ya que para los niños el remedio eficaz es un sapo pequeño, y para los adultos uno grande. Además, el *chakal ch'in wo'* es utilizado para aliviar el dolor de rodillas, de manera que se frota el animal en dicha parte del cuerpo y después se deja en el suelo. Lo que se aduce es que la habilidad característica de las patas del batracio puede pasar al humano y curarlo. Esto último es una analogía etológica.

El color de ciertos animales también es importante con relación a la compatibilidad con el humano. Por ejemplo, tanto el zanate menor macho (*b'onkolin*) como un perro negro (*k'ik'il ts'i*) pueden ser usados para que una persona restablezca el color oscuro de su cabello,

en el sentido de modificar las canas que posea. Sin embargo, en el caso del zanate, es su sangre la que se tiene que consumir para lograr el objetivo buscado, mientras que con el perro negro lo que se tiene que hacer es frotar una tortilla en el cabello de la persona y después dársela de comer al perro. En esta última situación, la tortilla funge como intermediaria entre el sujeto y el animal.

La conducta de ciertos animales también puede ser traspasada al humano, como se dice cuando les dan de comer grillos (*chulchul*) a los niños para que hablen bien. El cantar de estos animales se reproduce en la persona, de forma que los niños adquieren una mayor habilidad para hablar. Por su parte, agarrar chapulines (*ts'itil*) a menudo hará que los granos de maíz salten mucho al momento de desgranar la mazorca, debido a la conducta de estos artrópodos. También se dice que, para recolectar caracol de río (*xoch*) de forma correcta, hay que tomar mucho pozol antes de ir a buscar al molusco, ya que ir lleno hace que el caracol salga rico y carnoso. La condición del recolector se reproduce en el objeto deseado. Igualmente, si alguna persona come con mucha frecuencia rana (*ch'uch'*), se hará muy llorona, ya que este anfibio se diferencia por emitir sonidos repetidamente.

No obstante, en ocasiones la conexión entre seres ocurre de forma inversa al caso anterior, es decir que el estado del animal se traspasa al humano. Dos claros ejemplos son el del cuervo y el zopilote. Del primero, llamado *joj* en tojolabal, se asienta que la persona que imita su sonido, adquiere el mal aliento que se le adjudica a esta ave; en tanto que del zopilote (*usej*), la gente menciona que, si se le agrede aventándole piedras o algún otro objeto, en el momento que dicha persona prepare el pozol, éste le saldrá agrio y maloliente, debido a que el olor fétido característico de esta ave carroñera se transfiere al alimento citado. En ambas situaciones, los rasgos fisiológicos de los animales permean a la persona en cuestión. Es interesante que, en algunos casos, el objeto intermediario que permite la conexión humano-

fauna es el maíz o alguno de sus derivados, posiblemente porque este alimento se concibe de manera muy cercana con el cuerpo humano, como se mostró en el capítulo IV.

La locomoción de una oruga llamada en tojolabal *ch'ilwanum* –nombre que debe al sustantivo *ch'ile*, que se refiere a la medida conocida como 'cuarta' o 'palmo', de donde se desprende el verbo *ch'ila*, 'medir con cuartas o con palmos'– ejerce una influencia relevante en el ser humano, ya que se dice que no es bueno que este insecto se desplace sobre el cuerpo de alguna persona, debido a que impedirá el crecimiento de éste, lo que se piensa porque el animal mide la figura del sujeto.

Si bien se ha mostrado hasta el momento la existencia de una prolífica conexión entre el ser humano y una variedad de animales, de igual forma ocurren situaciones en que la compatibilidad se da entre dos especies faunísticas. En este sentido, se dice que colocar una lagartija sobre el cuerpo de una serpiente muerta hará que el ofidio reviva. De manera parecida, poner el cascabel de *ajwuchan* en el gallinero resultará en que los pollitos sean más abundantes, además de que el mismo crótalo puede llamar a otras serpientes. Este tipo de conexiones pueden ser la base explicativa por la cual se aduce que ciertos animales se transforman en otros, como se afirma sobre el ratón o la musaraña, quienes pueden tornarse en murciélago *sots'* si superan una prueba que consiste en cruzar tres veces un camino. Por su parte, es posible que el murciélago se convierta en lechuza (*xoch'*), mientras que para algunas personas el tepezcuintle (*jalaw*) es capaz de escapar de su cazador transformándose en serpiente. Otras personas aseveran lo mismo para el armadillo (*ib'oy*).

Todos los ejemplos mostrados anteriormente reafirman una serie de hechos interesantes acerca de la compatibilidad y conexión entre diferentes seres del entorno. Por un lado, se puede afirmar que resulta transparente el arraigo de las operaciones analógicas en el pensamiento tojolabal, lo cual evidentemente no es único de este pueblo y puede

considerarse un hecho bastante común en otras sociedades. También es cierto que varias de las creencias que se fundamentan en la noción de 'lo similar se reproduce en lo similar', se basan igualmente en la reacción que se lleva a cabo ante cierta actividad. Es factible que dicha acción sea un castigo impuesto debido a una conducta que se considera inapropiada, o bien se puede tratar de algún comportamiento que es propicio tener ante alguna situación, la cual se juzga que 'debe ser así'. Por otro lado, la manera de vivir dichas creencias apunta a que no son calificadas como metáforas únicamente, sino que más bien se toman como hechos que pueden pasar, y que su origen se sitúa en el amplio espectro temporal que se indica con la forma verbal de "así lo decían nuestros padres, nuestros abuelos". En ese tenor, la experiencia propia de las personas es la que dicta que algunos consideren verdaderas estas sentencias; otros, por lo menos, las reflexionan como probables, y unos más duden seriamente de su autenticidad. No obstante, esto tampoco está separado de la diversidad de influencias religiosas en las comunidades tojolabales.

Sin embargo, la fuerte presencia de estas creencias, desde la propia perspectiva, se debe a que son hechos intelectualmente razonables que representan de forma fidedigna un estilo de vida adecuado a la cosmovisión del grupo humano que los vive. El resultado de la compatibilidad y conexión entre diferentes seres "se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida" (Geertz, 2003: 89). Por tal motivo, se puede acentuar que la creencia, de manera paralela a lo que Geertz considera para el símbolo sagrado, "objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como las impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo con una estructura particular, como una inalterable forma de realidad captada por el sentido común. Por otro lado, presta apoyo a estas creencias sobre el mundo

al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada evidencia de su verdad" (Geertz, 2003: 89).

Un *continuum* de seres: vivir en el mundo

Creemos haber mostrado, a lo largo de las partes 2 y 3 de este trabajo, que el mundo tojolabal –pero no sólo el de los humanos–, a partir de sus propios testimonios, está lleno de intencionalidades y poderes de agencia, en el sentido en que lo retoma Tim Ingold (2000: 14). Con esto se quiere referir justamente al hecho de que los tojolabales consideren personas no únicamente a los humanos, sino que también a otros varios entes no humanos. Hemos visto que estos seres son fenómenos atmosféricos, animales y plantas. Entonces, la posibilidad de 'ser persona' no es exclusiva de la humanidad, y se encuentra abierta a otros existentes (Ingold, 2010: 48), lo cual puede entenderse, pues, como un *continuum* entre ellos. Como se adelantó líneas arriba, esta es la base para que se den las interrelaciones entre unos y otros, idea fundamentada en que humanos y no humanos **comparten** un estatus existencial común (Ingold, 2010: 50), el cual es **estar vivo**. Esta posición en el mundo genera, debido a la relación con los otros, jerarquías o grados de asociación que involucran diferentes escalas y procesos. La clave son justamente las relaciones. Si pensamos en aquellas que se dan, por ejemplo, entre fenómenos atmosféricos como el *chawuk* (rayo), la *k'intum* (arcoíris), el *icham* y el *ik'* (viento), y a la vez con sus respectivas formas animales y su carácter de personas de la comunidad, es válido decir, entonces, que no existen diferencias esenciales en las formas en que se relacionan los componentes humanos y no humanos del ambiente. En ambos casos hallaremos que los tojolabales establecen los mismos vínculos, *b'ankilal* (mayor) / *ijts'inal* (menor); encontraremos a *jnantik*, nuestra madre, y a diversas *che'um*,

esposas, en el marco de amplias relaciones ambientales y sociales. Estas son las cuestiones que llevaron a Ingold (2000: 75) a plantear que en realidad no hay una distancia conceptual entre humanidad y naturaleza, ya que existe entre ellos un solo campo de relaciones.

¿Esto puede indicar, entonces, que hablar de 'humanos' y de 'no humanos' no es pertinente? Tal vez, aunque sólo relativamente. Con los datos expuestos en los capítulos anteriores, no podrían cuestionarse gravemente afirmaciones del tipo "el maíz es humano", o el rayo, o el viento, o el arcoíris. Pero tampoco es asunto menor cuando se mostró que el *altsil* de las plantas, a diferencia del de la gente, "sí termina", por que éstas "no son cristianos" –en el sentido tojolabal de persona–. Hay, pues, escalas, claroscuros, tonos medios, que pueden o no contradecirse en ciertos niveles. Sin embargo, aunque hay diferencias entre los existentes, el ser 'persona' no es un rasgo fidedigno para distinguirlos a todos, pues se extiende a una variedad de 'cosas' considerable, muy diversa entre sí. Como se ha sostenido a lo largo del trabajo, se imbrican. Para tratar de entender de mejor manera lo dicho en estas líneas, se analizará brevemente la propuesta de Ingold sobre estudiar al "organismo-persona", y se darán algunas ideas sobre cómo esta noción puede extenderse con una mayor participación al ambiente, dada la información del capítulo V.

En *The perception of the environment* (2000), Tim Ingold afirma cómo, desde sus trabajos de 1986 y 1988, llegó a pensar la idea de que "el organismo y la persona pueden ser uno y el mismo", lo cual "elimina la necesidad de seccionarlos en diferentes capas" (Ingold, 2000: 3). Esto lo explica mediante la conjunción de dos nociones provenientes de diferentes campos del conocimiento, pues considera la definición biológica del organismo como una entidad discreta, delimitada, que conjuntamente con otros organismos forma poblaciones; a la par de manifestar la existencia de relaciones entre sujetos sociales o culturales –desde lo que llama 'pensamiento relacional'–. En este punto, que no difiere en nada respecto a la bien

instaurada tradición de concebir la 'naturaleza' y la 'sociedad' como 'cosas' distintas, plantea su propuesta sobre demostrar que "si las personas *son* organismos, entonces los principios del pensamiento relacional, lejos de restringise al dominio de la socialización humana, pueden ser aplicables a lo largo de la vida orgánica" (Ingold, 2000: 4). De ahí su programa sobre la idea del organismo-persona. Aunque el autor va más allá con su sugerencia de una nueva síntesis de estudio en el campo académico, lo relevante en este momento es decir que aquella debería empezar, según su punto de vista, con "una concepción del ser humano no como una entidad compuesta por partes separadas pero complementarias, como el cuerpo, la mente y la cultura, sino como un locus singular de crecimiento creativo en un campo de relaciones desplegado de manera continua" (Ingold, 2000: 4-5). Si la relacionalidad del organismo-en-su-ambiente y la de la persona-en-su-sociedad son expresiones de un mismo campo de existencia, es válido pensar en las correspondencias que se dan en la "sociabilidad del ambiente" (ver figura 19).

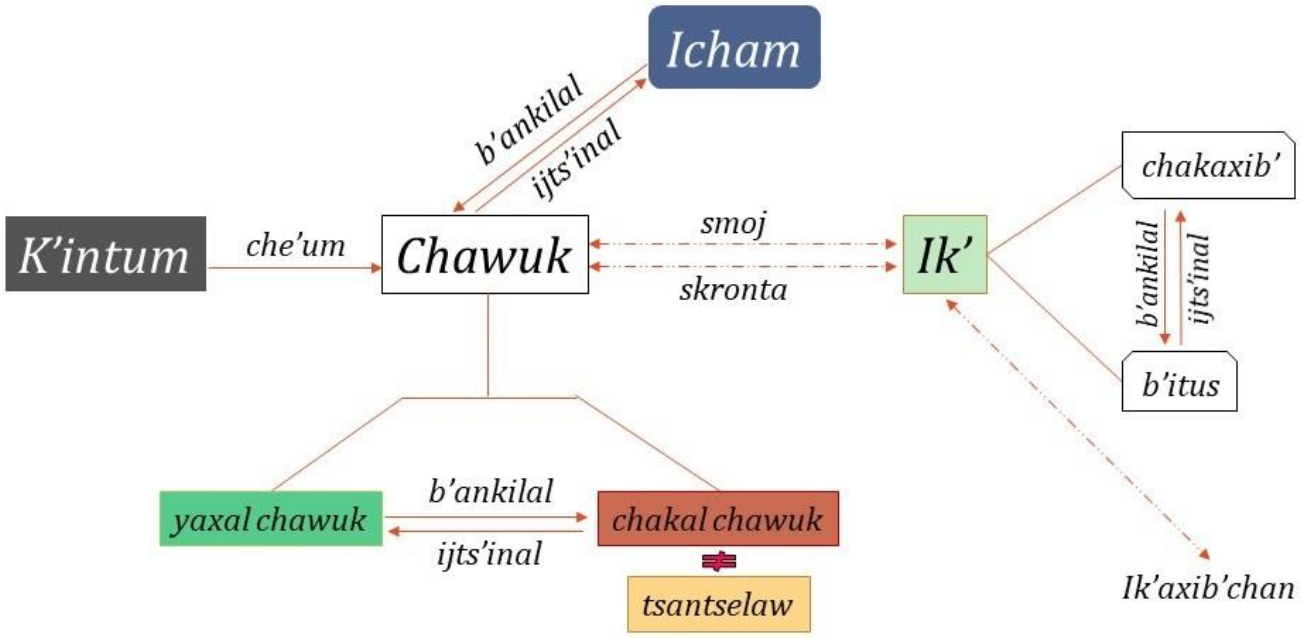

Figura 19. Jerarquías y relaciones de los humanos atmosféricos tojolabales. *B'ankilal*, 'hermano mayor'; *ijts'inal*, 'hermano menor'; *che'um*, 'esposa'; *smoj*, 'su compañero'; *skronta*, 'su enemigo'.

En el esquema, se muestra cómo es posible sintetizar esta situación, tomando en cuenta las relaciones y jerarquías que tienen los humanos-atmosféricos, a través de vínculos de parentesco, lo cual es compatible con la idea del *continuum* de seres, como con la de la existencia de códigos compartidos entre ellos.

CONCLUSIONES

I

La realización de esta investigación involucró una serie de experiencias diversas que modelaron el desarrollo de la misma a lo largo del periodo en que se llevó a cabo. Éstas fueron generadas, en mayor medida, a partir del trabajo de campo. Escuchar e identificar los temas que localmente se consideraban importantes, y observar las preocupaciones cotidianas de las personas ante ciertos sucesos, tanto en conversaciones como en actos, permitió descubrir temas y nociones que no se habían conscientizado del todo; se tornaron, pues, algunos de los objetivos en nuevos problemas que se tenían que abordar antes de tocar los que se habían considerado en un inicio. Se pasó de estudiar la interpretación de presagios en el entorno, a investigar *qué es* el entorno para los tojolabales. En otras palabras, las propias vivencias en conjunto con las personas de las comunidades, llevaron a replantear cuestiones sobre las que no se había reflexionado con profundidad anteriormente, y que gracias a las pláticas con la gente se pudieron, en primer lugar vislumbrar, y en segundo lugar, tratar de entender.

Al concluir este trabajo, estoy totalmente convencido de que se trató, la mayor parte, de aprehender lo que los tojolabales entendían acerca del ambiente, sus componentes y sus relaciones. Fue, a lo largo de mucho tiempo –y lo sigue siendo–, un constante intento de construir puentes de comprensión. Tal vez es éste el mayor reto de la investigación etnográfica. Se dice así porque las implicaciones para lograrlo son muchas, complejas y diversas, antes que nada, porque los cimientos de dichos puentes están elaborados con materiales que pueden ser de naturaleza totalmente distinta. El grado de similitud varía en una escala enorme de un extremo a otro. Esto se debe a que, de cierta forma, los sistemas

que se ponen en juego pertenecen a tradiciones de pensamiento diferentes, lo que hace necesario tirar lazos de traducción entre unas y otras realidades. Aunque complicada, esta etapa de la investigación resulta muy fructífera y apasionante, porque equivale a descubrir otros mundos. Así, una de las conclusiones del trabajo etnográfico es justamente que el tener la capacidad de fluir –teórica y metodológicamente hablando– de acuerdo con la realidad observada –y vivida–, puede tener mayor trascendencia que aferrarse a cumplir un objetivo determinado, enganchado por supuestos teóricos y representaciones que pueden estar alejadas de las inquietudes diarias de los actores involucrados. De esta manera, subrayar la importancia de la recursividad en los estudios antropológicos no es un asunto trivial.

Si bien es cierto que esta tesis aborda percepciones y concepciones tojolabales, éstas no pueden ser extrapoladas sin mayor consciencia a todo el pueblo tojolabal, como se advirtió en la introducción a este documento. Al leer los textos en tojolabal y español que se presentan en el apéndice de esta obra, uno puede darse cuenta claramente que hay nociones que se presentan de manera similar entre personas de comunidades distintas, a veces un tanto alejadas unas de otras; pero también se ven cuestiones que son interpretadas y mencionadas de forma muy variada, a veces incluso contradictoria, entre diferentes individuos. En ocasiones esto sucede entre habitantes de la misma comunidad. Los niveles de estas variaciones son muchos, y se pueden observar, por ejemplo, en los distintos aspectos de la lengua. El caso específico del léxico es sin duda el más fácil de advertir, y conlleva sus propias problemáticas acerca de qué variante representar para casos concretos. Pero el estilo típico de cada persona para expresar, al momento de narrar sus vivencias, lo que ella siente al respecto de muchas cosas, revela una riqueza humana difícil de medir. Cabe recordar, por mencionar un caso, la forma de hablar –extremadamente cariñosa y reverencial– de doña Zoraida sobre prácticamente todas las cosas, incluyendo las negativas.

Trabajar con la palabra de mujeres y hombres tojolabales, me permitió advertir las particulares formas de hablar que tiene la gente acerca de muchas cosas que existen en el mundo, las cuales son únicas e individuales, pero a la vez, plurales y comunales. Esto es, justamente, una de las características sobresalientes que confiere riqueza cultural y social al pueblo tojolabal. En este sentido, no es conveniente pensar a los pueblos indígenas como monolitos, homogéneos en su devenir histórico y en su quehacer social cotidiano. No son, por lo tanto, cuadros de colores que adornan la pared de la recámara cultural de la nación, como suelen mostrar a los pueblos indígenas algunas instituciones, tanto gubernamentales como académicas. Los límites entre un pueblo y otro no son concretos ni totalmente bien definidos, ni lo son, de manera correspondiente, las comunidades y sus habitantes. Más bien, así los hemos querido ver, o así los hemos tratado para poder estudiarlos, lo cual no puede verse más allá de una herramienta metodológica que, vale la pena decir, tiene no pocas limitaciones. Esta investigación es, por lo tanto, debe tomarse como una pequeña muestra de la diversidad del pensamiento tojolabal respecto a la vida del ambiente. No es, consecuentemente, **la** visión del pueblo tojolabal, lo cual sería difícil –y un tanto absurdo– de sostener.

II

Uno de los puntos en donde más se hicieron presentes los aprietos para entender los conceptos locales, fue precisamente con relación a la noción del ambiente o del entorno. Desde mi propia formación académica –sin mencionar la familiar en un contexto mexicano capitalino de finales del milenio pasado–, la percepción personal acerca de la naturaleza como un ente totalmente diferenciado, alejado de la vida cotidiana de la gente, con leyes propias esperando ser descubiertas, causó en muchas ocasiones impedimentos cognoscitivos

para pretender asir mentalmente conceptos que indicaban ser, por decir lo menos, extraños a los míos. Desde mi adiestramiento escolar en biología ¿cómo podía pensar que los componentes abióticos del medio son personas (si ni siquiera *están vivos*)? Sin embargo, después de revisar muchos de los trabajos sobre la cuestión entre grupos humanos de tradición mesoamericana –tanto del pasado como del presente–, pude aterrizar varios de los pensamientos que rondaban en mí a partir de mi experiencia en campo en la zona tojolabal. Hablar de lo humano en contraposición de la naturaleza es una limitante que impide llegar a un nivel de comprensión poco o tanto más profundo del que ya se tiene. Si se amasa esta idea en conjunto con la noción de correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos, se producen ventanas explicativas para muchos de los datos que se pueden encontrar en los estudios mesoamericanos. En particular, pensar así nos dota de herramientas para dejar de ver las taxonomías locales respecto al mundo con el lente binario de exclusión –lo que tiene que ver con las fronteras que solemos marcar, creando compartimentos, como se dijo líneas arriba–, y priorizar una visión de continuos que establezca diferencias a lo largo de tonalidades, y no de líneas de contorno.

Esto se puede ejemplificar de buena manera con el problema acerca de la noción de vida. Las fronteras de lo vivo no se pueden explicar unilateralmente, pensando en la presencia o ausencia de uno o varios componentes que modifiquen el estatus de cualquier cosa. La vida, más bien, debe entenderse como proceso, como una historia determinada por relaciones constitutivas de diferente orden, en la cual se generan jerarquías, no de importancia, sino de nivel de organización. En otras palabras, es factible pensar los confines de la vida no de manera digital, sino analógicamente. Además, una serie de actividades fundamentales que existen en los seres vivos, como el crecimiento, el movimiento, la alimentación y la reproducción, por mencionar algunos, son condiciones que existen en

múltiples referentes por *estar* en el mundo relacionalmente. Los vínculos que establecen son justamente su posibilidad de vivir, en términos también de un gradiente.

No obstante, el ser humano común no es capaz de ver todas las conexiones que se dan en el mundo. Empero, hay algunas personas que, dotadas de algo más, pueden darse cuenta de patrones que enlazan seres y procesos a distancia. Estos personajes, llamados por la antropología especialistas rituales o chamanes, según la corriente que se elija, pueden ver y saber más allá. Así, la revisión de las características que ostentan éstos entre varios pueblos de tradición mesoamericana, permitió reconocer la primacía de la actividad onírica en su iniciación y desempeño. El sueño resulta ser el vértice en el que se encuentran, por lo menos, dos aristas; es el punto de contacto entre una de las caras del mundo y la otra. Por tal motivo, de él se desprenden conocimientos que de otra manera no pueden ser aprehendidos por el soñador. Los ricos datos etnográficos revisados apuntan en esa dirección. Además, como el sueño es producto divino, refleja el orden del universo, por lo que quien sabe incidir en sus sueños –o en los de otros–, tiene la capacidad de coincidir con el 'ritmo' del mundo para modificarlo. Esta sincronización es clave en los procesos de adivinación y, seguramente, en varios procesos rituales. Por eso se puede concluir al respecto, que interpretar las señales del entorno como una forma de adivinación, es establecer pautas de conexión –siguiendo a Bateson– entre lo que sucede en un escenario, como el cuerpo o un tablero, y lo que ocurre en el ambiente y en un tiempo determinado. Eso es el isomorfismo cuerpo-cosmos del que hablan varios autores.

III

La historiografía acerca de los estudios sobre los tojolabales, en particular sobre su origen, muestra dos tendencias importantes que han influenciado el desarrollo de posteriores

investigaciones respecto a este pueblo. Por un lado, se encuentra la preocupación por ubicar a los tojolabales en los años cercanos a la llegada de los españoles al continente americano, y su devenir en los primeros siglos de la colonia. Esto sin mencionar la casi nula información arqueológica o etnohistórica existente acerca del pasado precolombino tojolabal. Por otro lado, se tienen los esfuerzos encaminados a resolver la problemática posición lingüística de la lengua tojolabal al interior de la familia maya. Como un eje transversal entre estas dos situaciones, se ha tomado como referente para abordar una y otra pregunta de investigación el hecho de la relación entre los tojolabales y los chujes. Incluso, el presente estudio planteó en un inicio dar una respuesta etnográfica a tal escenario, aunque posteriormente se dejó de lado dicho objetivo por tener un contraste considerable en la cantidad de información proveniente del área tojolabal y aquella derivada de la zona chuj, por lo que el rigor con el que se deseaba realizar el estudio comparativo quedó comprometido. Sin embargo, al estudiar la historia tojolabal, se encontró que el contexto de investigación era mucho más complejo que el que se tenía pensado. Además de la carencia de documentos coloniales tempranos acerca de los tojolabales, y su difícil identificación debido a sus supuestos diferentes nombres –como chaneabales o jocolabales–, el estudio de su relación con otros pueblos se ha sesgado al vínculo tojolabal-chuj, dejando de lado a los otros pueblos que habitan la amplia región que conecta los Altos de Chiapas y Guatemala con las tierras bajas.

De la historia tojolabal hay cuestiones que deberán esclarecerse con nuevos estudios encaminados a comprender, por citar una cuestión básica pero importantísima, qué grupos habitaron Comitán en el siglo XVI y qué papel jugaban los tojolabales en dicha región. No se ha podido resolver si los coxoh –pueblo que en las crónicas aparece relacionado con los tojolabales– hablaban una variante del tseltal o del tojolabal, ni qué tipo de relaciones existían entre estos grupos. Hemos concluido que uno de los problemas que atañen

directamente a esta situación, es el hecho de enfrentar los datos históricos disponibles con los lingüísticos. Aunque es una de las herramientas que permiten tener una idea acerca de la identidad de los grupos humanos que habitaron y se movieron en una región maya tan amplia, también puede ser un factor de confusión si no se utiliza con la precaución necesaria que requiere un proceder investigativo que se basa en una hipótesis débil, la cual es identificar un grupo cultural determinado con base sólo en la lengua que habla. A pesar de que a veces sólo se tenga eso, hay que manejarlo con extrema precaución. De cualquier manera, hacen falta hacer análisis comparativos profundos, filológicos y lingüísticos, sobre los pocos documentos coloniales disponibles en lengua chaneabal (tojolabal), coxoh y de las variantes del tseltal habladas en las regiones adyacentes a la antigua Zapaluta; así como investigar acerca de las poblaciones de Guacanajaté, Pinola, Socoltenango y Chicomuselo, por citar sólo algunos ejemplos. Esto porque sería interesante notar los vínculos entre los tojolabales y grupos como los citados coxoh, pero también con los popti' o jacaltecos, los mames, e incluso los lacandones históricos en las tierras bajas. Además, aclarar la ubicación y los movimientos poblacionales de los diferentes grupos tseltales en el área ayudaría a resolver con quiénes de ellos se relacionaron específicamente los tojolabales y no sólo con lo 'tseltal' en general, o con los chuj.

Sin embargo, sobre estos últimos sí hay información muy relevante que no se puede perder de vista. El vacío de las fuentes históricas –conformado más por la falta de investigación de archivo que por una ausencia total de datos– comienza a verse enriquecido por los datos etnográficos que dan cuenta de la historia tojolabal pero en voz de los chuj. Para ellos, es claro lo que pasó con sus ahora vecinos chiapanecos, a quienes corrieron por la disputa de las minas de sal que estaban desde un inicio en territorio de los chuj. Incluso, cuando se conjuntaron los testimonios de esta historia con aquellos que contaron los

habitantes de La Trinitaria (de origen tseltal), las coincidencias no dejan de ser llamativas, por no decir sorprendentes. La pregunta es, entonces, ¿por qué los tojolabales no recuerdan nada de estos hechos? Por lo menos, no se tiene el registro de absolutamente nada con referencia a lo sucedido entre ellos y los chujes, ni la participación de los zapalutas en todo el conflicto. ¿Simplemente no se han encontrado narradores que lo recuerden?, o, ya que es una historia donde ellos no quedan muy bien parados que digamos –por ser quienes quisieron robar el espíritu de la sal–, ¿es posible que no quieran recordarla? De cualquier manera, la realidad es que, independientemente de las respuestas que se puedan dar a estas preguntas, hay datos que aún no hemos podido explicar, como el hecho de que buena parte de la toponimia cercana a Comitán esté en chuj y no en tojolabal ni en tseltal. La conclusión que tenemos al respecto es que, en una región que actualmente está marcada por un vértice transfronterizo entre México y Guatemala, se dieron migraciones e intercambios de población perteneciente a una diversidad considerable de grupos mayas diferentes, durante no poco tiempo, que han resultado en el acomodo actual de aquellos. Así, se propone que los tojolabales conforman una especie de 'triple bisagra' entre a) los tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas, b) el conjunto formado por los mames y los grupos q'anjob'aleanos de los Altos de Guatemala –chuj, q'anjob'al, popti'–, y c) los grupos cholanos de las tierras bajas –muy probablemente los lacandones históricos–.

IV

La noción de vida entre los tojolabales empezó a estudiarse por la 'insistencia' con la que aparecían los datos acerca de cómo la tierra y los fenómenos atmosféricos se consideraban vivos. Para entender qué era lo que las personas concebían como el 'rayo' o el 'viento', cómo éstos 'vivían' en sus casas y cómo se relacionaban con personas al interior mismo de las

comunidades, había que preguntarse primero qué se estaba entendiendo entonces por 'vida', y cómo se expresaba ésta en diferentes tipos de seres. Esto cobró importancia, aún más, cuando se decidió explorar profundamente el por qué se les decía –prácticamente en todos lados– a muchos de estos personajes "vivos". De esta manera, lo que se pudo comprender es que para los tojolabales la vida está implicada en muchos procesos y relaciones que se viven a diferentes escalas en el mundo del día a día. Al preguntar por los que tienen vida, por los que están vivos, las respuestas tornaron la problemática en un asunto en el que convergían más de una posibilidad. La noción tojolabal de vida traspasa dicotomías como animado/inanimado, orgánico/inorgánico, sésil/móvil, por mencionar las principales. No es que éstas no brinden sentido a la noción, pues sí lo hacen, pero no pueden ser tomadas como determinantes únicas de lo que se considera que está vivo o que no (Pitrou, 2016). En cambio, lo que se captó es que lo más relevante en esto radica en una conjunción de aspectos que se encuentran entretejidos. Estos son por lo menos tres: 1) esencialistas o sustancialistas, por tener o no *altsil* o *k'ujol*; 2) de acción o actividad, como el hecho de crecer, alimentar y cuidar; y 3) de contagio o contigüidad, como el caso en que algo vivo transmite esta característica a otro objeto por estar en un mismo espacio. Por estas razones, no se puede tener una única característica determinante de lo vivo, un criterio uniforme. Esto también se debe a lo cambiante con que se percibe el mundo y las relaciones de sus componentes. Así, es posible establecer ciertas pautas para dirigir posteriores análisis que investiguen esa afamada 'antropología de la vida' (Kohn, 2007).

V

Una de las influencias fuertes que se presentan en los estudios mesoamericanos con referencia a los especialistas rituales y la composición de la persona, es la importancia de

investigar la ‘naturaleza’ de las entidades anímicas, desde el marco de la cosmovisión, en el contexto de la acción y pensamiento indígenas. Muchas páginas se han escrito al respecto, y prácticamente se ha explorado el tema en todos los pueblos indoamericanos del país. Los tojolabales no escapan a esta situación desde que Mario Ruz (1983) publicara sus escritos acerca de *Los legítimos hombres*. Sin embargo, la idea de este trabajo no era acrecentar el volumen de los textos acerca del asunto, sino profundizar en las concepciones relacionadas, a partir de nuevos datos etnográficos recopilados personalmente en campo, y en la propia lengua de los habitantes de las comunidades. Esto permitió realizar otro tipo de acercamiento a este tema, lo cual repercutió en uno de los conceptos en que se insiste a lo largo de este documento, que es la imbricación de seres.

Las nociones acerca del *altsil* y el *k’ujol* no son restrictivas al ser humano, pues se presentan en otros existentes, aunque de manera diferenciada. En ocasiones especiales, pasan de lo intangible a lo tangible, no sin conllevar, antes, cambios de estado. El caso del *altsil* tiene muchas bifurcaciones y contrastes de un ser a otro, pues en el caso de los humanos, tras la muerte, perdura –sólo que de manera desarticulada del cuerpo–; pero en el de las plantas sí termina. Visible sólo para las personas que tienen un don, el *altsil* de la gente común es intangible, pero el de los humanos rayo es, más que tangible, otro ser vivo. En estos personajes se muestra claramente la imbricación de diferentes existentes en uno, así como la multiplicidad de sus componentes, ya que el humano rayo posee el *altsil* de alguna planta comestible en tres formas distintas pero simultáneas: a) al interior de su propio cuerpo, b) en cajas de madera resguardadas por él, y c) en cuevas especiales que, comúnmente, son ‘su casa’. A la vez, el propio *altsil* del *chawuk* es un ave que comparte ciertos rasgos físicos, como el color, que están en función del tipo de rayo que se trate. Incluso, las diferencias de la naturaleza del *altsil*, así como su relación con el *k’ujol* en distintos seres, se pueden ver en

el caso del pino, *taj*, que tiene bien diferenciados su *altsil* –ubicado en el embrión de la semilla– y su *k'ujol* –que es el duramen al interior de su tronco–. Aunque en muchas ocasiones se consideran iguales, se mostraron algunos datos importantes que indican que no lo son. Los campos y temas en los que se aplica su uso, sin embargo, están bastante relacionados. Si el *altsil* es lo que da pie al crecimiento de algo, el *k'ujol* es lo que lo hace madurar. Ambos, pues, intervienen en la amplia noción del 'desarrollo'. No obstante, la presencia o ausencia de éstos en un ser identifica una jerarquía en la que, si bien es facible pensar en que algo que no tiene *k'ujol* esté vivo –como es el caso de varias plantas–, no es posible pensar en que algo que no tiene *altsil* lo esté, a menos de que participe en algún otro proceso que esté relacionado con algo que sí se considere vivo. Hay matices en la interacción entre estos dos conceptos.

El *altsil*, como embrión vegetal, se vincula con el 'don-semilla', *jakel*, que les es entregado por medio del sueño a especialistas rituales como el partero o el humano rayo por parte de Dios, y su posesión permite, otra vez simultáneamente, que en las milpas de la comunidad donde se encuentra se desarrollen los cultivos respectivos de buena forma. Por esto mismo, la pelea por estos bienes es común, constante y enérgica. Si pensamos en el papel del embrión de una planta como el maíz tomando en cuenta el juego entre el estado de la vigilia y el onírico, podríamos plantear que, en el primero, su función es hacer crecer y reproducirse, dotar de vida a los diversos contenedores (cuerpos) en los que se puede encontrar, la cual es su forma *altsil*. Mientras que en el segundo, devela el cargo que una persona desempeñará en su vida, pues provee de una responsabilidad social y ambiental, lo que se da en su forma de *jakel*. Un principio fértil es un don.

El don, también reconocido entre los tojolabales con otros préstamos del español como 'suerte' o 'gracia', puede definirse como algo externo a la persona y que es

aprehendido por ella justa y únicamente mediante el sueño. Comúnmente, no se hereda de padres a hijos –aunque hay indicios de que puede pasar–, sin embargo, sí es factible que lo haga saltando una generación, es decir, de abuelos a nietos. Puede ser hurtado, y la persona que lo pierde sufre consecuencias psicológicas negativas, aunque no siempre fatales. Su nombre en tojolabal indica concisamente que se trata de 'algo' que llega de afuera, ya que *jakel* puede traducirse como "la venida", pero tomando en cuenta que obtenerlo depende de que a la persona correspondiente le sea asignado el sueño indicado. Sólo en él, el don estará a su alcance, y esto no depende de sí mismo sino de la divinidad. Aunque el don es algo que se consigue en algún momento de la vida, las personas que lo hacen están predestinadas a ello desde su nacimiento, lo cual asemeja al *jakel* con el *wayjelal*. No obstante, en esta investigación se pudo concluir que no son lo mismo, es decir, que el *jakel* es diferente del *wayjelal*.

Aunque ambos son "gracias" que una persona obtiene desde el nacimiento, son de naturaleza totalmente distinta: el *jakel* es un don-semilla, y el *wayjelal* es un don-animal. Si bien los dos están relacionados con los sueños –el *jakel* por obtenerse en el estado onírico y el *wayjelal* por su raíz lingüística–, no se tiene información acerca de que este último deba de ser poseído o apropiado a través de un sueño. Si acaso, una persona que tiene *wayjelal* habría de manipularlo dormido. Tampoco tenemos ejemplos en los que se mencione al *jakel* como "compañero", *moj*, de la persona, lo cual sí es muy común cuando se trata del *wayjelal*. No obstante, hay aspectos que son similares entre ellos, por ejemplo el que tiene que ver con la afectación que puede sufrir una persona si su *jakel* es hurtado o si su *wayjelal* es atacado, ya que en ambos casos su poseedor padece un malestar; en el primer caso la persona se ve afectada psicológicamente, mientras que en el segundo la persona se enferma y, en ocasiones, muere.

Las actividades relacionadas con el *wayjelal* tojolabal, revelan una serie de hechos trascendentales sobre lo que se puede denominar como un juego de perspectivas, de 'cambios de lado', que se dan a diferentes escalas en el universo, desde una persona hasta las mismas caras del mundo. Las acciones de 'voltear', 'transformar' y 'enterrar' se encuentran integradas en un mismo campo semántico que da cuenta de la dividualidad de diferentes seres y de su capacidad de adquirir un cierto poder al enfrentar posiciones distintas, que pasan de estar 'adentro' o 'afuera' de un referente de acuerdo con su medio. Estas reflexiones dan la pauta para entenderlas como parte del 'organismo-persona-en-su-medio'. No hay, pues, ambiente sin agente que lo perciba.

VI

La afirmación de que los fenómenos atmosféricos son personas, involucra forzosamente un cambio en la manera de pensar el clima y la sociedad. Las tormentas, la lluvia, la llegada de nortes, el 'mal tiempo', y otra serie de sucesos de la atmósfera, son también relaciones sociales entre la gente que vive en las comunidades. No se trata de una mera personificación del entorno, no es ver o extrapolar lo humano, lo social, en el ambiente. Es, más bien, darse cuenta de que la naturaleza de las relaciones es la misma entre unos y otros. Además, la interacción de los fenómenos atmosféricos entre sí tiene que ver con 'encargos', 'tareas' que son asignadas por Dios a personas que deberán cumplirlas para que la vida siga reproduciéndose. Desde esta perspectiva, no habría ambiente sin personas, ni éstas podrían vivir sin ambiente. De esta reflexión parte la propuesta de estudiar la unidad persona-ambiente.

En este trabajo se pudo analizar detalladamente cómo percibe la gente a fenómenos como el rayo, el viento y el arcoíris, y las concepciones asociadas a cada uno de ellos y a sus

relaciones. Los resultados son extraordinarios en el sentido de que existe realmente una ecología que aglutina y ordena a los diferentes tipos de existentes. En esta sistematización, una conclusión importante es que la agrupación de elementos tiene que ver con la esencia de sus relaciones, tomadas éstas específicamente como relaciones de parentesco. Tres de ellas son muy productivas para los tojolabales: a) el vínculo *b'ankilal* / *ijts'inal* –hermano mayor y hermano menor, respectivamente–; b) la esposa, *che'um*, y c) nuestra madre, *jnantik*. Muchos de los componentes del ambiente, ya sean animales, plantas, fenómenos atmosféricos y personas, adquieren su lugar en el mundo por medio de estos conceptos, a la vez que determinan su papel. Tomando en cuenta los ejemplos que se han dado a lo largo del capítulo V, no es absurdo hablar, entonces, del parentesco del ambiente. Lo que se demostró al analizar las funciones y relaciones de los entes del paisaje, fue que su propia existencia hace que se generen dependencias de unos con otros, y que éstas no difieran en mayor medida de las que, por ejemplo, se dan entre una madre y su hijo. De aquí la importancia de estudiar la 'antropología más allá del humano' (Kohn, 2013).

No obstante, esto es también un saber relativamente oculto, porque no es bueno para las personas que ostentan un don el hecho de que se conozca su identidad. No es un hecho homogéneo. La actividad de los humanos atmosféricos es secreta debido a una multitud de factores entre los que destacan las presiones religiosas y la posibilidad de linchamientos que acarrean las acusaciones por brujería. Aunque cabe aclarar que las actividades de los *chawuk* y los *pukuj* son muy distintas, son personajes diferentes, pero se ligan ya que al *chakal chawuk*, rayo rojo, se le considera "malo", "envidioso", calificativos que se asocian también con los brujos. Las personas, pues, dudan de la existencia de estos personajes, algunos simplemente por ignorancia, otros por cuestiones religiosas, pero es mediante encuentros

como el que tuvo don Marcelino con el *chawuk* que se refrenda la creencia en "los cuentos de los abuelos"; o con la interacción entre familiares, como se dijo de doña Catalina.

VII

El análisis tojolabal del ambiente se basa en la identificación de relaciones y procesos que existen entre diferentes seres. Éstas se construyen a partir de la posibilidad de comunicación de unos con otros. La comunicación es factible debido a la existencia de características comunes entre los entes. Se podrían pensar en dos fromas de explicar esta situación: 1) una sustancialista, en el sentido de que los entes que pueden comunicarse entre sí tienen en común la posesión de *altsil*; 2) relacional, por el hecho de *vivir* en el mundo, refiriéndome a que *viven* los mismos procesos como el crecimiento, la alimentación, el movimiento, etcétera, de manera comprometida en el universo.

Esto pone de manifiesto el relevante carácter de reproducción del cosmos. Es decir, que los procesos o actividades antes dichos, se *reproducen* a diferentes escalas. Los seres que viven en el mundo están constantemente *enganchados* con él, a partir de estar involucrados en su devenir. La propuesta es que esta situación es, justamente, uno de los pilares para que la diversidad de organismos vivientes pueda relacionarse de muchas maneras. Como se mostró en el capítulo VI, uno de los medios privilegiados para llevar a cabo estos vínculos es la analogía. Aunque a veces ésta se describa como una metáfora, la fuerza de la metáfora es precisamente su capacidad de revelar la 'equivalencia ontológica subyacente' –en términos de Ingold (2000: 50)– de los componentes, tanto humanos como no humanos, del ambiente. La metáfora, pues, permite una identificación.

Este proceso, además, involucra otras nociones que deben tomarse en cuenta cuando se estudia el hecho de no agredir a los zopilotes para que la ropa no quede oliendo de manera

desagradable. Una de ellas es lo que podemos llamar como propiedad de ‘contagio’, en el sentido de una transmisión de características de un referente a otro. Este término se utilizó también para explicar la extensión de la noción de vida a referentes que comúnmente no llevan a cabo procesos relacionados con la vida. Otra propiedad que se liga con lo anterior es la ‘compatibilidad’, que se erige como una condición necesaria para la anterior.

Finalmente, no se puede pasar por alto que las pautas que conectan a todos estos referentes se relacionan en un mismo plano vital. Por tal motivo, al pensar esto considerando las concepciones tojolabales acerca del humano y el entorno, de los fenómenos atmosféricos, sus plantas y animales, no es aventurado sugerir la noción de **persona-ambiente**, dada su esencia indisoluble. En este sentido, no es posible pensar cabalmente, por ejemplo, al *chawuk*, si no se toma en cuenta su estatus de persona al interior de la comunidad –recuérdese el uso del clasificador numeral para humanos cuando se requiere contar rayos–, su organización y jerarquización social, su parentesco con otras personas-ambiente, su influencia en las condiciones climáticas, agroecológicas y biológicas. Esto pone de manifiesto algo trascendental para el presente estudio, que es la existencia de una compleja red de relaciones que se tejen entorno al *chawuk*, la cual sólo puede calificarse de extraordinaria, pues influye directamente en la vida de muchos otros referentes, de todo tipo. Esta multiplicidad de relaciones es lo que hace que el *chawuk* esté conectado con muchos de los componentes del mundo, que lo habite de una manera mas profunda. En consecuencia, la forma en que los tojolabales han percibido esto, adquiere todo el sentido del mundo cuando se refieren al rayo como “muy vivo”. No es una casualidad el hecho de que los existentes que se consideran localmente como “vivos” sean los que mantengan una mayor cantidad de relaciones de diferente tipo con otros existentes. La imbricación de seres, entonces, es la condició *per se* de la vida y de la existencia en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Acheson, Nicholas. 1966. "Etnozoología Zinacanteca", en Evon Z. Vogt, ed., *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, pp. 433-454.

Adams, Walter. 1988. "Religious practices of southeastern Chiapas and Tzeltal-Tojolabal interaction", en Lyle Campbell, *The linguistic of southeast Chiapas, México*, Papers of the New World Archaeological Foundation, núm. 50, Brigham Young University, Provo, Utah, pp. 183-198.

Aguirre, Gonzalo. 1992. *Obra antropológica VIII. Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Gobierno del Estado de Veracruz / Fondo de Cultura Económica, México.

Aissen, Judith, Nora England y Roberto Zavala. 2017. "Introduction", en Judith Aissen, Nora England y Roberto Zavala (eds.), *The Mayan Languages*, Routledge Language Family Series, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 1-15.

Alonso, Marina. 2013. "Todo tiene su misterio: la experiencia onírica en la iniciación y la práctica de los músicos zoques de Chiapas", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 199-212.

Álvarez, Carlos. 1982. "Reconocimiento arqueológico en los valles cercanos a Las Margaritas, Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XIV, pp. 145-177.

Álvarez, Carlos. 1993. "El patrón de asentamiento en Las Margaritas, Chiapas y su cronología tentativa", en J.P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán de Brady (eds.), *VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1992*, pp.462-473, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Álvarez, Cristina. 1997. *Diccionario Etnolingüístico del Idioma Maya Yucateco Colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Andrews, Anthony. 1983. *Maya salt production and trade*, University of Arizona Press, Tucson.

Annus, Amar. 2010. "On the beginnings and continuities of omen science in the ancient world", en Amar Annus (eds), *Divination and interpretation of signs in the ancient world*, Oriental Institute Seminars, núm. 6, The University of Chicago, Chicago, pp. 1-18.

Argueta, Arturo. 2011. "Introducción", en Arturo Argueta, Eduardo Corona-Martínez y Paul Hersch (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuernavaca, pp. 11-49.

Århem, Kaj. 2001. "La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de Amazonía", en Philippe Descola y Gísli Pálsson, (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo Veintiuno, México, pp. 214-236.

Ariel de Vidas, Anath. 2003. *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, CIESAS / El Colegio de San Luis / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto de Investigación para el Desarrollo, Ciudad de México.

Bartolomé, Miguel. 2014. “El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías ‘premodernas’”, *Publicar*, año XII, núm. XVI, pp. 9-33.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coords.). 2013a. *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, cuatro volúmenes, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, INAH, México.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, 2013b, “Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual”, en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 15-48.

Basauri, Carlos. 1931. *Tojolabales, tzeltales y mayas: breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*. México, Taller Gráfico de la Nación.

Bateson, Gregory. 1998. *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Lohlé-Lumen, Buenos Aires.

Bateson, Gregory. 2002. *Espíritu y naturaleza*, Amorrortu, Buenos Aires.

Behncke, Rolf. 2003. “Al pie del árbol”, en Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Lumen / Editorial Universitaria, Buenos Aires.

Benítez, Claudia. 2006. “El maíz: origen, composición química y morfología”, *Materiales Avanzados*, núm. 7, pp. 15-20.

Bernard, Russel. 1988. “Unstructured and semistructured interviewing”, en *Research methods in cultural anthropology*, Sage, Beverly Hills, pp. 203-224.

Bird-David, Nurit. 1999. “‘Animism’” revisited: Personhood, environment and relational epistemology”, *Current Anthropology*, núm. 40, pp. 867-891.

Bloch, Raymond. 1985. *La adivinación en la antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bourdin, Gabriel. 2007. "La noción de persona entre los mayas: una visión semántica", *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 4, diciembre-mayo, pp. 1-31.

Bourdin, Gabriel. 2014. "En los tiempos de *Ñaupa*: el cuerpo y la deixis temporal en lenguas originarias de Sudamérica", *Península*, vol. IX, núm. 1, pp. 33-58.

Broda, Johanna. 1991. "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 461-500.

Brody, Jill. 1986. "Repetition as a rethorical and conversational device in Tojolabal (Mayan)", *International Journal of American Linguistics*, vol. 52, pp. 255-274.

Brody, Jill. 1987. "Creation that endured: three Tojolabal texts on origin", *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 3, pp. 40-58.

Brody, Jill. 1988. "Incipient literacy: from involvement to integration in Tojolabal Maya", *Oral Tradition*, vol. 3, núm. 3, pp. 315-352.

Brody, Jill. 2001. "Orientación de espacio y tiempo en la cultura tojolabal por medio de la conversación", *Tlalocan*, vol. 13, pp. 119-168.

Brown, Linda. 2009, "Santuarios de cacería comunitarios e individuales en torno al Lago de Atitlán, Guatemala", traducción de "Communal and Personal Hunting Shrines around Lake Atitlan, Guatemala", publicado en Maya Archaeology 1, editado por Charles Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore, pp. 36-59; San Francisco, Precolumbian Mesoweb Press.

Bruce, Robert. 1979. *Lacandon Dream Symbolism*, Ediciones Euroamericanas, México.

Calnek, Edward. 1970. “Los pueblos indígenas de las tierras altas”, en Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Colección Antropología Social, no. 8, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 105-135.

Campbell, Lyle. 2017. “Mayan history and comparison”, en Judith Aissen, Nora England y Roberto Zavala (eds.), *The Mayan Languages*, Routledge Language Family Series, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 43-61.

Campbell, Lyle y Brant Gardner. 1988. “Coxoh”, en Lyle Campbell (ed.), *The lingüistics of southeastern Chiapas*, The New World Archaeological Foundation, Utah, pp. 315-338.

Campbell, Lyle y Terrence Kaufman. 1985. “Mayan Linguistics: Where Are We Now?”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 14, pp.187-198.

Campos, Teresa. 1983. “El sistema médico de los tojolabales”, en Mario H. Ruz, ed., *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, volumen III, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, pp. 195-234.

Cano, Eréndira, Armando Medinaceli, Olga Sanabria y Arturo Argueta. 2016. “Código de Ética para la investigación, la investigación-acción y la colaboración etnocientífica en América Latina”, *Etnobiología*, vol. 14, suplemento 1, pp. 1-32.

Cano-Contreras, Eréndira. 2007. *Prácticas y procesos simbólicos de las mordeduras de serpiente entre los lacandones de Nahá, Chiapas, México*, tesis de Maestría, ECOSUR.

Carmack, Robert. 1981. *The Quiche Mayas of Utatlán: The Evolution of a Highland Maya Kingdom*, University of Oklahoma Press, Norman.

Carreño, Alberto. 1916. *Vocabulario de la lengua mame, compuesto por el padre predicador Fray Diego de Reynoso, de la orden de la Merced*, Departamento de Imprenta de la Secretaria de Fomento, Ciudad de México.

Castillo, María. 2013. "Sueños de iniciación *xëmaapyë* entre los *ayuujk* de tierras altas", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. III. Pueblos de Oaxaca y Guerrero*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 61-89.

Chamoreau, Claudine y Arturo Argueta. 2011. "Lo animado y lo inanimado entre los p'urhépecha de Michoacán", en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, Ediciones Especiales, 65, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 95-117.

Chavarochette, Carine. 2004. "Le pèlerinage des indiens tojolabal (Chiapas-Mexique) à San Mateo Ixtatan (Guatemala), rite agricole et relations interethniques", *Cahiers des Amériques Latines*, vol. 44, pp. 23-39.

Chavarochette, Carine. 2010. "Identidad étnica, identidades regionales e identidad por defecto en la frontera México-Guatemala desde el fin del siglo XIX hasta el año 2001", en Gabriel Ascencio (ed.), *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas*, Red Centroamericana de Antropología / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Intercultural de Chiapas, México, pp. 377-390.

Chávez, Mónica. 2013. *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Colby, Benjamin y Lore Colby. 1986. *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, Fondo de Cultura Económica, México.

Croll, E. y D. Parkin (eds.). 1992. *Bush Base-Forest Farm: Culture, Environment and Development*, Routledge, Londres.

Cruz, Alejandra. 2009. "Tradición oral de la Mixteca de la Costa. El significado de los sueños", en Reina Ortiz Escamilla, *El significado de los sueños y otros temas Mixtecos*. Oaxaca, Universidad Tecnológica de la Mixteca, pp. 129-170.

Cuadriello, Hadlyyn y Rodrigo Megchún. 2006. *Tojolabales*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Ciudad de México.

Cuerda, Josep. 2012. *Atlas básico de botánica*, octava edición, Parramón, México.

Curiel, Alejandro. 2007. *Estructura de la información, enclíticos y configuración sintáctica en tojol'ab'al*, Tesis de Maestría en Lingüística Indoamericana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Curiel, Alejandro. 2012. "Contar mentiras para aprender a decir la verdad: el *lom lo'il*, un género de habla infantil en maya *tojol-ab'al*", *Revista Digital Unversitaria*, vol. 13, núm. 11, pp. 1-11.

Curiel, Alejandro. 2016. *Estructura narrativa y evidencialidad en tojolabal*, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Curiel, Alejandro. 2017. *Tojolabal*, en Judith Aissen, Nora England y Roberto Zavala (eds.), *The Mayan Languages*, Routledge Language Family Series, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 570-609.

De la Cruz, Felipe y Lamberto Rodríguez. 1985. "El dios del agua", en Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan, *Agua, mundo, montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*, Dirección General de Culturas Populares / Premià Editorial, México.

De la Garza, Mercedes. 1990. *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

De la Garza, Mercedes. 2012. *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, México.

Descola, Philippe. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Maison des Sciences de l'Homme, París.

Descola, Philippe. 1992. "Societies of nature and the nature of society", en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing society*, Routledge, Londres, pp. 107-126.

Descola, Philippe. 1993. *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie*, Plon, París.

Descola, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Naturaleza y Sociedad: Perspectivas Antropológicas*, Siglo XXI, México, pp. 101-123.

Descola, Philippe. 2011. "Más allá de la naturaleza y la cultura", en Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, Bogotá, pp. 75-96.

De Vos, Jan. 1988. *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas / Fondo de Cultura Económica, México.

Dewey, John. 1976. *Lectures on psychological and political ethics: 1898*, Hafner Press, Nueva York.

Díaz, Alejandro, Antonio Gómez, Carmelino Méndez, Guillermo Pérez, María Sántiz, María Gómez, Pablo Gómez y Ramón Jiménez. 2011. *Skujlyalub'il sts'ijb'ajel kumal tojol-ab'al. Norma de escritura de la lengua tojol-ab'al*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas / Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Educación / Universidad Intercultural de Chiapas, México.

Díaz de Salas, Marcelo. 1995. *San Bartolomé de los Llanos en la escritura de un etnógrafo. 1960-1961. Diario de Campo. Venustiano Carranza, Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Diccionario Maya Cordemex. 1980. Dir. Alfredo Barrera Vázquez, redactores Juan Ramón Bastarrachea Manzano y William Brito Sansores, col. Refugio Vermont Salas, David Dzul Góngora y Domingo Dzul Poot, Ediciones Cordemex, Mérida.

Dos Santos, Arnaldo. 2009. "Metodología de la investigación etnozoológica", en Eraldo Medeiros Costa Neto, Dídac Santos Fita y Mauricio Vargas Clavijo, coords., *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valencia, Tundra Ediciones, pp. 253-272.

Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Cien de México, CONACULTA, México.

Elliott, Steve. 2010. "The organism as a whole: from a physicochemical viewpoint (1916), by Jacques Loeb", *Embryo Project Encyclopedia*, disponible en http://embryo.asu.edu/handle/10776/1988.

Espinosa, Gabriel. 2015. "Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión", en Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (cords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, Sección de obras de Historia, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 121-138.

Fagetti, Antonella (coord.). 2010a. *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, Plaza y Valdés / BUAP, México.

Fagetti, Antonella, 2010b, «Iniciaciones, trances y sueños: una propuesta teórico-metodológica para el estudio del chamanismo en México», en *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, coordinado por Antonella Fagetti, Plaza y Valdés / BUAP, México, pp. 11-40.

Fernández, María. 2005. "La lengua mochó: pasado, presente y futuro", *Anuario 2004*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 449-475.

Fernández, Olaya. 2015. "Levinas y la alteridad: cinco planos", *BROCAR*, vol. 39, pp. 423-443.

Figuerola, Helios. 2010. *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, Serie Monografías, 12, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida.

Florescano, Enrique. 2017. *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, Penguin Random House, México.

Furbee-Losee, Louanna. 1976. *The correct language, Tojolabal: a grammar with ethnographic notes*. Garland, Garland Studies in American Indian linguistics.

Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, México.

García, Enriqueta. 2004. *Modificaciones al sistema de clasificación climática de Köppen*, Serie Libros, número 6, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México.

Geertz, Clifford. 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Paidós.

Gibson, James. 1986. *The ecological approach to visual perception*, Lawrence Erlbaum Associates, Nueva Jersey.

Gómez, Antonio. 1996. "El *Luúmk'inal* o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los 'vivos' y los 'cabeza de piedra' en el espacio terrestre", *Anuario de Estudios Indígenas*, núm. 6, p. 53-64.

Gómez, Antonio. 2000. "El encuentro de los padres eternos: la romería a la Santísima Trinidad en Zapaluta", *Anuario de Estudios Indígenas*, VIII, pp. 243-260.

Gómez, Antonio. 2002. *El ch'ak ab'al. Del baldío a la actualidad*, Científica 7, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Gómez, Antonio, María Palazón y Mario Ruz (eds.). 1999. *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Gómez-Espinoza, José y Gerardo Gómez-González. 2006. "Saberes tradicionales agrícolas indígenas y campesinos: rescate, sistematización e incorporación a la IEAS", *Ra Ximhai*, vol. 2, núm. 1, pp. 97-126.

Gómez, José. 2010. *Adjetivos en Tojol-ab'al,* Tesis de Maestría en Lingüística Indoamericana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Gómez, José. 2016. "Los sistemas clasificatorios del tojol-ab'al en perspectiva contrastiva", en *Memorias del VII Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica, 29-31 de octubre de 2015, Universidad de Texas en Austin*, disponible en https://www.ailla.utexas.org/site/events.html.

Gómez, José. 2017. *Estructuras morfosintácticas del tojol-ab'al en perspectiva comparativa: el caso de una lengua maya mixta*, Tesis de Doctorado en Lingüística Indoamericana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

González-Abrisketa, Olatz y Susana Carro-Ripalda. 2016. "La apertura ontológica de la antropología contemporánea", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXXI, núm. 1, pp. 101-128.

González, Damián. 2014. *Llover en la Sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca*, tesis de Doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

González, María. 2008. *Agroecología: saberes campesinos y agricultura como forma de vida*, Universidad Autónoma Chapingo, Estado de México.

González, Yolotl. 2001. "Introducción", en Yolotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, CONACULTA / INAH / Plaza y Valdés, México, pp. 11-18.

Good, Catharine. 2015. "Mesoamérica vista desde la etnografía. Reflexiones críticas y propuestas", en Andrés Medina y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, Colección Etnología y Antropología Social, Serie Enlace, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 147-164.

Gossen, Gary. 1975. "Animal souls and human destiny in Chamula", *Man*, núm. 10, pp. 448-461.

Guber, Rosana. 2011. *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Guerrero, Fernando. 2013. Chante' wa xjul b'esniye': *los animales y sus señales entre los tojolabales de Saltillo, Las Margaritas, Chiapas*, tesis de Maestría, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Guerrero, Fernando. 2015. "Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos", *Revista Pueblos y Fronteras digital*, vol. 10, núm. 20, pp. 6-43.

Guerrero, Fernando, Rafael Serrano y Rafael Serrano. 2010. "Aves con atributos pronosticadores, medicinales y mágico-religiosos entre los tojolabales (tojol

winik'otik) del Ejido Saltillo, Las Margaritas, Chiapas", *El Canto del Centzontle*, vol. 1, núm. 2, pp. 190-203.

Guiteras, Calixta. 1961. *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Glencoe, Kardiner.

Guiteras, Calixta. 1986. *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Guiteras, Calixta. 2011. *Diario de Chanal, 1959*, traducción de Víctor Manuel Esponda, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas / Secretaría de Pueblos Indígenas, Tuxtla Gutiérrez.

Henare, Amiria, Martin Holbraad y Sari Wastell. 2007. "Introduction", en Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (eds.), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnografically*, Routledge, Londres, pp. 1-37.

Hermitte, Esther. 1970. "El concepto del *nahual* entre los mayas de Pinola", en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, comps., *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, traducción de Daniel Cazés, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, pp. 371-390.

Hermitte, Esther. 2004 [1970]. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Hernández, Miguel. 2013. "El *j-ilol* y el *j-ak' chamel* en los altos de Chiapas", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 229-250.

Herrera, María del Carmen. 2004. "Valores metafóricos de *po:c-tli* 'humo'en los antropónimos nahuas", en Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 95-122.

Hersch-Martínez, Paul y Lilián González. 1996. "Investigación participativa en etnobotánica. Algunos procedimientos coadyuvantes en ella", *Dimensión Antropológica*, vol. 8, núm. 8.

Hess, Lawrence. 1912. "St. Veronica Giuliani", en *The Catholic Encyclopedia*, vol. 15, Robert Appleton Company, Nueva York, consultado el 4 de abril de 2016 en la página: <http://www.newadvent.org/cathen/15363a.htm>.

Hill, Robert. 2001. *Los Kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*, traducción de María Cristina Vidal y Eddy Gaytán, Plumsock Mesoamerican Studies / Cholsamaj, Guatemala.

Hirose, Javier. 2007. "El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los Chenes, Campeche", *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 4, diciembre-mayo, pp. 1-30.

Hirose, Javier. 2015. *Suhuy Máak. Las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche*, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Campeche, Campeche.

Historia de los mexicanos por sus pinturas. 1965. En Ángel Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, sexta edición, "Sepan cuantos…", núm. 37, Editorial Porrúa, México, pp. 21-90.

Historia de México (Histoire du Mechique). 1965. Traducción de Ramón Rosales, en Ángel Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, sexta edición, "Sepan cuantos…", núm. 37, Editorial Porrúa, México, pp. 91-120.

Holland, William. 1961. “Tonalismo y nagualismo entre los indios tzotziles de Larráinzar, Chiapas, México”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. I, pp. 167-182.

Holland, William. 1963. *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, Colección de Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México.

Hopkins, Nicholas. 1967. *The Chuj Language*, tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Chicago, Illinois.

Hopkins, Nicholas. 1970. “Numeral classifiers in Tzeltal, Jacaltec, and Chuj (Mayan)”, en *Papers from the Sixth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, Chicago Linguistic Society, pp. 23-35.

Hopkins, Nicholas. 1973. “Compound place names in chuj and other mayan languages”, en Munro Edmonson (ed.), *Meaning in mayan languages. Ethnolingüistics studies*, The Hauge, Mouton, pp. 165-182.

Hopkins, Nicholas. 2012. *A dictionary of the chuj (mayan) language. As spoken in San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, Guatemala, ca. 1964-65*, Jaguar Tours, Florida.

INALI. 2011. *Norma de escritura de la lengua Tojol-ab’al*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Ciudad de México.

INEA. 1992. *Diccionario español-tojolab'al, tojolab'al-español*, Instituto Nacional para la Educación de los Adultos, SEP, Ciudad de México.

INEGI. 2015. *Encuesta intercensal*, disponible en http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/intercensal/.

Ingold, Tim. 1986. *Evolution and social life*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ingold, Tim. 2000. *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Nueva York.

Ingold, Tim. 2011. "Consideraciones de un antropólogo sobre la biología", en Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, Bogotá, pp. 99-131.

Jacorzynski, Witold. 2015. *La idea de la perspectiva en filosofía, antropología y literatura*, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Jiménez, María. 2000. *K'ak' choj. Tojolab'al – Español. Slo'il yal untik: cuentos infantiles*. Chiapas, CONECULTA.

Kaufman, Terrence. 1972. *El proto-Tzeltal-Tzotzil: Fonología comparada y diccionario reconstruido*, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Kaufman, Terrence. 1974. *Idiomas de Mesoamérica*, Editorial José de Pineda Ibarra / Ministerio de Educación, Guatemala.

Kaufman, Terrence. 1990. "Algunos rasgos estructurales de los idiomas mayences con referencia especial al k'iche'", *Lecturas sobre lingüística maya*, England y Elliot (ed.), CIRMA, Guatemala, pp. 59-114.

Kaufman, Terrence. 2017. "Aspects of the lexicón of proto-mayan and its earliest descendants", en Judith Aissen, Nora England y Roberto Zavala (eds.), *The Mayan Languages*, Routledge Language Family Series, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 62-111.

Kaufman, Terrence y John Justeson. 2003. *A preliminary mayan etymological dictionary*, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, Inc., disponible en http://www.famsi.org/.

Kirsch, Stuart. 2006. *Reverse Anthropology. Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*, Standford University Press, California.

Kohn, Eduardo. 2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement", *American Ethnologist*, vol. 34, núm. 1, pp. 3-24.

Kohn, Eduardo. 2013. *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*, University of California Press, Los Ángeles.

Kohn, Eduardo. 2015. "Anthropology of ontologies", *Annual Review of Anthropology*, vol. 44, pp. 311-327.

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

Köhler, Ulrich. 2007. "Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico" *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXX, pp. 139-152.

La Chica, María. 2015. *Narrativa de tradición oral maya-tojolabal*, tesis de Doctorado en Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

La Farge, Oliver. 1994 [1947]. *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932*, Cholsamaj / Ediciones Yaxte', Guatemala.

La Farge, Oliver y Douglas Byers. 1931. *The Year Bearer's People*, Middle American Research Series, núm. 3, The Tulane University of Lousiana, Nueva Orleans.

Lara-Martínez, Rafael y Rick McCallister. 2012. *El legado náhuat-pipil de María de Baratta*, Fundación AccesArte, San Salvador.

Laughlin, Robert. 1966. "Oficio de tinieblas: cómo el zinacanteco adivina sus sueños", en Evon Z. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*,

Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, México, pp. 396-413.

Laughlin, Robert. 1976. *Of wonders wild and new. Dreams from Zinacantan*, Smithsonian Contributions to Anthropolgy 22, Washington D. C.

Laughlin, Robert y John Haviland. 1988. *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan, with Grammatical Analysis and Historical Commentary, Volume I: Tzotzil-English*, Smithsonian Contributions to Anthropology, número 31, Washington D.C.

Law, Danny. 2013. "Mayan historical lingüistics in a new age", *Language and Linguistics Compass*, vol. 7, núm. 3, pp. 141–156.

Law, Danny. 2014. *Language contact, inherited similarity and social difference. The story of linguistic interaction in the Maya lowlands*, Current Issues in Linguistic Theory 328, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam y Filadelfia.

Law, Danny. 2017. "Lanuage mixing and genetic similarity. The case of Tojol-ab'al", *Diachronica*, vol. 34, núm. 1, pp. 40-78.

Leff, Enrique. 2011. "Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción social de la sustentabilidad", en Arturo Argueta, Eduardo Corona-Martínez y Paul Hersch (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuernavaca, pp. 379-392.

Lenkersdorf, Carlos. 1979. *Diciconario Tojol ab'al - Kastiya*, volumen 1, Nuestro Tiempo, México.

Lenkersdorf, Carlos. 1998. *San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal [san miguel ch'ib'tik. ja' jastal 'aytiki]*, edición bilingüe español-tojolabal, Siglo XXI, México.

Lenkersdorf, Carlos. 2002. *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas,* Plaza y Valdés, Ciudad de México.

Lenkersdorf, Carlos. 2004. *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, Ciudad de México.

Lenkersdorf, Carlos. 2007. "Vivir sin objetos", en Jorge Martínez y Aura Ponce (coords.), *El saber filosófico. Tópicos del saber filosófico. Volumen III*, Asociación Filosófica de México / Siglo XXI, México, pp. 67-74.

Lenkersdorf, Carlos. 2008. *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales,* Siglo XXI, México.

Lenkersdorf, Carlos. 2010. *B'omak'umal kastiya-tojol'ab'al. Diccionario español-tojolabal, idioma mayense de Chiapas*, Plaza y Valdés, tercera edición, México.

Lenkersdorf, Gudrun. 1986. "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales", en Mario Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Volumen IV, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 13-102.

Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Totemism*, Beacon, Boston.

Limón, Fernando. 2008. "La ciudadanía del pueblo chuj en México. Una dialéctica negativa de identidades", *Alteridades*, vol. 18, núm. 35, pp. 85-98.

Lomelí, Arturo. 1988. *Algunas tradiciones y costumbres del mundo tojolabal*. Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas.

López Austin, Alfredo. 1967. "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, pp. 87-117.

López Austin, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, tercera edición, dos volúmenes, Serie Antropológica 39, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

López Austin, Alfredo. 1998. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, cuarta edición, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

López Austin, Alfredo. 2001. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Féliz Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica / CONACULTA, México, pp. 47-65.

López Austin, Alfredo. 2004."La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana", *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 69, pp. 20-29.

López Austin, Alfredo. 2012. *Cosmovisión y pensamiento indígena*, Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

López Austin, Alfredo. 2013. "La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)", en Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 31-91.

López Austin, Alfredo. 2015a. "La tradición mesoamericana. Entre la unidad y la diversidad", en Andrés Medina y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la*

antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 43-51.

López Austin, Alfredo. 2015b. "Sobre el concepto de cosmovisión", en Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones polémicas y etnografías*, Sección de obras de Historia, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 17-51.

López Austin, Alfredo. 2016a. "La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Primera parte", *Arqueología Mexicana*, Edición Especial 68.

López Austin, Alfredo. 2016b. "La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Tercera parte", *Arqueología Mexicana*, Edición Especial 70.

Maldonado, Manuel. 1940. "Estudios etnobiológicos. I. Definición, relaciones y métodos de la etnobiología", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. IV, núm. 3, pp. 195-202.

Margalef, Ramón. 1989. *Ecología*, Omega, Barcelona.

Martínez, Alma. 2017. *Un largo proceso de despoblamiento. La desaparición de los pueblos coxoh (Aquespala, Coapa, Coneta y Escuintenango), en la Provincia de Chiapa. Siglos XVII – XIX*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Martínez, Roberto. 2006. "El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones", *Anales de Antropología*, vol. 40, núm. II, pp. 117-151.

Martínez, Roberto. 2007. "Las entidades anímicas en el pensamiento maya", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXX, pp. 153-174.

Maturana, Humberto y Francisco Varela. 2003. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Editorial Universitaria / Lumen, Buenos Aires.

Médicos Descalzos. 2007. *Xib'rikil. Consecuencias de un susto para la salud*, Asociación Médicos Descalzos, Documento de trabajo no. 1, Programa de Salud Mental Médicos Descalzos, Chinique - El Quiché – Guatemala.

Medina, Andrés. 2000. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Medina, Andrés. 2015. "La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma", en Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 52-120.

Medina, Andrés y Mechthild Rutsch. 2015. "Prólogo", en Andrés Medina y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 9-39.

Metzger, Duane y Gerald Williams. 1970. "Medicina tenejapaneca", en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, comps., *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, traducción de Daniel Cazes, pp. 391-441.

Millán, Saúl. 2007. "Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta", *Trabajo de Campo*, núm. 92, pp. 98-101.

MINEDUC. 2001. *Historia y memorias de la comunidad étnica chuj*, volumen II, versión escolar, Eleuterio Cahuec del Valle (ed.), Universidad Rafael Landívar / UNICEF / FODIGUA, Guatemala.

Morales, Manuel. 2010. "Hombre y medio ambiente en el pensamiento prehispánico", en Patricia Fournier y Fernando López (coords.), *Patrimonio, identidad y complejidad social. Enfoques interdisciplinarios*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 71-80.

Morayta, Miguel y Adriana Saldaña. 2013. "Los rezanderos de Ocotepec: negociadores de lo sagrado en un escenario conurbado", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV. Pueblos nahuas y otomíes*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 165-202.

Muchavisoy, Jamioy y José Narciso. 1997. "Los saberes indígenas son patrimonio de la humanidad", Nómadas, 7, septiembre, Universidad Central, Bogotá, pp. 64-72.

Muniz, Patricia, Alyson Luiz, Reinaldo Farias, Francisco Bezerra y Ulysses Albuquerque. 2014. "Use of visual stimuli in ethnobiological research", en Ulysses Albuquerque, Luiz Fernandes, Reinaldo Farias y Romulo Nóbrega (eds.), *Methods and techniques in ethnobiology and ethnoecology*, Huaman Press, Nueva York, pp. 87-98.

Muñoz, Jesús. 1973. *Estudio etnolingüístico de una comunidad tojolabal*, escrito mimeografiado, México.

Nash, June. 1970. *In the eyes of the ancestors. Belief and behavior in a mayan community*, The City University of New York, Waveland Press, Illinois.

Navarrete, Carlos. 2008. “El origen de la sal en la tradición oral de San Mateo Ixtatán y la peregrinación de los zapalutas”, separata de la revista *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo LXXXIII, pp. 147-172.

Neurath, Johannes. 2002. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, Serie Estudios Monográficos, CONACULTA / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, México.

Neurath, Johannes. 2011. “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas”, en Laura Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 21-42.

Page, Jaime. 2002. *Curandería tzotzil y proceso de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Page, Jaime. 2007. “Vivir en el miedo. La noción de lab en Oxchuc, Chiapas”, *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 4, diciembre-mayo, pp. 1-56.

Page, Jaime. 2011. *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*, primera edición digital, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México, San Cristóbal de Las Casas.

Pastrana, Miguel. 2014. “La idea de *tetzahuitl* en la historiografía novohispana. De la tradición náhuatl a la Ilustración. Comentarios preliminares”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 47, pp. 237-252.

Paulo, Alfredo. 2013. “El camino del '*árbol*' en las faldas del Popocatépetl”, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV. Pueblos nahuas y otomíes*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 135-164.

Piedrasanta, Ruth. 2009. *Los Chuj: unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala, Armar Editores.

Piedrasanta, Ruth. 2015. “De la emergencia a la complejidad: frontera noroeste de Guatemala y el sur de México del siglo XIX al XXI”, Ponencia presentada en el *Encuentro Pueblos y Fronteras. México-Guatemala, frontera compartida*, el 21 de mayo de 2015 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Pinto, Astrid y Martín de la Cruz. 2004. “Comunidad diferenciada. Linchamiento por brujería e imaginarios políticos en un pueblo tojolabal”, *Liminar*, vol. 2, núm. 1, pp. 94-113.

Pitarch, Pedro. 1996. *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Pitrou, Perig. 2011a. “La noción de vida en Mesoamérica. Introducción”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, Ediciones Especiales, 65, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 9-39.

Pitrou, Perig. 2011b. “El papel de ‘aquel que hace vivir’ en las prácticas sacrificiales de la Sierra mixe de Oaxaca”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, Ediciones Especiales, 65, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad

Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 119-154.

Pitrou, Perig. 2014. "Life as process of makin in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a 'general pragmatics' of life", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 21, núm. 1, pp. 1-20.

Pitt-Rivers, Julian. 1971. "Thomas Gage parmi les naguales: conceptions européenne et maya de la sorcellerie", en *L'homme*, tomo II, École Pratique des Hautes Etudes-Sorbonne, París, pp. 5-31.

Portal, María. 1996. "El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea", *Inventario Antropológico*, vol. 2, anuario de la revista *Alteridades*, pp. 59-83.

Posey, Darrell. 1986. "Etnobiologia: teoría e práctica", en B. G. Ribeiro (ed.), *Suma Etnológica Brasileira, vol. 1. Etnobiologia*, Editora Vozes / FINEP, Petrópolis, pp. 15-25.

PROIMMSE. 2002. *Historia y vida de nuestros pueblos*, vol. I, Tradición oral y narrativa indígenas, 3. México, PROIMMSE, UNAM.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas. 1962. *Chan Kom. A maya village*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Reina, Rubén. 1973. *La ley de los santos. Un pueblo pokomam su cultura de comunidad*, Editorial "José de Pineda Ibarra", Guatemala.

Reina, Ruben y John Monaghan. 1981. "The ways of the maya: salt production in Sacapulas, Guatemala", *Expedition*, vol. 23, núm. 3, pp. 13-33.

Relatos tojolabales. 1998. *Tantik lo'il Tojolab'al*. Lenguas de México 21, CONACULTA, Ciudad de México.

Robertson, John. 1977. “A proposed revision in Mayan Subgrouping”, *International Journal of American Linguistics*, vol. 43, núm. 2, pp. 105-120.

Rodríguez, Gregorio, Javier Gil y Eduardo García. 1996. *Metodología de la investigación cualitativa*, Málaga, Ediciones Aljibe.

Romero, Iván. 2013. “El alma escindida. El *tónali* y el *náhuali* para los nahua de la sierra de Zongolica”, en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV. Pueblos nahuas y otomíes*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 115-133.

Romero, Laura (coord.). 2011. *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Rosales, Cecilio. 2007. “Aproximación a la noción de persona en mam”, *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 4, diciembre-mayo, pp. 1-35.

Ruiz, José y María Ispizúa. 1989. *La descodificación de la vida cotidiana*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Ruz, Mario. 1983a. “En torno a los orígenes”, en Mario Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Volumen I, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 23-60.

Ruz, Mario. 1983b. *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Volumen II, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Ruz, Mario. 1993. “Los Tojolabales”, en Víctor Esponda, comp., *La población indígena de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas / Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, pp. 293-310.

Ruz, Mario. 2010. “Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica maya”, en Aurore Monod, Alain Breton y Mario Ruz (ed.), *Figuras mayas de la diversidad*, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 209-224.

Sánchez, Miguel. 2000. *Los tzotziles-tzeltales y su relación con la fauna silvestre*, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez.

Sánchez, Miguel, María de la Flor Gómez, Carmelino Méndez y María Gómez. 2011. *Tsome sat k’umal tojol-ab’al. Vocabulario de la lengua tojol-ab’al*, Colección Universitaria Intercultural, UNICH, San Cristóbal de Las Casas.

Sánchez, Oscar. 2007. “Cuerpo, *ch’ulel* y *lab*. Elementos de la configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas”, *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 4, diciembre-mayo.

Sánchez, Oscar. 2010. “Los avatares chamánicos. Técnicas de pulsación y diagnóstico de las enfermedades tzeltales”, en Antonella Fagetti, coord., *Iniciaciones, trances, sueños… Investigaciones sobre el chamanismo en México*, BUAP y Plaza y Valdés, Ciudad de México, pp. 283-308.

Sánchez, Oscar. 2013. *Winiketik ajch’alotik, ansetik lumutik: hombres de lodo, mujeres de tierra. Elementos de configuración de la persona Tseltal de Yajalón*, tesis de doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Santos-Fita, Dídac, Arturo Argueta, Mario Astorga-Domínguez y Miroslava Quiñonez-Martínez. 2012. "La etnozoología en México: la producción bibliográfica del siglo XXI (2000-2011)", *Etnobiología*, vol. 10, núm. 1, pp. 41-51.

Schumann, Otto. 1968. "El tuzanteco y su posición dentro de la familia maya", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, vol. 1, Núm. 9, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 139-148.

Schumann, Otto. 1970. "La posición del tojolabal en la familia maya", *Boletín informativo. Escritura Maya*, año 4, núm. 2 (II), Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 4-9.

Schumann, Otto. 1983. "La relación lingüística chuj-tojolabal", en Mario Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, volumen I, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 129-169.

Schumann, Otto. 1990. *Aproximación a las lenguas mayas*, México, INAH, Seminario Permanente de Estudios México-Guatemala, Dirección General, Cuaderno de Trabajo 6.

Schumann, Otto. 1993. "Las lenguas mayas actuales, ubicación y procesos que las afectan", *Sociedad Española de Estudios Mayas*, núm. 2, pp. 457-466.

Schumann, Otto. 1994. "La madre del agua", en Joaquín Marco (coord.), *Actas del XXIX congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Barcelona, 15-19 de junio de 1992*, vol. 1, págs. 245-250.

Serrano, Rafael, Fernando Guerrero y Rafael Serrano. 2011. "Animales medicinales y agoreros entre tzotziles y tojolabales", *Estudios Mesoamericanos*, nueva época, vol. XI, julio-diciembre, pp. 29-42.

Shaw, Mary. 1972. *Según nuestros antepasados… textos folklóricos de Guatemala y Honduras*, Instituto Lingüístico de Verano en Centro América, Guatemala.

Siegel, Morris y Francis Grollig. 1996. *Konob' samiel yet peyxa. San Miguel Acatán, 1938-1959. Las observaciones de dos antropólogos norteamericanos*, Ediciones Yax Te', Guatemala.

Sotelo, Laura y Michela Craveri. 2013. "La adivinación y las semillas: modelos míticos en el universo *k'iche'*", en Mercedes De la Garza y María del Carmen Valverde (eds.), *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 169-214.

Straffi, Enrico. 2013. "Interpretaciones mayas de los sitios arqueológicos: un análisis", en Heriberto Cairo, Almudena Cabezas, Tomás Mallo, Esther del Campo y José Carpio (eds.), *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, noviembre 2012, Trama Editorial, CEEIB, Madrid, pp. 252-271.

Stresser-Péan, Guy. 2008. "Montañas calcáreas y fuentes vauclusianas en la religión de los huastecos de la región de Tampico", en Guilhem Olivier (ed.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 76-79.

Tarrés, María. 2001. "Prólogo", en María Luisa Tarrés (coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, El Colegio de México / Porrúa, México, pp. 9-34.

Taylor, Steven y Robert Bogdan. 1984. *Introduction to Quialitative Research Methods*, John Wiley & Sons, Nueva York.

Tedlock, Barbara. 1981. "Quiché maya dream interpretation", *Ethos*, vol. 9, núm. 4, Dreams, pp. 313-330.

Tedlock, Barbara. 1992. *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico, Nuevo México.

Tejada, Mario. 2002. *Historia social del norte de Huehuetenango*, Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala, Guatemala.

Todorov, Tzvetan. 2003. *La conquista de América. El problema del otro*, tercera edición, Siglo XXI, México.

Tola, Florencia. 2016. "El 'giro ontológico' y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco", *Apuntes de Investigación del CECYP*, vol. 27, pp. 128-139.

Toledo, Víctor. 2002. "Ethnoecology: a conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature", en John Stepp, Felice Wyndham y Rebecca Zarger (eds.), *Ethnobiology and Biocultural Diversity. Proceedings of the Seventh International Congress of Ethnobiology*, International Society of Ethnobiology, Georgia, pp. 511-522.

Trejo, Leopoldo. 2007. "Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana", *Trabajo de Campo*, núm. 92, pp. 102-107.

Trejo, Leopoldo (coord.), Mauricio González, Carlos Heiras, Israel Lazcarro y Sylvia Sosa. 2013. "Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV. Pueblos nahuas y otomíes*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 203-273.

Valbuena, Manuel. 1826. *Diccionario universal latino-español*, quinta edición, Imprenta Real, Madrid.

Vansina, Jan. 1968. *La tradición oral*, traducción de Miguel María Llongeras, segunda edición, Editorial Labor, Barcelona.

Vela, Fortino. 2001. "Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa", en María Luisa Tarrés, coord., *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México, El Colegio de México, pp. 63-96.

Viqueira, Juan Pedro. En prensa. *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520-1720)*, COLMEX, México.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the enemy point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, University of Chicago Press, Chicago.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological deixis and amerindian perspectivism: a view from Amazonia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 4, pp. 469-488.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Documento no. 39, IWGIA, Copenaghue.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz Editores, Buenos Aires.

Vivó, Jorge. 1942. "Geografía lingüística y política prehispánica de Chiapas y secuencia histórica de sus pobladores", *Revista Geográfica del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, s/n, México.

Waddington, C. H. 1976. “Las ideas básicas de la biología”, en C. H. Waddington y otros, *Hacia una biología teórica*, traducción de Mariano Franco, Alianza Editorial, Madrid, pp. 17-53.

Zamora, Alonso. 2015. *La antropología del tiempo ritual en la ritualidad maya clásica y contemporánea*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Zavala, Roberto. 2010. “El estado de la lingüística en Chiapas y Guatemala”, en Gabriel Ascencio, ed., *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas*, Red Centroamericana de Antropología / UNICHACH / UNAM / UNICH, México, pp. 149-183.

Zent, Egleé. 2013. “Jotï Ecogony, Venezuelan Amazon”, *Environ. Res. Lett.*, núm. 8, pp. 1-15.

APÉNDICE

TEXTOS EN TOJOL-AB'AL Y ESPAÑOL

INTRODUCCIÓN A LOS TEXTOS

Los textos que se presentan a continuación forman parte del corpus de entrevistas llevadas a cabo durante varias temporadas de campo en comunidades tojolabales de los municipios de Las Margaritas y Altamirano, Chiapas.[1] Estas fueron hechas a personas que ostentan localmente el reconocimiento de guardar la memoria de sus antepasados, de conocer ampliamente las tradiciones tojolabales, y de ser especialistas en los temas que aborda esta investigación, debido a sus experiencias de vida.

Las entrevistas fueron realizadas en tojol-ab'al con la ayuda de hablantes nativos de las diferentes comunidades de estudio, con quienes se trabajó previamente para reconocer los temas de estudio, elaborar guiones apropiados y tomar acuerdos para proceder de forma conveniente en su ejecución. María Bertha Sántiz Pérez, originaria de la comunidad de Rosario Bawitz y profesora de la UNICH, apoyó en las entrevistas hechas en su comunidad y en Saltillo. María Rosalinda Vázquez Hernández, de Saltillo; María Selena Hernández Gómez, de Puerto Rico, y Rosemberg Blanco Álvarez Luna, de 20 de Noviembre,las realizaron, con ayuda de Luis Pablo Cruz Gómez (quien no es hablante nativo del tojol-ab'al), en sus comunidades y, además, en Carmen Rusia, Altamirano. Todos ellos, licenciados en Lengua y Cultura por la UNICH, realizaron una transcripción y traducción al español de todas las entrevistas.

A partir de este trabajo, se hizo una selección de los textos que ofrecían los datos más relevantes y amplios respecto a los temas de estudio, ya que el corpus total de entrevistas resultó demasiado amplio para incluirlo de manera completa en este trabajo. Esta selección

[1] Los pormenores del trabajo de campo, la elaboración de las entrevistas y su registro, pueden consultarse en el apartado del **Método** de este manuscrito (ver página 18).

fue personal y se hizo con base en el tipo, abundancia y especificidad de la información que contenía cada una de las entrevistas. Una vez hecha la selección, se realizó una edición de cada una de ellas, de forma que se suprimieron algunos pasajes que no contenían información acerca de los temas de estudio o que se desviaban de los mismos, con el fin de condensar los textos lo más posible. Este paso, aunque tuvo la fortuna de evitar presentar textos demasiado largos, generó la desventaja de tener cortes importantes en el desarrollo natural de la conversación, lo cual es marcado en los textos con un guion.

Los textos obtenidos fueron revisados posteriormente por Hugo Héctor Vázquez López, originario de la comunidad de Bajucú, en Las Margaritas, licenciado en Lengua y Cultura por la UNICH, y estudiante de la maestría en Lingüística Indoamericana del CIESAS. Él corrigió y depuró las transcripciones en tojol-ab'al. En colaboración con él, se revisaron puntual y minuciosamente las traducciones al español.[2] Sin embargo, es preciso señalar que las decisiones finales acerca de la traducción de cada una de las frases contenidas en los textos fueron tomadas exclusivamente por mí.

Los criterios utilizados respecto a la transcripción de la lengua tojol-ab'al se apegaron a aquellos explicitados en la "Norma de escritura de la lengua Tojol-ab'al", publicada por el INALI en 2011.

Criterios de traducción

En correspondencia con los objetivos de la investigación, se optó por manejar traducciones del tojol-ab'al al español con un grado elevado de literalidad, debido a que se buscaba

[2] De igual forma, Alejandro Curiel Ramírez del Prado revisó algunas de las oraciones que tenían mayor complejidad para ser traducidas al español.

comprender el uso de ciertos conceptos en los propios términos en que son utilizados por los hablantes. Sin embargo, no siempre fue posible establecer criterios traductológicos totalmente uniformes e inequívocos, ya que en ocasiones el español quedaba sumamente violentado, en especial respecto al orden de las palabras, que en tojol-ab'al es generalmente Verbo Objeto Sujeto y en español Sujeto Verbo Objeto. No obstante, a continuación se presentan algunos criterios que se tomaron en cuenta de manera regular.

1. *Palabras que no se tradujeron*

Se evitó traducir las palabras que eran el objeto de estudio, con el fin de facilitar la discusión de los términos y el uso que se les da en el discurso. Esto permitió acercarse a los diferentes conceptos analizados de una forma más apropiada, en lugar de escoger alguna de las traducciones ya propuestas con anterioridad en otros trabajos. De esta manera, el lector encontrará, a partir de sus propios criterios y de la diversidad de contextos en que aparecen estas palabras, la traducción que considere más pertinente.

Las palabras que no se tradujeron tienen que ver con las entidades anímicas, entes no humanos, fenómenos atmosféricos, poderes especiales y nombres de organismos. Entre ellas destacan: *altsil*, *k'ujol*, *wayjelal*, *jakel*, *chawuk*, *k'intum*, *icham*, *ik'*, *chakaxib'*, *b'itus*, *tsantsewal* o *sansewal*.

2. *Diminutivos y reverenciales*

A lo largo de los textos, se presentan en reiteradas ocasiones palabras que dan cuenta de diminutivos. Una de las maneras de codificar este tipo de palabras es a partir del diminutivo léxico *yal*, por ejemplo, en ***yal*** *chakal chan*, que se tradujo como "pajarita roja", se utilizó el

diminutivo en español (T2: 196)[3]. Por su parte, la forma reverencial *ala* se utiliza para expresar cariño y se tradujo como "querida/o", por ejemplo en *ja **ala** jokoxi'*, "la **querida** jokox [hormiga]" (T2: 42). Otro ejemplo, esta vez poseído, es *ja **yala** ts'uji'*, "su **querido** tecomate" (T2: 91).

3. Clasificadores nominales

En la lengua tojol-ab'al existe un sistema emergente de clasificadores nominales que son usados para propósitos diversos,[4] entre los que se encuentran denotar el sexo del referente, expresarse de forma peyorativa acerca de alguien, o presentarse de manera típica en el habla infantil. Los clasificadores nominales del tojol-ab'al no se pueden traducir literalmente al español porque no existe esa categoría en esta lengua. Además, hay que resaltar que la forma de uso de estos clasificadores varía de comunidad a comunidad, por lo que es muy complicado establecer un criterio de traducción homogéneo respecto a esta clase de palabras. Debido a esto, el contexto en el que aparecen es central para decidir la forma en que se incluyen en una traducción al español. El sistema de clasificadores nominales del tojol-ab'al se compone de sólo dos elementos, *men* para referentes femeninos, y *tan* para masculinos. En el caso en que los clasificadores nominales son usados sólo para mostrar el sexo femenino o masculino del referente, sin hacerlo de forma peyorativa, se tiene el ejemplo *ja **men**tik yal*

[3] Cabe recordar que las referencias a partes específicas de los textos, como se mencionó en el apartado del **Método**, corresponden a la siguiente clave: T = Texto; el número del texto al que pertenece la cita; y el número de la oración de dicho texto. Por ejemplo, la clave "T2: 196" corresponde al Texto 2, oración 196.

[4] Véase el trabajo de José Gómez (2016), "Los sistemas clasificatorios del tojol-ab'al en perspectiva contrastiva".

chakal chan iti', jel x-ajyi b'a ***tan****tik k'i'ix* (T2: 192), en donde el clasificador *men* indica que el referente, en este caso *yal chakal chan*, es femenino, por lo que *ja mentik yal chakal chan iti'* se tradujo como "las pajaritas rojas esas"; de igual forma, el clasificador *tan* señala que el referente *k'i'ix* es masculino, y la frase *jel x-ajyi b'a tantik k'i'ix* se tradujo como "se ponen mucho en los espinos". No existe en este ejemplo una forma despectiva de dirigirse a las pajaritas rojas ni a los espinos. Sabemos eso por el contexto en que está inserta la frase, ya que en las líneas subsecuentes (T2: 193-204), se aclara que dichas aves son el *altsil* del rayo y no es bueno hacerles daño.

En cambio, cuando estos clasificadores se emplean para hablar de manera denigrante e incluso ofensiva, se tienen casos como ***tan*** *ilk'ujul winikb'i ja jawi'* (T2: 129), que se tradujo como "dizque ese es un maldito hombre envidioso". Sabemos que se habla peyorativamente gracias al contexto, ya que en las líneas anteriores (T2: 122-126) se dice que la persona es un hombre-viento que llega a dañar las milpas de la gente por envidia, lo cual es muy mal visto entre los tojolabales. Así, este uso de los clasificadores puede ser pasado al español mediante el empleo de adjetivos como "maldito" o incluso "pinche", éste último usado por los hablantes cuando se expresan en español. En otras ocasiones, el clasificador no se utiliza de una forma tan despectiva, sino un tanto displicente, indiferente o distante, por ejemplo en *ja'b'i sche'um ja chawuk ja* ***men*** *jakantil****,*** *ja* ***men*** *arko iris wa xkalatiki'* (T2: 133), que se tradujo como "dizque es su esposa del chawuk la fulana jakantil, la fulana arcoíris que le decimos". Como se puede ver, las funciones de los clasificadores nominales son varias y difieren de un lugar a otro, por lo que la traducción de estos elementos no es sencilla.

4. El enclítico de reporte y el verbo de cita

El enclítico de reporte *b'i* es usado en tojol-ab'al para indicar que lo dicho por el hablante no le consta, sino que la información proviene de otra persona, por lo que su función es justamente sólo reportarla.[5] Debido a que el reportativo no existe en español, se optó por usar "dizque" para dar cuenta de su presencia en la traducción al español, pero es de suma importancia aclarar que el término "dizque" de ninguna manera implica para los tojolabales las nociones de duda, mentira o falsedad con las que regularmente es asociado entre los hablantes de español. Así, se tiene el ejemplo, *Permin Vaske**b'i** ja sb'i'il ja stati'*, "Dizque Fermín Vásquez era el nombre de su padre" (T2: 51). En otros casos, la forma de evidenciar el origen de la información se da a través del uso de un verbo de cita que aparece frecuentemente en las conversaciones, dicho verbo es *chi'*, aunque en algunas variantes puede aparecer como *chij*. Es el caso de *mixa xyalawe' oj sts'is-e, x**chij***, "ya no dicen que van a costurar, dice" (T1: 187). Este verbo se tradujo por "dice", separado por una coma.

5. Préstamos del español

Los tojolabales usan diferentes préstamos del español que están acoplados en mayor o menor medida a la gramática de su lengua. En algunos casos, es evidente que su empleo no difiere demasiado del que existe en el español, por ejemplo en *wa sk'ana **permiso antes***, "pide permiso antes" (T2: 29). A veces aparecen abreviados o un poco modificados, como ***pe daya***, "pero de ahí" (T2: 51). Sin embargo, en otros casos, aunque resulta claro que la palabra proviene del español, el uso y significado que le dan en tojol-ab'al difiere un tanto del español o, incluso, es completamente distinto, como en *aljitob'i yab' ja ye'n ke oj yi' kan ja s**bara***', "dizque le dijeron que le quede su **vara**" (T2: 48), ejemplo en el que la palabra "vara" del

[5] Véase el trabajo de Alejandro Curiel (2016), *Estructura narrativa y evidencialidad en tojolabal*.

español no se refiere exactamente a un palo o rama, sino representa más bien un don, poder o suerte especial. Pero debido a que analizar esta situación en cada uno de los préstamos del español que aparecen en los textos es una tarea que rebasa los objetivos del presente trabajo, se decidió no marcar o señalar de alguna forma particular estos préstamos en la traducción al español.

Presentación de los textos

El objetivo principal de presentar al lector los textos en tojol-ab'al y español es justamente que el interesado pueda seguir las dos versiones de la mano, es decir, que pueda advertir cómo son utilizados los conceptos clave de la investigación por los mismos hablantes de tojol-ab'al, así como cuáles son los contextos en los que se presentaron en las diferentes entrevistas y conversaciones. De esta manera, se optó por mostrar cada texto a dos columnas, de modo que en la primera se encuentra el texto en lengua tojol-ab'al y en la segunda la traducción correspondiente al español. Con el fin de ubicar con mayor facilidad las partes equivalentes en una lengua y otra, se decidió separar y enumerar cada una de las oraciones, lo cual fue más práctico al momento de citar porciones específicas de los textos.

Los textos se encuentran ordenados y enumerados de acuerdo con la fecha en la que se registraron las entrevistas correspondientes, comenzando por el más antiguo. Se incluyen los nombres de las personas que hicieron las entrevistas, los cuales, si es el caso, fueron marcados en los textos con la inicial de su nombre cada vez que participan en la conversación. En seguida, se indica una breve descripción del contexto en el que se llevó a cabo la entrevista, el lugar en el que fue hecha, si estaban presentes otras personas, y otros datos que pudieran ser de interés. Además, se menciona el equipo con el cual fue grabado el audio, el formato de almacenamiento de la información, así como los encargados de la transcripción

y traducción de cada uno de los textos. Finalmente, se presentan los textos a dos columnas, en los que se insertan llamados de notas al pie para explicar con mayor detalle el uso de ciertas palabras o frases.

Es necesario explicar algo más sobre los textos. Los textos 1 y 2 corresponden, respectivamente, a una entrevista conversacional seleccionada de varios encuentros repetidos con los colaboradores. Los textos 3 al 9 son un tanto diferentes, ya que incluyen siete entrevistas hechas a distintas personas de varias comunidades, con las que no se dieron encuentros a profundidad posteriormente. Corresponden a entrevistas semiestructuradas que se aplicaron de manera mucho más puntual, por lo que las respuestas y las conversaciones respectivas son más concisas que las de los textos 1 y 2, aunque muy esclarecedoras respecto a su contenido. Algunos de estos textos son muy cortos, pero se incluyeron debido a la información que aportan.

TEXTO 1

ENTREVISTA A MARCELINO SÁNTIZ GÓMEZ (†)

Lugar: Rosario Bawitz, Las Margaritas, Chiapas.

Fecha: 8 de septiembre de 2014.

Entrevistadora: María Bertha Sántiz Pérez.

Contexto: La entrevista fue realizada en la casa de don Marcelino Sántiz Gómez. En la conversación, el entrevistado recrea el encuentro y la plática que mantuvo con un hombre-rayo, de quien no quizo dar su identidad por motivos de seguridad. Además, don Marcelino cuenta su versión de mitos importantes de la tradición oral tojolabal, como los del origen del maíz y el origen del mono. Cuando don Marcelino aclara algún aspecto a la entrevistadora, éste se pone entre corchetes. Se marca con una M cuando quien habla es don Marcelino, y con una CH cuando es el hombre-rayo (*chawuk*).

Equipo y almacenamiento: La entrevista se registró mediante una grabadora de audio digital marca Sony, modelo ICD-UX560/B. El archivo se almacenó en formato mp3.

Transcripción: María Bertha Sántiz Pérez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

Traducción: María Bertha Sántiz Pérez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

1	M: Ayb'i, ayb'i, pero jawi' es plan destino. Ay yuj ja me'y ki'…	M: Dizque sí hay, dizque sí hay, pero ese es plan destino. Hay, porque no…
2	M: Ay porke ja b'a kristyano jumasa', najka ay porke ke'na, lakaltik ja ch'ab'an lo'ili', pes yal kab' slo'il jun hermano, pero serio, serio,	M: Hay, porque para la gente todo hay, porque soy yo, digamos secretamente, pues un hermano me dijo su cuento, pero en serio,

	ya’ ochkon sonso’il ja ke’ni’, mi xjna’a jas oj kut ja kalaji’.	en serio, me dijo sonso, porque no sé que voy a hacer con mi milpa.
3	CH: ¿Jas xchij, jas xchij kala ijts’ina, ay ma, ayxama t’unuk ja iximi’?	CH: ¿Qué dice, qué dice mi querido hermanito, habrá ya un poco de maíz?
4	M: [Pes yujni wa xcho sna’ ye’n jastal aya].	M: [Pues él mismo sabe que tiene un don].
5	M: Ja’… me’y b’ankila, kulanon b’a Pila ke’ni’. Me’yuk, me’yuk, ch’ak juntiro iximi’. Me’yka iximi’, kun gana wa’ntikon smanjel ja ke’ntikoni’. Mi ajyi ja iximi’.	M: Es… no hay hermano, estoy sentado en la pila. No hay, no hay, se acabó todo el maíz. No hay maíz, estamos comprando con ganas nosotros. No hubo maíz.
6	CH: ¿Jas yuj b’a, yuj ma mixa ko’ t’unka wala alaj?	CH: ¿Por qué, pues, en serio ya no dio un poco tu querida milpa?
7	M: Pes ja alaji’ wa xko’i.	M: Pues la milpa sí da.
8	CH: Mixaje seguro’uk kijts’in, porke splantaxa jnal awi’oj. We’n sapatoxa, w’en pantalon ja awi’ojtak.	CH: Ya no es muy seguro mi hermanito,[6] porque ya te pareces a los ladinos. Tú ya andas en zapato, tú ya tienes pantalón, pues.
9	M: Wajumon Tusta (Tuxtla), b’a’ oj ata’a b’ankila!, es ke ti’ wa xle’xi jan modo kwando wa la’eltik jan b’a chonab’i’.	M: Iba a *Tuxtla*, ¡vas tú a creer hermano!, es que ahí se busca el modo cuando salimos a la ciudad.

[6] En la mayoría de los casos, se tradujo *ijts’in* como “hermanito” para conservar la fluidéz del texto, aunque no se presenta en este ejemplo alguna marca de diminutivo. *Ijts’in* equivale a “hermano menor”, en contraposición a *b’ankil*, que es el hermano mayor. Este juego de conceptos “mayor/menor” ocupa un lugar trascendental en la vida de los tojolabales.

10	M: K'ixwela jb'ajtik, ¿me'y t'ajelxta kala oktik?, jb'i'iltik yuj ja tantik jnaltak. Ja' ti' jakela, pero wa lak'otyon ja jnaji', wa xch'ak sopxuk kan ja iti', ja' wa xlapxi kan ja b'a lo'ch'i'anxa juntiro'i.	M: Causamos vergüenza, ¿¡no pata rajada nos nombran los ladinos,[7] pues!? Por eso traigo esto, pero cuando llego a mi casa me quito todo esto, me dejo puesto lo que ya está muy roto.
11	CH: Este… a pe ¿wa'ni xko' t'usan wawalaj-a?	CH: Este… Ah, pero ¿si queda un poco tu milpa?
12	M: A' wa'n, xkutaj.	M: Ah sí, le dije.
13	CH: ¿Jas yuj ja wa xawala me'yuk ja iximi'?	CH: ¿Por qué dices que no hay maíz?
14	M: Pes yuj me'ytak.	M: Pues porque no hay, pues.
15	CH: ¿B'a' wa xwaja?	CH: ¿A dónde va?
16	M: Pes ja'ni jel wa x-ek' ja ik'i'. Ja jujnab'e' nada jas ya' kan ki'tikon ja kalajtikon ja ik'i', ¡por Dyos!, pero mi ab'aluk, tal bes awab' yab'al ja we'ni, nada jas ya' kani.	M: Pues es que el ik' pasó mucho. El año pasado, nada nos dejó el ik' en nuestra milpa, ¡por Dios!, pero no es mentira, tal vez tú lo escuchaste, nada dejó.
17	M: I' ja jmodo ke'ntikoni', pes junta temporada wa xts'unutikon ja iximi'.	M: Y nuestro modo es que, pues sembramos el maíz en una temporada.
18	M: Wa xka'tikon och b'a jebrero, i' marso ja yawenil kujtikon ja ke'ntikon jawi'.	M: Nosotros lo sembramos en febrero, y en marzo eso lo resembramos.

[7] Se refiere a la frase discriminatoria con la que los ladinos se refieren a los indígenas en buena parte del país: "indio pata rajada". Es interesante que se incluyó un reverencial al hablar del pie, *t'ajelxta kala oktik*, que significa literalmente "rajado nuestro querido pie", pero no se incluyó en la traducción debido a que el español resulta un tanto violentado.

19	M: Antoj, kasini k'ub'anxani wa xk'i' jan ja ixima, juntani wa xch'ak jaka, i' kwando wa xjak ja ik'i' yuj junta wa xya' yi', man jwera wa xya' eluk ja ji'i'.	M: Entonces, casi vienen creciendo juntos los maíces, vienen juntos, y cuando viene el ik', de inmediato se los lleva, hasta afuera saca el jilote.
20	M: I' wa x-ek'i, mito xk'anb'i, mito ay niwak ji', yal te'b'akalto ma yal po'ojto. Ja'ch' ek' ja jujnab'e'.	M: Y pasa, no se ha hecho maduro, todavía no hay jilotes grandes, son jilotillos o pura hojita. Asi sucedió el año pasado.
21	CH: ¿Pe b'a'xa wa xjak ja ik'i'?	CH: ¿Pero de dónde viene el ik'?
22	CH: ¿Mi' ma x-awilawex wa xjaka?	CH: ¿No ven de dónde viene?
23	M: Pes ti' wa xjak ek' yoj k'ul, yoj jk'ul kon wa xjaki', wa syama jol ja alaj-a.	M: Pues viene de entre el monte, de entre el monte viene,[8] entonces acaba la milpa.
24	CH: ¿Jasxa mi x-awa' yi'?	CH: ¿Y por qué no le das?
25	M: ¿Jas juk'a oj ka' yi' sok b'ankila? Baya ke'ni', kechanxani ja' jmoj ja tan chitam-a. Weno wa la'a'tijiyon pwes, pero sok ja sk'eljel ja jawi' mi jas xb'ob' kujtik.	M: ¿Con qué le voy a dar hermano? Vaya yo, ya solo es mi compañero el cerdo.[9] Bueno, sí trabajo, pues, pero al ver eso, no podemos hacer nada.
26	CH: ¿Mi jas oj b'ob'uk awuj?	CH: ¿No puedes hacer nada?
27	M: Miyuk.	M: No.
28	CH: ¿Pe atujk'aneli' oj awa' yi'?	CH: ¿Pero un tiro (de pistola) sí le vas a dar?

[8] Se indica que la dirección del *ik'* es "de allá arriba hacia aquí abajo".

[9] En esta frase, don Marcelino se compara con el cerdo en el sentido de que desconoce qué es lo que se debe hacer en un caso de este tipo. Es decir, aduce a una falta de conocimiento. En español podría equipararse a decir que alguien es un "burro" o un "animal".

29	M: Pes jata ay b'a' tax majan-a, a lo mejor ke o'jo.	M: Pues si se encuentra prestada (la pistola), a lo mejor que sí.
30	CH: A' yi', a' yi' porke ja'ch' sk'ulana ja jkumparej Tanislaw b'a Lomantani'. Ja'ch' sk'ulan ja jkumparej Tanislawi' jun yalaj, ts'ajkan sok b'ajkub'ero.	CH: Dale, dale porque así hizó mi compadre Tanislao de Lomantán. Así hizó mi compadre Tanislao en una su milpa, colinda con los bajucuberos.[10]
31	CH: Kada, kada, jab'il, jab'il komta pojki ma wa'nxa x-och ji', pero yuj mi jas wa x-a'ji kani.	CH: Cada, cada, año con año, en cuanto empieza a jilotear, pero que nada le dejan.
32	CH: Atose, pes sk'ulan sok ja yuntikil-a, ja yermano jumasa'i, ya'we' k'e' jun ch'ajt'ul te'.	CH: Entonces, pues preparó con sus hijos, sus hermanos, hicieron una trampa.[11]
33	CH: Sta'a ora wa'nxa xk'i' iximi', ja'ch' yal kab' ja kwento. Este ya' k'e'uk ja xch'ajtulte'i, ti' wa xk'e'ye'.	CH: Llegó la hora cuando empezó a crecer el maíz, así me contó su cuento. Este, preparó la trampa, ahí se subieron.
34	CH: Ti' stujk'an ja jas ora oj jakuk ja ik'i', yaman yuj jun tan kartucho ja ye'ni'.	CH: Ahí le disparó a la hora que vino el ik', tenía agarrado un cartucho.
35	CH: Ja'xa tuk smoji' najka yaman yuj tantik eskupeta, komo eskupetato wa xyamatik ja	CH: Y sus otros compañeros, todos tenían agarradas unas escopetas, como escopeta

[10] Los *bajucuberos* son los habitantes de la comunidad Bajucú, en el municipio de Las Margaritas, Chiapas.

[11] Se refiere a una trampa hecha de varas dispuesta en el suelo. Lenkersdorf (2010: 218) traduce *ch'ajtulte'* como "camilla".

	mas ayxa tyempo kijts'in, me'yuk ja lekil tak'ini'.	utilizábamos hace tiempo mi hermanito, no había buen rifle.
36	M: Ja' b'ankila [xkuta], wa'nxa xjna'a.	M: Sí hermano [así le dije], ya me acuerdo.
37	CH: A' pesta wa'nxa x-ana'a jawi', meran.	CH: Ah pues, si ya sabes eso, es verdad.
38	M: Meran, mini ay otro tak'in-a. Puro eskopeta, ¡ja'chuk ja skanyonili'!	M: Es cierto, no había otro rifle. Pura escopeta, ¡así estaba su cañón!
39	CH: Ja'ch' mero.	CH: Así mero.
40	M: Ja'xa tan kartucho', mas kut t'usan, ja'chuk.	M: Y el cartucho, un poquito más corto, así.
41	CH: Ay jun skartucho ja ye'ne'i, ¡i' lek ay! Ya'we'ma yi' cha'oxe' k'a'uj ja smaklajeli', mi xk'oti, mi xk'oti.	CH: Ellos tenían un cartucho, ¡y está bien! A lo mejor se fijaron dos o tres días, no llega, no llega.
42	CH: Kwando k'oti, xnilili k'e' ja ik' ja b'a sti' alaji', yochel ja yoj alaji'.	CH: Cuando llegó, el ik' empezó a zumbar[12] en la orilla de la milpa, entonces entró en la milpa.
43	CH: Yajni ojxa el k'ot ja b'a'aya tan ch'ajtul te' jawta, ¡oj cho i'juk ja ye'ne'taki!	CH: Cuando ya iba llegando a donde estaba el engaño[13] ese, pues ¡también a ellos los puede llevar, pues!

[12] Se refiere al sonido producido por el viento cuando choca con las plantas de maíz. En tojol-ab'al, este sonido se expresa mediante el término *nililil*, que forma parte de la clase de palabras conocidas como afectivas, expresivas o ideófonos, que no existen como tal en el español. Otras posibles traducciones podrían ser el "susurro" o "tronido" del viento (Lenkersdorf, 2010: 455). Véase Curiel (2017: 588-589) y Guerrero (2013: 113).

[13] En esta ocasión, se tradujo como "engaño" ya que la palabra *ch'ajtul* está precedida por el clasificador nominal para referentes masculinos *tan*.

44	CH: Yelel ja bala ya'ni', ya'we' yi' b'a wa sta'a, ja b'a mero wa sb'ech'a sb'aja ja tan ik'i', ti' ya'we' yi' ja bala kada wa xsb'ech'a ek' sb'aj.	CH: Entonces empezó la bala, le dieron donde se encontraban, donde mero se curvó el ik', ahí le dieron bala cada que se curveaba.[14]
45	CH: Wa xch'ak yixtaluk ja iximi', ti' ya'we' yi' ja bala'. Wajto yil-e', xch'ab'ab'i'itab'i waji. Tose ch'aki, ch'aka ik'i', ch'aki.	CH: Jugó mucho con el maíz, ahí le dieron bala. Cuando vieron, dizque se calmó. Entonces terminó, el ik terminó', terminó.
46	CH: Ocha k'a'uj, ko'a, ch'ak waj snaje'.	CH: Entró la tarde, bajó, se fueron a sus casas.
47	CH: Tose cho jak yil ja yalaje' ja el ja k'a'uji', pes kanxta laman yuj ja ik'i', wajto waj yab'ye', jun cham winik ja b'a B'ajkub'i, xchij.	CH: Entonces, vinieron a ver sus milpas cuando salió el sol, pues quedó tirado todo por el ik', cuando escucharon, hubo un muerto en Bajucú, dice.
48	CH: Ayb'i jun cham winik ja b'ajkub'i', jun ixuk ja ma' chami'.	CH: Dizque hay un muerto en Bajucú, una mujer fue la que murió.[15]
49	CH: Pero mi yilawe' jastal chami, wajto yil-e' elel b'a k'a'uj, chamta ja ixuki'.	CH: Pero no vieron cómo murió, cuando lo vieron al amanecer, ya había muerto la mujer.

[14] El verbo *b'ech'a* se traduce también como "torcer", por ejemplo, al momento de elaborar un mecate (Lenkersdorf, 2010: 167).

[15] Es interesante que la tercera ocasión que menciona al "muerto", aclara que se trató de una mujer (*jun ixuk*), sin embargo, las dos veces anteriores que lo dice utiliza la palabra para hombre, *winik* (*jun cham winik*, "un muerto"). Esto hace pensar que más bien el uso que le da al término *winik* en este caso específico puede ser el de "persona", que normalmente se dice en tojolabal *kristyano*.

50	CH: Pero ay yi’oj senya, senya de bala b’a skwerpo’, xchij.	CH: Pero tenía marca, marca de bala en su cuerpo, dice.
51	CH: Tose, ti’ yalawe’a ke ye’na wa’n malo’, xchij. Pe kada jab’il, kada jab’il.	CH: Entonces, ahí dijeron que ella estaba haciendo daño, dice. Pero cada año, cada año.
52	CH: I’ kwando cham ja ixuk jawi’, ti’ k’i’ ja iximi’. Otro jab’il tojxa ajyi ja ixima.	CH: Y cuando murió la mujer esa, ahí creció el maíz. Al otro año creció ya bien el maíz.

53	CH: Wakwane’otikon, puru chawukotikon.	CH: Somos seis, somos puros chawuk.
54	CH: Puru junta jtatikon, junta jnantikon.	CH: Todos del mismo padre, de la misma madre.
55	CH: Pero ja jaragan jb’ankil jumasa’, jaragan kermano’ jel machin, mi xkulaniye’ t’un toj.	CH: Pero los haraganes de mis hermanos, el haragán de mi hermano, es muy machín, no se sienta tranquilo.
56	CH: Klaro ay jdontikoni’, sts’akaltal ja Dyosi’, ya’a jdontikon.	CH: Claro, tenemos nuestro don, gracias a Dios, nos dio nuestro don.
57	CH: ¿Ma’ ya’a jdontikoni’?, ja’ jtatik Dyosi’, ye’n ya’a, pero tiene ke oj wutsanan t’unuk, mi porke aya wi’oj t’un grasya, ja’ yuj onde ki’eraxa oj ak’ul chingar ja kristyano, miyuk.	CH: ¿Quién dio nuestro don?, es nuestro padre Dios, el dio, pero tienes que ser un poco humilde, no porque tengas un poco de gracia, por eso ya donde quiera vas a chingar a la gente, no.
58	CH: Ja’ch’ wa’n ek’el ja b’a wanajexi’.	CH: Así está pasando en sus casas.

59	CH: Este ajk'achto chamel june', ja' ayto ma jun oxe' jab'il chamel june' ja yuntikil ja jb'ankili'.	CH: Este, tiene poco que murió uno, a lo mejor tendrá unos tres años que se murió uno de los hijos de mi hermano.
60	CH: Ja ke'ntikoni' ay ki'ojtikon, ay jb'ankilaltikon, ay jrepresentantetikon.	CH: Nosotros tenemos un mayor,[16] tenemos un representante.
61	CH: ¿Jas yuj?, ¿b'a'xa waj ja Rosarenyo ja ti' wa xyila wa xk'ot ja ik'i'? Pe ay ja Rosarenyota.	CH: ¿Por qué?, ¿a dónde se fue el Rosareño[17] que ahí ve que llega el ik'? Pero hay Rosareño, pues.
62	M: Jo'… mi' ma ay b'ankila, [xkutaj].	M: Eh… creo que no hay hermano, [le dije].
63	CH: Ay ja Rosareño'. Jk'ulantikon ja jun welta ja ke'ntikoni', wajxa jul jpayjeltikon, ti'b'i waj jun nole' kontra'a.	CH: Hay Rosareño. Hicimos en una ocasión, que nos vinieron a llamar, dizque ahí fueron un montón de enemigos.
64	CH: Ti' wajum ja kontra'i', ¿b'a'xa b'a'aye' k'ot-a?, ti'xa aye' kon man Xu'numwits.	CH: Ahí se va el enemigo, ¿dónde estaban ya? Ya estaban en el Cerro Chiflador.
65	CH: Ay ixuke', ay winike', skolponej ja sjuna mentik ixuke'i'.	CH: Hay mujeres, hay hombres, las mujeres traían sus faldas entre sus piernas.
66	CH: Ay tantik yal keremtik.	CH: Hay jovencitos.

[16] Este es un claro ejemplo del sistema de organización social tojolabal, en el que juega un papel importante el *b'ankilal* (hermano mayor), que en este caso se menciona como un humano-rayo que es "representante" de los demás.

[17] "Rosareño" es la persona originaria de la comunidad de Rosario Bawitz, municipio de Las Margaritas, Chiapas.

67	CH: Ja’chuk, ja’chuk snolanale’, jas waj ya’we’ el k’eni’, pe komo ti’ k’ot kala ijts’ini’, ja’ yuj wa xkala awab’ ja ke’ntak, mi yuj oj cho jtoyo jb’aj.	CH: Así, así en grupos, lo fueron a sacar, pero como ahí llegó mi querido hermanito, por eso te digo yo, pues, no es que yo me alague.
68	CH: I’ ts’akatal ja Dyosi’, ya’ ki’ jdon.	CH: Y gracias a Dios, me dio mi don.
69	CH: Tos ¿jas juk’a?, wa xwaj ya’ el k’en chenek’, wa xwaj ya’ el k’en yal ts’ol, yal k’um.	CH: Entonces ¿que será?, iba a sacar frijol, iba a sacar el ts’olito,[18] la calabacita.
70	CH: Komo ti’ k’ot man na’its, ja kijts’ini’, spetsanil najka ay.	CH: Como ahí llegó hasta la casa, mi hermanito, hay de todo.
71	CH: Jata meyka wawiximi’, kax i’ k’eni, meyka chenek’ kax i’ k’eni’, meyka k’um, a’ waj yi’ k’en ja ixuke’a.	CH: Si no tienes tu maíz, ve a traerlo, no tienes frijol ve a traerlo, no tienes calabaza, que las mujeres vayan a traerla.
72	CH: Yaj mojxi K’in Santo’, ja’ jcholtikon ja ke’ntikoni’.	CH: Cuando se acerque la fiesta de Todos Santos, es nuestro trabajo.
73	CH: Jas yuj jdontikon.	CH: Porque es nuestro don.
74	CH: Ay jb’ankilaltikon, ay jrepresentante para ke oj lo’lanuk sok ja otro kañada, otro lado, spetsanil lugar ay.	CH: Tenemos nuestro mayor,[19] tengo mi representante para que hable con los de la otra cañada, del otro lado, en todos lugares existe.

[18] Variedad de calabaza (*Cucurbita pepo*).

[19] En este caso, no se traduce *jb’ankilaltikon* como “nuestro hermano mayor”, sino solo como “nuestro mayor”, para denotar que se está hablando de una persona con un cargo más importante que los demás.

75	CH: ¿Jas wa'nuk ja Rosareño b'a?, ¿jas wa'nuk ja mi stalnaye' t'unuki'?	CH: ¿Qué están haciendo los Rosareños, pues?, ¿qué están haciendo que no lo cuidan un poco?
76	M: Pes saber b'ankila, pes ayk'a, saber, mi xkila ja ke'ni'.	M: Pues no lo sé hermano, pues si hay, no sé, no lo he visto.
77	CH: Ti' jta'tikon-a, ka'tikon kumxuk ja ke'ntikoni', ti' k'otye' b'a Xu'numwits.	CH: Ahí los encontramos, los hicimos regresar, ahí llegaron al Cerro Chiflador.
78	CH: "Kumxanik, ja ili' me'y permiso".	CH: "Regrésense, aquí no hay permiso".
79	CH: Job'otikon yi' ja b'ankilal yujile', sita yuj sjekunej koni ma mi sjekunej koni.	CH: Le preguntamos al mayor de ellos, si los mandó o no los mandó.
80	CH: Ja'ch' mero sk'ulan ja tan jaragan kijtsin ke'ni'.	CH: Así mero hizo el haragán de mi hermano menor.
81	CH: June' b'a besino, sok june' ke'ntikoni' elye' paxyal, elye' b'ejyel.	CH: Uno del vecino, y uno de nosotros, salieron a pasear, salieron a caminar.
82	CH: Ti' wajye' b'a pueblo Santa Rita, ti' wajye'a.	CH: Ahí se fueron al pueblo de Santa Rita, ahí fueron.
83	CH: Ay jas ok' sk'ojole' oj waj yi'e' jani, b'a'a yila ja talnuman ja lugar jawi', jak smak-e' b'ej, snalan jan ja b'eji' te'y jun krus-a.	CH: Hubo algo que le gustó,[20] lo fue a traer, pero vio el cuidador del lugar ese, vinieron a taparle el camino, en medio del camino había una cruz.

[20] Cuando a una persona le gusta algo, en tojol-ab'al se dice literalmente que "su corazón llora". En este caso, se da una variante en la palabra que se traduce como "corazón": *k'ojol*. Otras son *k'ujol* y *k'ujul*.

84	CH: Ti’ jak ya’we’ yi’ tiwi’. Yamjiye’to b’ajtan, a’ji yi’ ja smajtane’i, tonse a’ji el jun komisyona, jak sle’ ja b’ankilal b’a aytikon ke’ntikoni’, jata yujb’i ye’n sjekunej oche.	CH: Ahí lo vinieron a matar. Primero lo agarraron, lo hirieron, entonces mandaron una comisión, el mayor vino a buscar donde estábamos, si dizque él lo había mandado.
85	CH: CHo yala b’ankilali’, “mi kab’unejuk, mi xkab’ ja ke’nta ay ma wa’n paxyal”.	CH: También dijo el mayor, “no sé, no sé si alguien anda paseando”.
86	CH: Syamxel ya’ni, jun mi’erda jul ja kijts’ini’, kechanxta yajni juli’ jun ma k’a’ujxta agwanto, alb’i.	CH: Entonces lo agarraron, llegó hecho una mierda mi hermanito, ya sólo cuando llegó nomás aguantó un día, duró.
87	CH: TSikel una bes ja yojoli’, k’ik’ kan ja yoj jni’tiki’, k’ik’ kan ja yoj jti’tiki’.	CH: Su interior estaba muy quemado, quedó negro dentro de nuestra naríz, quedó negro dentro de nuestra boca.[21]
88	CH: Wajyonto ke’n b’a tan kurik.	CH: Todavía fui con el Kurik.[22]
89	CH: Wajto jk’an pabor, sjekawon k’e’ ja kristyanota mi oj jk’an paborta mi ojto jak a’juk yi’ jun yan ja dejunto kala ijts’in jawi’.	CH: Fui a pedir favor, la gente me mandó a ver si pedía favor para ver si no vienen a darle una su medicina al difunto querido hermanito ese.

[21] Llama la atención que se use en este caso la marca de primera persona plural para las partes del cuerpo de la persona quemada.

[22] Nombre que se les da a los vecinos tseltales, y en ocasiones también a los tsotsiles. En este caso, se refieren a los habitantes de Chanal, que tienen fama entre los tojolabales de ser un tanto agresivos. Es un término despectivo, pues también significa “repugnante”, “desaliñeado”, “desordenado” o “feo” (Lenkersdorf, 2010: 318). Según se dice localmente, los *kurik*, si no te conocen, te tiran piedras.

90	CH: “¿Jas yuj ja wanto lajak, pe cho na’oj jastal ay ja we’ni’? ¿Jas yujil ja lom waj stuch’il ja kristyano jawi’?”	CH: “¿Por qué vienes todavía, pero también sabes cómo está? ¿Por qué será que se fue sóla la gente esa?”
91	CH: Pes wa’n, wa xjk’ana jna’ t’usan, pero ja kristyano’ sjekawon k’eni.	CH: Pues sí, como que sé un poco, pero la gente me mandó.
92	CH: Ja’ kristyano’ mi sna’a jastal ja lo’il jawi’, pe wa xjk’ana ke oj wajan, oj waj awal sluwaril ja kristyano ke yuj mixa oj ek’ yuj, segun jastal wa x-awila we’ni.	CH: La gente no sabe cómo es el acuerdo ese, pero quisiera que vayas, que vayas a decirle a la gente el motivo por el que ya no va aguantar, según como lo miras.
93	CH: Ja’chuk waj jmoktikon, ye’n waj yal kani, “miyuk, yamji chamel, ja’ch’ waj jastal iti’”.	CH: Así fue con nosotros, él lo fue a decir, “no, le agarró la enfermedad, así fue como éste”.
94	CH: Ja’xa ke’ni’, masni ala wutsuna, mas mi la’elyon, i’ ti’to ayon chab’oxe’ k’a’u’a.	CH: Y yo, que soy más tranquilito,[23] no salgo, y aquí estoy dos o tres días.
95	CH: Pwes lek, tos, ¿jas juk’a oj ak’uluk ja we’ni’? Yujk’a meran wa la’a’tji t’usan kijts’in.	CH: Pues bien, entonces ¿qué es lo que vas a hacer? Si es cierto que trabajas un poquito mi hermanito.
96	M: Yuj ja’ni jastalni ka’teltiki’, pero ja ke’n ja wa xka’ yi’i’, es ke wa la’ochyon t’un jel sts’akol t’un ala abono.	M: Así como nuestro trabajo, pero lo que hago, es que entro un poco en la prestada de dinero para tener un poco de querido abono.

[23] Se empleó el reverencial *ala* en *ala wutsuna*, lo que significa literalmente “querido tranquilo”. En este caso, se entiende mejor si el reverencial es traducido con el diminutivo en español.

97	M: Ja primer aplikasyoni’, ja’ch’to wa xka’ yi’ t’usan ja yal kiximi’.	M: La primera aplicación, así le doy un poquito a mi maicito.
98	M: Yaj kwando kulan-akanxa, ojxa pojkuk, otro welta.	M: Ya cuando ya está asentado un pedazo, cuando ya se va a reventar, otra vuelta.
99	M: Ja’ yuj ja yajni wa xko’ ala ja’i’, wa stojb’es sb’aj, pero tsamal, cha’tike ja ji’i’, oxtike’ ja mero wa xjak ya’ yi’.	M: Por eso cuando ya cae la querida agua, se empieza a hacer, pero bonito, con dos jilotes, con tres, es lo que mero viene a dar.
100	M: ¿B’a’xa wa xcho waj ja mixak’a lek ay b’a yolom jachuki’, ma b’a sts’e’el ja kalaj?, luego si yal ala k’antik ay mi xya’ yi’, ja’xa wa xcho waj ya’ yi’.	M: ¿A dónde se va si ya no está bien la cabeza en esta parte, o en la cercanía de mi milpa?, luego si a veces no da a algunos queriditos amarillos, eso también le va a dar.
101	CH: Wawilatak oj ak’ul pensar, ja’ yuj mi cho jel lekuk ja jel sonso’a hermano, oj, ja’ por eso oj ak’ul pensar si kristyano ja jawi’ ma tan inbidyoso.	CH: Lo ves, lo vas a pensar,[24] por eso igual no es muy bueno que seas muy sonso hermano, tienes, es por eso que vas a pensar si es persona ese, o es un envidioso.
102	M: Mini hermano, ¿jas juk’a oj jk’uluk ki’?, kechani wa xkila.	M: Nada hermano, ¿qué puedo hacer yo?, solo lo veo.
103	M: Ti’ wa x-och jlox ja kolom ja wa x-ek’i’, ¿jas juk’a oj jkuti’?, pe yuj mixa ay kixim wa xya’won kantak.	M: Cuando pasa, ahí empiezo a rascar mi cabeza, ¿qué le puedo hacer?, si ya no deja nada mi maíz, pues.

[24] En varias ocasiones, este tipo de frase suele usar una forma en español como la siguiente: “hay que analizar”.

104	M: Ay jun sityo b'a yoj asyenda'i, pes, tsamalni wa xk'i' ja ixima, ja'xa wa xjak ja ik'i' wa sjipa k'en b'a jwera, ti' wa xch'ak wajka.	M: Hay un sitio dentro de la hacienda, pues, bonito crece el maíz, y cuando viene el ik' lo tira hacia afuera, ahí se va todo.
105	M: Ti' wa xch'ay juntiro'a, ja' yuj wa'non manuj ixim.	M: Ahí se pierde todo de una vez, por eso estoy comprando maíz.
106	CH: Oj awa' t'un senya, mana kandela, oj awa' yi' t'un senya.	CH: Le puedes poner un poco de seña, compra velas, le pones un poco de seña.
107	CH: Es ke ja kristyano jawi' najat wa xyilata ay talna alaj.	CH: Es que la gente esa, de lejos ve si hay cuidador de milpa.
108	CH: Kristyano, mok awalta mi kristyano'uk, mi ja'uk ja Dyosi'. Imbidyoso.	CH: Es persona, no digas que no es persona, no es Dios. Es envidioso.
109	CH: B'a mero ja snalani', a' och jun pares kandela, i' jujune' pares ja kada eskinero. I' ti' x-awila jastal oj el k'ot-a.	CH: En su mera mitad, pon un par de velas, y un par en cada esquina. Y ahí ves cómo va a pasar.
110	CH: Ja'ch' kada tablon, kada tablon oj awa' yi' i' mixa oj ochuka.	CH: Así cada tablón, en cada tablón lo vas a hacer, y ya no va a entrar.
111	CH: Te'y ja smilagro jtatik Dyos tiwi'.	CH: Ahí está el milagro de nuestro Dios padre.
112	CH: ¡¿Ma'xa ya'unej ja mandar jawi'?!, ¡¿ma'xa ya'unej ja don milagro jawi'?!, mismo jtatik, ye'n ya'unej.	CH: ¡¿Quién lo ha dado el mandar ese?!, ¡¿quién ha dado el don milagro ese?!, el mismo padre nuestro,[25] él ha dado.

[25] Recuérdese que se está hablando de *nuestro Dios padre*.

113	CH: Antose, porke jel diferente'otik ja ke'ntik ja kristyano'.	CH: Entonces, porque nosotros somos muy diferentes que la gente.
114	CH: Ja chakal chawuki' es mero Dyablo, mero demonyo.	CH: El chawuk rojo es mero diablo, mero demonio.
115	CH: Yujni yuj kechan b'a wa xch'akawotik ja kristyano jaw-a, ja' ay sok ja satanasi'.	CH: Es que esa gente sólo está para acabarnos, está con el satanás.
116	CH: Wa xta'a jb'ajtik lo'il ma cho awermano'a, mi oj ana'e', pero ja' yi'oj ja yaltsil ja satanasi'.	CH: Platicamos, o también es tu hermano, no lo vas a saber, pero tiene su altsil del satanás.
117	CH: Yujni kechani wa sk'ulanotik chingar-a, imbidyoso masan ja kristyano jumasa' jawi'.	CH: Sí que sólo nos chingan, las gentes esas son muy envidiosas.
118	CH: Ja'xa b'a jun lame' b'a ya'axi', ja yaxal chawuk jawi', ja' ma' wa skoltayotik ke'ntiki'.	CH: Ya una clase[26] que es verde, el chawuk verde ese, es el que nos ayuda.

[26] Se tradujo *lame'* por "clase". El sentido de esta palabra indica la noción de "capas", "rebanadas" o "estratos" que componen algo, generalmente de forma horizontal, aunque también se puede entender como "generación" (Lenkersdorf, 2010: 374). La explicación que da Lenkersdorf de este término es interesante: "*lame* no es la parte de un todo sino el aspecto de un todo vivo o en movimiento […] Los *lame* son las olas del agua que, seguramente, no son partes. Ninguna ola se puede separar del todo del agua. Es una componente del todo del agua en movimiento […] De una manera u otra los conjuntos vivos y/o en movimiento contienen aspectos parecidos a olas" (*ibidem*).

119	CH: ¿Jas yuj wa x-awilata wa xya'a iximi'?, yuj ay ma wa'n sk'eljel.	CH: ¿Por qué ves que el maíz da?, porque hay alguien que está cuidando.[27]
120	CH: ¿Jas yuj ja wa x-awila wa xya'a chenek'i'? Wa xya'a jitsan kosa, wa xya'a tso'yol, wa xya'a ts'ol, wa xya'a mayil.	CH: ¿Por qué ves que el frijol da? Se dan muchas cosas, da chayote, da ts'ol, da chilacayote.[28]
121	CH: Ja we'nexi' jel x-ajyi awujilex ja mayili', ay ma' wa'n sk'eljeltak, ay jun winkil ja ma' wa'n sk'eljel ja tiwi'.	CH: Ustedes cosechan mucho el chilacayote, alguien lo está cuidando, pues, hay un hombre que ahí lo está cuidando.
122	CH: Antonse ay talnuman.	CH: Entonces, hay cuidador.
123	CH: K'ela, awil ja wa x-awila b'a tan Benteta**,** ja 20 jel xya'a naranja, ¡a pero yuj jk'ak'e'!	CH: Mira, lo que ves en el Veinteta,[29] en 20 se da mucha naranja, ¡ah pero porque son bravos![30]
124	CH: Ti' nolan yujile' yaltsil b'a jun k'e'en.	CH: Ahí tienen guardado su altsil en una cueva.

[27] Aquí el verbo *k'el*, que significa literalmente 'mirar', se tradujo por 'cuidar' debido al contexto. Esta situación se parece a la frase del español que se utiliza cuando alguien le encarga a una persona cuidar algo: "échale un ojo". En este caso, se refiere a que el *yaxal chawuk* es el que cuida estos cultivos. Este vínculo se refuerza con lo mencionado en la línea 121, en la que se dice que *ay talnuman*, que significa 'cuidador' o 'guardián' (Lenkersdorf, 2010: 549).

[28] Estas tres plantas cucurbitáceas son sumamente importantes en la alimentación tojolabal. El chayote, *tso'yol*, es la especie *Sechium edule*; la calabacita, *ts'ol*, es la especie *Cucurbita pepo*, y el chilacayote, *mayil*, es la especie *Cucurbita ficifolia*.

[29] Se refiere a la comunidad 20 de Noviembre, Las Margaritas, Chiapas.

[30] Literalmente, "son calientes".

125	CH: Jata mixa b'ob' yujile' k'e' ja a'tel ja stalnajeli', wa xya'we' kan jun yal untik, ye'n wa xkan stalna jawi'.	CH: Si ya no pueden cuidarlo, porque empezó el trabajo, dejan un niñito,[31] él se queda a cuidar ese.
126	CH: Pero jata ay ma k'ot yila yal untiki', wa x-awani wego, wa xch'ak spaye' yentoril, yama ab'aj.	CH: Pero si alguien llega, los niñitos gritan de inmediato, empiezan a llamar a todos, agárrate.
127	CH: Ja' yuj ja naranja ja 20 nunka oj ch'akuk.	CH: Por eso en 20 la naranja nunca va a terminar.
128	CH: Te'y b'a jun k'e'en ja yaltsili', ja' yuj ja wego' ja 20 k'ak'eni'a, yujni ganani wa xcho waj le'xuk-a.	CH: Su altsil está en una cueva, es por eso que ahora son bravos en 20, es porque todavía se va a buscarlo.
129	M: Pero lo que pasa, es ke mi xb'ob' yaljel ja ili', cho ayni ja yajxta wa xkila ma alji kan kab'ta.	M: Pero lo que pasa, es que no se puede decir aquí, tambien hay lo que cuido mucho, o lo que me quedó dicho, pues.
130	M: Es a'ma ja' ultimo'uk mayi' ma represko, ma wa x-ek' sjob' t'un trawo b'a ultimo, wa xka' yi'.	M: Es que aunque sea el último cigarro o refresco, o al último pasa a preguntar por un poco de trago, le doy.
131	CH: Jata lek awalts'il ja we'ni, ja'chuk ja ke'ni' cho lekon.	CH: Si tu altsil es bueno, tambien yo soy bueno.
132	M: Pe mi oj jmajlantik, jastal yal kab' ja pamilya jaw ja kab' yab'alil ke te'y ja ye'ni', pe ye'n yala.	M: Pero no vamos a esperar, como me dijo la familia esa, cuando escuché que él estaba, pero él lo dijo.

[31] *Jun yal untik* puede ser también "una niñita".

133	CH: Ti’ ayon-a, mokxa cham ak’ujul ja ya’ni’, mokxa ochuk wapensar, metale, k’ulan ja alaji’ mixa jas oj ek’uk’, mixa tolabida’uk oj sk’ulkotik chingar ala ik’i’.	CH: Estoy, ya no te preocupes,[32] ya no te lo pienses, métale, haz la milpa, ya no va a pasar nada, ya no nos va a chingar el querido ik’ toda la vida.[33]
134	CH: Es ke ja ma’ ajyi’i, pes mi xya’ importansya sok ja b’a komoni’, wa’n pe ja’ita sb’aj ye’ni’, ja’ita wa’n yiljel ja sb’aj ye’ni’, [xchij].	CH: Es que el que estuvo, pues no le daba importancia a lo de la comunidad, sí pero sólo lo que es de él, sólo está mirando lo que es de él, [dice].
135	CH: Ja’ita wa’n yiljel ja sb’aj ye’ni, i’ ja’xa b’a spetsanil ja kristyano, mi stalna ja’ yuj wewo ajyita jun kambyo.	CH: Solo está mirando lo que es de él, y lo que es de toda la gente, no lo cuida, por eso ahora ya hubo un cambio.
136	CH: Pe mi oj ak’u’uk ja jas oj kal awab’i, pero jk’ulan k’e’er ke meran ja iti’, ja yala wakax ja wa’n chameli, yujni yuj chamel ja waja, me’y otro kosa.	CH: Pero no vas a creer lo que te voy a decir,[34] pero empecé a creer que es cierto esto,[35] que su querido ganado está muriendo, de por sí por enfermedad, no hay otra cosa.

[32] Literalmente, “ya no muera tu *k’ujul*” (*mokxa cham ak'ujul*).

[33] Un préstamo del español bastante recurrente en tojol-ab’al es *tolabida*, que es una abreviación de “toda la vida”, lo cual equivale a “siempre”. Por otra parte, resalta el hecho de que se refiera al *ik’* con el reverencial *ala*, que indica que se le está hablando con respeto o cariño, pues, como se muestra en líneas pasadas (61-64), el *ik’* es un “enemigo” del *chawuk*.

[34] En tojol-ab’al, es común que se emplee la forma *oj kal awab’i*, la cual se puede traducir como “te voy a decir”, aunque literalmente lo que se está expresando es algo como “te voy a decir y tu escuchas”.

[35] Es interesante que se haya usado la palabra tojolabal para “creencia”, *k’u*, y el préstamo del español *k’e’er*, “creer”, en la misma frase.

137	CH: Ti'xa ayon ja ke'ni, mok awa' yi' pena, i' komo jel lek wamodo we'ni, jel wena jente'a, ja'chuk ja ke'ni a'won akwenta ke wuntikilon.	CH: Yo ya estoy, no apenes, y como es muy bueno tu modo, eres muy buena gente, así también yo seré, haz de cuenta que soy tu hijo.
138	CH: Ja'i, jitsan lame' aytik ja b'a mundo iti', jitsan lame', pero saber jas yuj ja ti' wajyon lado tiw ja ke'ni.	CH: Sí, muchas clases estamos en este mundo, muchas clases,[36] pero no sé porque ahí me fui de ese lado.
139	CH: Saber jas yuj lom ja'ch' ya' ki' ja jtatik Dyosi.	CH: No sé por qué así me dio nuestro padre Dios.
140	CH: Jastal lek ja'ch' jswerte'an, mi ja'chukuk ja jtati', mi ja'chukuk ja jnani'.	CH: Como bien así es mi suerte, no es así mi papá, no es así mi mamá.
141	CH: Pero tyene ke oj jk'u'uk jun mandar, ke ja jdoni ja iti'.	CH: Pero tengo que obedecer[37] un mandato, que éste es mi don.
142	CH: Pero mi wajelukon b'a otro lado, mi oj wajkon b'a otro lado, mi jcholuk b'a otro lado, sino ke ja' jchol ja oj jk'ul kordinar ja iti'.	CH: Pero no me he ido para otro lado, no iré para otro lado, no es mi deber para otro lado, si no que es mi deber coordinar esto.
143	CH: Kanelon b'a yoxil, pero ja jb'ankilali', ay chab'e' ja jb'ankilal, ja' mero jb'ankiltikon luwar, ye'n mero wa xya'a mandar.	CH: Me he quedado en tercero, pero mi mayor,[38] hay dos mayores míos, nuestro mero mayor, digamos, él mero da el mandato.

[36] Recuérdese lo mencionado respecto al término *lame'* en la nota 26.

[37] Literalmente, "creer".

[38] De nuevo, aparece el término *b'ankilal* para hacer referencia a la existencia de una jerarquía, esta vez al interior de la organización de los *chawuk*. Véanse las notas 6 y 19.

144	CH: Antose iti', ja' ke'n wa xkila jastal ay ja kosa jumasa' b'a yoj alaji', tiene ke oj ajyuk b'a wa xkana b'a oj ajyuk parejo.	CH: Entonces esto, yo veo cómo están las cosas dentro de la milpa, tiene que crecer donde esté, para que crezca parejo.
145	CH: Mi kechanuk ja' komo jastal ja ma' ek'ta b'ajtani, mi kechanuk ja' oj ajyuk ja jb'aj ke'ni, tiene ke oj cho ajyuk parejo.	CH: No sólo es como con el que pasó primero, no sólo va a crecer lo que es mío, también tiene que crecer parejo.
146	CH: Ja'chuk ja leki', ja'chuk ja mandari', i' ja'ch' wa x-a'ji ki'tikon mandar.	CH: Así es lo bueno, así es el mandato, y así nos dan el mandato.
147	CH: I' yujni ja'ch' yalunej ja jtatik Dyos-a para ke oj jkoltanikotikon.	CH: Y sí, que así ha dicho nuestro padre Dios para que nosotros ayudemos.
148	CH: Pero wa xkala, pero eso ti' oj amak ili', ti' oj ch'ak ili'.	CH: Pero lo digo, pero eso aquí lo vas a tapar, aquí se acaba.[39]
149	CH: Aytikon chab'oxe', ay jun ala yal nux, ti'xa ay jmoktikona.	CH: Somos dos o tres,[40] hay un querido chiquitillo, ya está con nosotros.
150	CH: Ay jel k'ak' wa xk'ana ya' yi' ja Nuevo Mexiko'i, pero ayxa jun akwerdo sok ja b'ajwitsi, sok ja Buena Vista, yuj mixa xka'tikon ochuk, ajwera a' waj k'e'el, wa xnutsutikon CHanal.	CH: Hay veces que se ponen muy bravos los de Nuevo México, pero ya hay un acuerdo con los de San Antonio, con los de Buena Vista, porque ya no los dejamos entrar, que se vayan para afuera, los corremos a los de Chanal.

[39] Se refiere a que no comente nada de lo que se le dijo, que es un secreto.

[40] Equivale a decir "unos cuantos".

151	M: Yujk’a ja’ch’ jastal jawi’, yujk’a ja’chuk jata merank’a walo’il jastal wa xawala kab’i, talna ab’aj b’a, i’ a’ yi’ gana, tsomo ab’aj sok ja wamoji, mok elan sin orden.	M: Si es así como eso, si así es, si es cierta tu plática así como me lo dices, cuídate, pues, y échale ganas, júntate con tu compañero, no salgas sin orden.
152	M: Mok b’a wajan watuch’il-a, jata wa lawajyex, ka’axik b’oman, mik’a, chapawik lek jastal oj awut-ex ja a’tel jawi’.	M: No te vayas tú sólo, si se van, vayan juntos, si no, preparen bien cómo van a hacer el trabajo ese.
153	CH: Jata ay b’a ajyi kosa’a, pes ni modos, pero yujni oj k’ulxuk depener ja il-a.	CH: Si existe alguna cosa, pues ni modos, pero aquí sí que se va a defender.
154	M: Merani’a, ek’ma jun jab’il, b’a otro jab’il, ¡jo’!, jel ajyi ja chawuki’, ¡ay pagre!, pe lajan sok nak’axa ab’aj, lipilji, b’otolji.	M: Es verdad, pasó como un año, al otro año, ¡ups!, hubo mucho chawuk, ¡ay padre!, pero igual ya escóndete, resplandecía, tronaba.[41]
155	M: Wa x-el ja b’a juni’, wa xcho, pero puru chawuk syama sb’aje’, xlipilji ja it jul b’a tan potrero’, xlipilji sutanal ja b’a sti’ asyenda, ¡ay! xnilili ja chawuki’.	M: Sale el del uno, también, pero se agarraban puros chawuk, brillaban muchas luces en el potrero, muchas luces alrededor de la hacienda, ¡ay! tronaba el chawuk.[42]

[41] *Lipilji* y *b’otolji* son palabras afectivas que dan cuenta de sonidos, tipos de movimiento y otras cualidades de fenómenos particulares. No tienen una traducción exacta al español, e incluso su morfología está relacionada con el suceso que describen (véase Curiel, 2017: 588; Guerrero, 2013: 26). Lenkersdorf (2010: 386) agrega “brillar” para *lipilji*, y “tronar fuerte” para *b’otolji*.

[42] Se tradujo *nilili* por “tronar” a falta de un mejor término en español. Cabe señalar que, al parecer, *b’otolji* se trata de una palabra que describe un sonido mucho más fuerte que el que se quiere expresar con el término *nilili*. Este último también puede significar “zumbar”, “susurrar” o “crepitar” (Lenkersdorf, 2010: 455), y es utilizado con referencia al sonido del viento cuando choca con la milpa (véase nota 12).

156	M: Kechan jk'uman ja Dyos ja ke'ni, jak jk'ul orar il b'a altar, ¡kechan sna'a Dyos jastal ay!	M: Sólo le hablé a Dios, vine a hacer oración aquí en el altar, ¡sólo Dios sabe cómo está!
157	M: Pe jel alb'el ya'we' yi' gerra'i, ja'chuk.	M: Pero tardó mucho la guerra, así.
158	M: Xch'ab'ab'ixta waji, mixani jun ik' waji, ek'i.	M: Llegó un silencio, ya no hubo ni un ik', pasó.
159	M: Ek'i, ek' ja k'a'uj jumasa', ek' ja styempo, me'y ik', ch'aki'.	M: Pasó, pasaron los días, pasó su tiempo, no hay ik', se acabó.
160	M: Anto, xchapa sb'aje', stsomo sb'aje', chab'oxe' komon, i' ja' jaw-a, snutsuwe'tak.	M: Entonces, se prepararon, se juntaron, dos o tres comunidades, y de ahí, lo corrieron, pues.
161	M: Ti' jul jk'ujul ja jun welta'il ja ke'ni, komo wajyon kon iluj alaj.	M: Aquí me acordé[43] una vez, como fui a ver la milpa.
162	M: Jak jun yal nole' ja' man slu'umil Nuevo Mexico, jak jun nole' ja', junta tsub'e', pe xb'ech'ech'ixta jaki, ¡lekta lek ay ja iti'!, lachi'yon.	M: Vino un montoncito de lluvia hasta la tierra de Nuevo México, vino un montón de agua, un solo montón,[44] pero vino zigzagueando,[45] "¡ay, a ver si esto está bien!", así dije.
163	M: Miyuk, puru ik'. Pero mixani jkapa mi xkani.	M: No, puro ik'. Pero ya ni mi capa me quedaba.

[43] "Me acordé", *jul jk'ujul*, es literalmente "llegó a mi *k'ujul*".

[44] *Nole'* se refiere a un grupo o conjunto de cosas, pero como se trata de agua en este caso, se tradujo como "montón"; a su vez, *tsub'u* es un verbo que quiere decir "juntar", "amontonar" o "reunir" (Lenkersdorf, 2010: 603).

[45] Del verbo *b'ech'i*, "torcer" (Lenkersdorf, 2010: 168).

164	M: ¡Ay!, k'e' cho ch'aywanuk ja jkawu ya'n-a, po... k'e'el ko'el wa xya'a.	M: ¡Ay!, también se empezó a perder mi caballo, po… arriba, abajo se daba.
165	M: Pe yuj ojto ka' el bala ajyita, mixa jk'ulan pensar, ja'xa wa xjkolta jb'aj.	M: Pero porque todavía iba a sacar bala, ya no lo pensé, ya sólo me cuidaba.
166	M: Ek'ma jun ala sinko, seis minuto, wajto waj kile', parejo jak ja iximi', ti' k'ot tek'an ja jkawu yajni ch'ak ja ik'i', pero mi alb'i.	M: Habrán pasado unos queridos cinco, seis minutos, cuando fui a ver, parejo cayó el maíz, ahí se paró mi caballo cuando el ik'terminó, pero no dilató.
167	M: Pero desgrasyadamente, ja' masb'i jel delikado ay ja ma' wa xkoltani yuj ja' mas tsats ay ja ma' mi xkoltani'.	M: Pero desgraciadamente, dizque es más delicado el que ayuda, porque es más duro el que no ayuda.[46]
168	M: Ayb'i jas ya'we' el ko'e, b'a' nolan ja kosa, ti'b'i nolan yujile' tiw b'a snaj chawuk, ti'b'i nolana b'a ili', ti'b'i nolan yuj ja ma' wa sna'a jastal ayi', ti'b'i nolana.	M: Dizque hay algo que sacaron, donde está guardada la cosa, dizque ahí está guardada en la casa del chawuk, dizque aquí está guardada, dizque el que sabe cómo está ahí la tiene guardada, dizque ahí está guardada.
169	M: Ja' yuj ja ye'ni, i' ja'to ch'ak och k'en, ma ti' waj tiwtak.	M: Por eso él, ahí terminó de entrar, o ahí fue, pues.
170	M: Pe merani wajni ja b'otiltak, wajni ja mayiltak, ja b'otili'. Mixani ixim, mixani b'otil, mixani nada.	M: Pero es cierto que fue el botil,[47] pues, fue el chilacayote, pues, el botil. Ya no da maíz, ya no da botil, ya no da nada.

[46] Con "el que ayuda", se refiere al *yaxal chawuk*, mientras que "el que no ayuda" es el *chakal chawuk*.

[47] El *b'otil* es una variedad local de frijol (*Phaseolus coccineus*).

171	M: ¿B'a'xa wa xtax ja chenek'i?, ti' wa xtax ko' b'a Zaragosa, ti' wa xwaj yi'e' k'en tiw ja chenek', ja ma' wa smana chenek'tak.	M: ¿Dónde se encuentra el frijol?, ahí se encuentra en Zaragoza, ahí se van a traer el frijol, el que compra frijol, pues.
172	M: ¿B'a' jata ajyi'a?, ja' yuj yutaj kan sb'aje tsa'ana, me'y ajyi ja tiwi'.	M: ¿Antes dónde lo vas a encontrar?, por eso los regañaron más tarde, no había antes ahí.
173	M: Pero takal, takal cho sutxi, pero wa'ne'nik'a a'tel, takal, takal cho kumxi.	M: Pero regresó poco a poco, sí lo estaban trabajando, también regresó poco a poco.
174	M: Ora, ya'ni, mas wa'nxa xcho ajyi ja b'otil ja wego.	M: Ahora, hoy, mas ahora ya también crece el botil.
175	M: Aynik'a'a, pe sempe mas wa xiw ajyi ma' te'y ajyi'i, ay ja ma' ay sjakeli'.	M: Sí lo hay, pero seguro que el que estaba antes se asustaba, el que tiene su don existe.[48]
176	M: Ja niwan wa'in jawi', ja' wa xyala kan ja cham jtat ja ke'ni, mixa ke'n cho kila pero wa'nto xna'a t'un jastal ay.	M: La gran hambre esa, es lo que dejó dicho mi difunto padre, yo ya no lo vi, pero sí sé un poco cómo está.
177	M: Ja wa'in jawi', sutanal ja satk'inali', mi xtax ja iximi'.	M: El hambre ese, no se encontraba maíz alrededor de toda la tierra.
178	M: Mi xtaxi, me'yuk ja iximi', entonse, yajnib'i mi xtaxi', ja kristyano wa'nxa b'ejyel ek'e, wa'nxa smiltalajel sb'aj yuj ja wa'ini'.	M: No se encontraba, no había maíz, entonces, dizque cuando no se encontraba, la gente ya estaba caminando, ya se estaba matando por el hambre.

[48] *Sjakel* puede entenderse como "su venida".

179	M: Me’yuk, ke me’yukta, sta’we’b’i jun winik ay yi’oj pichi, ay yi’oj waj.	M: No había, que no había, pues, dizque encontraron un hombre que traía pozol, traía tortilla.
180	M: Wa’nb’i sjapawe’ yi’, wa’nb’i smilawe’ porke ja’ jel ja wa’ini’.	M: Dizque se lo quitaron, dizque lo mataron porque sí que había mucha hambre.
181	M: Entonse, yajni ja jaw-a, sta’awe’ ja ts’usan yamani’.	M: Entonces, después de eso, encontraron el sembradío.
182	M: Ayb’i wa xtax kan t’usan-a.	M: Dizque a veces que se encontraba un poco.
183	M: CH’ay juntiro iximi’, pero jel yi’aje’ ja wa’ini’, asta sk’uxuwe’b’i ja takin ts’u’umi.	M: El maíz se acabó en un instante, pero sufrieron el hambre mucho, hasta dizque comieron el cuero seco.
184	M: I’ sak’awe’b’i ja k’oy ts’i’i, porke jas yujil, ja’ jel ja wa’ini’, jata ayb’i jastal este... sta’awe’ ala t’usan, japan tuch’ane’b’i ja jel ja wa’ini’.	M: Y dizque lavaron el excremento del perro, porque había mucha hambre, si dizque ahí como éste… encuentran un poquito,[49] dizque se quitan entre ellos porque había mucha hambre.
185	M: Tose ja tiwi’, yajnib’i yilawe’ me’yuk, me’yuk, jel ja wa’ini’ pero, ¿sen wa xna’atik sb’aj ja men arriera?	M: Entonces ahí, dizque cuando vieron que no había, no había, pero había mucha hambre, ¿seguro conocemos a la arriera?[50]

[49] En esta ocasión, el reverencial *ala* que precede al término *t’usan* se tradujo mediante el diminutivo en español. Literalmente, sería “querido poco”.

[50] Nótese el uso del clasificador nominal para referentes femeninos *men*.

186	M: Wa’nb’i xyilawe’ ja xanich jawi’. Men jokoxi’, ti’b’i wa x-ek b’a yoj b’ej, pe ayb’i yi’oj yaltsil ixim.	M: Dizque vieron a la hormiga esa. La jokox,[51] dizque ahí pasó dentro del camino, pero dizque ahí tiene su altsil del maíz.
187	M: Yi’oj pat ixim ma yaltsil ixim, ti’b’i xtsalali wa x-ek’ye’ ye’na.	M: Tiene cáscara de maíz o su altsil del maíz, dizque pasan ahí en filas, pues.
188	M: Ma wa xcho jakye’, wa x-ekye’, wa xwaji, me’ skits’awe’.	M: O también vienen, pasan, se van, no les hacen caso.
189	M: Pe ¿b’a’aya iximi’?, tos, ti’b’i yilawe’a jastal jak sk’ojol june’: “la’ jtsajlatik ja iti’, b’a’ jaka, b’a’ wa sta’awe’a, porke ja jokox iti’ ay b’a’ yilunej-a”.	M: Pero ¿dónde está el maíz?, entonces, dizque ahí vieron cómo uno se acordó[52]: “la espiamos a ésta, dónde vino, dónde lo encuentra, porque la jokox ésta, seguro lo tiene visto”.
190	M: Stsajlaye’a, komo jel ja wa’inta, stsajlaye’a, stsajlaye’a… pe b’a’b’i’ wa x-el ja yal jokox jawi, jun ala yal xet’an.	M: La espiaron, como había mucha hambre, pues, la espiaron, la espiaron… pero dizque donde sale la jokoxita esa, es un querido pedacito.

[51] Resulta relevante el uso de varios nombres para este tipo de hormiga. En la línea 184 se usó el préstamo del español “arriera”, mientras que en la línea siguiente aparece primero el término genérico para “hormiga”, *xanich*, y después la palabra específica para la hormiga arriera, *jokox*, que corresponde con la especie *Atta mexicana*. Se recalca el uso del clasificador femenino *men*.

[52] *Jak sk’ojol*, “vino a su *k’ojol*”. Cabe señalar el uso de la variante *k’ojol* para lo que normalmente se traduce como “corazón”.

191	M: Xet’an ja b’a’ wa x-ochi’, xet’an ja b’a’ wa x-el kon yujili’, “pwes ja ili’, ay yaltsil ixim ja ili’. Ay ja ixim ja ili’”.	M: Se metió en un pedazo, lo sacó de un pedazo, “pues aquí, aquí está su altsil del maíz. Aquí está el maíz”.
192	M: Tose snolob’i sb’aje’a, snolob’i sb’aje’a…	M: Entonces, dizque se juntaron, dizque se juntaron…
193	M: Yila b’a’ waj sta’ jana, yajnib’i yila, waj yile’, b’a’aya pwes yochel ja poju toni’, wajb’i yile’ jelb’i tsamalik ja kala nantik iximi’.	M: Vieron dónde lo encontró, dizque cuando lo vieron, fueron a verlo, pues empezaron a quebrar piedra, dizque cuando lo vieron, dizque estaba muy bonita nuestra querida madre maíz.
194	M: “Ora ya’ni, ojxa kiltik jastal oj ek’ kujtik, porke jta’atikta iximi’”, xchi’ye’b’i.	M: “Ahora, hoy, ya vamos a ver cómo nos la vamos a pasar, porque ya encontramos el maíz”, dizque así dijeron.
195	M: Tonse ti’ sta’we’ ja grasya.	M: Entonces, ahí encontraron la gracia.
196	M: Yi’je’ jan ja inati’, sts’unuwe’ ja iximi’, ti’ kan ja ixim, sts’unuwe’.	M: Trajeron la semilla, sembraron el maíz, ahí quedó el maíz, lo sembraron.
197	M: Weno, ajyi ja iximi’, a pero jitsan… jitsan lek ajyi’, jelni lek juntiro ajyi’a, pero despwes de ke yujila ayxa lek ja iximi’, ek’ama jun ocho jun diez año ay lek ja iximi’, despwes wa’nxa xcho yixtala’ane’.	M: Bueno, sí hubo maíz, ah pero bastante… hubo bastante bien, bien que hubo mucho, pero después de que ya había mucho maíz, habrán pasado unos ocho o diez años que hay mucho maíz, después ya también lo juguetearon.

198	M: Yentoril ja k'a'el iximi', wa'nxa xcho stsikawe'.	M: Todo el maíz podrido, ya también lo quemaron.
199	M: I' yentoril ja, por jemplo, wa la'ektik b'a yoj b'ej ti' wa xkan b'a'an ja sat iximi', mixa stuluwe'.	M: Y todo, por ejemplo, cuando pasamos por el camino, ahí queda tirado el grano de maíz, ya no lo levantan.
200	M: Porke ayxa lek, i' a' jna'tik ja ixim jawi, sak'an lek.	M: Porque ya hay mucho, y sepamos que el maíz ese, está muy vivo.
201	M: Sak'an lek wa x-a'ji jan ki'tik b'a oj wa'kotik, b'a oj ch'aktik, b'a oj kab'tik, pero ke'ntiki' mixa xjkits'atik.	M: Muy vivo nos dan para que comamos, para que lo acabemos, para que probemos, pero nosotros ya no le hacemos caso.
202	M: Es por ejemplo ja it, ja ixim jawa, ja wa xkilatik t'un sat iximi, wa xyila wa la'ektik, mixa xjkits'atik, pero sita awilak'a jun peso ma jun 50 centavo, ¡a', ajnelxa wa xwaj ja tule'!, i' ja jun peso jawi', mi oj b'ut'an ja b'uk'u'i.	M: Es por ejemplo éste, el maíz ese, cuando vemos un poco de grano de maíz, nos ve cuando pasamos, ya no le hacemos caso, pero si ves un peso o 50 centavos, ¡ah, corriendo lo vas a levantar!, y el peso ese, no te va a llenar si lo tragas.
203	M: I' ja 50 centavo mi oj b'ut'an yuj jata b'uk'u ko'i, ja' yuj ja' ja jnantik iximi'.	M: Y los 50 centavos no te van a llenar si los tragas, es porque es nuestra madre maíz.
204	M: Entonse, yajni yilawe', cho makji.	M: Entonces, cuando la vieron, también la taparon.
205	M: Tantoxta wa x-a'ji yi'le, porke mixa skits'awe' ja jnantik iximi', wa xka'tik monton ja b'a yojol ja kalajtiki', b'a jach'oji'.	M: Le tantean lo que le dan, porque ya no le hacen caso a nuestra madre maíz, la ponemos

		de a montón dentro de nuestra milpa, en la tapisca.
206	M: Ay kristyano wa stuluj, ay kristyano mixa stuluj, tose ja jnantik ixim jawi' ti'xa wa xk'a' kana, wa'nxa xch'ak b'a chante'.	M: Hay gente que lo levanta, hay gente que no lo levanta, entonces nuestra madre maíz ahí ya se queda podrida, se acaba para los animales.
207	M: De repente ayk'a b'a wa xka'tik monton b'a yoj jnajtik-a, ma ay ts'ulub'i sak'an lek ja ixim jawi'.	M: De repente si hay veces que lo ponemos de a montón dentro de nuestra casa, o si hay troje, está muy vivo el maíz ese.
208	M: Entonse, yajnib'i wa xyilawotik jata wa la'ektiki', komo jastal wa xkala awab'i, "ek'tatak, mi stuluwontak, yuj mi wa'inuk xyab'i", xchi'b'i.	M: Entonces, dizque nos ve cuando pasamos, así como te lo digo, "ya pasó, pues, no me levantó, pues, porque no tiene hambre", dizque así dice.
209	M: "Yuj mi wa'inuk xyab'i, ja' yuj mi xtulwanitak".	M: "Porque no siente hambre, por eso no levanta, pues".
210	M: Jata ayk'a cho otro jun pedaso, cho jun sat ma chab' sat, i' mi ma' kits'unuk, "um, pes yuj mixa lamakuniyon", xchij.	M: Si hay otro un pedazo, o un grano o dos granos, y nadie le hace caso, "um, pues ya no les importo", dice.
211	M: Tonse, ja ala ixim b'a yoj troje, b'a yoj na'its, ja b'a wa x-ajyi montoni', anto, tonse ti'b'i sje'a jun senya'a.	M: Entonces, el querido maíz, dentro de la troje, dentro de la casa, el que está amontonado, entonces, entonces dizque ahí mostró una señal.

212	M: Elb'i jan jun yal ak'ix, ja'chuk, ti'b'i waj sje' jun seña b'a yoj ixim, ti'b'i wa xjak yala, "jata mik'a la'kits'waniyex, mik'a latulwaniyex ja b'a yoj lokoki', ja b'a yoj lu'umi', we'n wa x-ats'unuwex i' we'n wa x-ak'anawex oj ajyuk, ja'xa wa la'ajyitikon ja b'a yoj lu'umi', b'a b'a'anotikon ek'e, mixa lakits'waniyex.	M: Dizque salió una niñita, así, dizque mostró una señal dentro del maíz, dizque ahí lo vino a decir, "si es que no hacen caso, si es que no levantan dentro del lodo, dentro de la tierra, ustedes[53] lo siembran y ustedes quieren que crezca, y cuando estamos dentro de la tierra, donde estamos tirados, ya no hacen caso.
213	M: Antonse oj jak jun tyempo oj ch'akuk ja yip ja jnantik lu'umi".	M: Entonces, va a venir un tiempo en que se acabe la fuerza de nuestra madre tierra".
214	M: Tonse el ja rason ja jawa, el ja rason ja jawa ke ja'ch' yala.	M: Entonces en eso salió la razón,[54] salió la razón en eso, que así lo dijo.
215	M: Komo ay kristyano mi sk'u'an, ay kristyano wa sk'u'an.	M: Como hay gente que no lo cree, hay gente que lo cree.
216	M: Pe yajnib'i kechan jak yale', cho sch'ikab'i sb'aj yoj monton ja yal ak'ix jawi'.	M: Pero dizque sólo cuando lo vino a decir, también dizque la niñita esa se metió en el montón.
217	M: Ja' yuj ti' el ja rasoni', jata ay b'a wa xkilatik sat ixim, la' jtultik, sat chenek' la' jtultik.	M: Por eso ahí salió el acuerdo, si alguna vez vemos grano de maíz, levantémoslo, grano de frijol, levantémoslo.

[53] Aunque se usa el pronombre de segunda persona singular, *we'n*, se tradujo como "ustedes" debido a que se refiere a las personas en general.

[54] Se puede entender el préstamo del español *rason* como "explicación", "acuerdo" o incluso "chisme".

218	M: Mok ja wa’wex b’a’an, porke sak’an, ja’ch’ kan ja rason jawi’, ja’ch’ kani.	M: No lo dejen tirado, porque está vivo, así quedó el acuerdo ese, así quedó.
219	M: Ja’chuk ja chenek’ta, ja’chuk. CHo ay yaltsil ja chenek’ ja ayxa tyempo’i.	M: Así también el frijol, pues, así. También había su altsil del frijol en aquellos tiempos.
220	M: Ajyi ja iximi’, pero komo jel ja wa’ini’, sk’ulan jan sb’aj ja ma’ bibo, ja ma’ chawuki’.	M: Hubo maíz, pero como había mucha hambre, se hizo el que es vivo, el que es chawuk.
221	M: Ja wa xyalawe’ jawi’ sok ja ma’ ik’i’… como yilawe’ ke, por jemplo… ja luwar ili, ay ja ma’ ja jastal tax ja wa xyalawe’ ja iximi’.	M: Lo que ellos dicen sobre los que son ik’… como que vieron que, por ejemplo… lo que pasa es que hay a quienes los encuentran: ésos son a los que les dicen ixim.
222	M: Ajyi ja iximi’, tsamal ajyi, pero niwak, “entonses, ¿b’a’ sta’we’a, b’a’ jaka?, no ay mas, lawajtik sok ja ik’i, oj kiltik b’a’ wa xjaka”, xchi’ye’b’i ja ma’ bibo ayi’.	M: Hubo maíz, bonito hubo, pero grande, “entonces, ¿dónde lo encontraron?, ¿dónde vino?, no hay más, vámonos con el ik’, vamos a ver de dónde viene”, dizque así dijeron los que son vivos.
223	M: Pero komo cho ay ja ma’ bibo, ja ma’tik sta’a k’ot ja yal chan jawi’, antonse jakb’i i’juk ja yaltsil ja ixim jawi’, chenek’i, spetsanil.	M: Pero como también hay el que es vivo, los que allá encontraron al pajarito ese, entonces dizque vinieron a traer su altsil del maíz, del frijol, de todos.
224	M: Por jemplo, jun naj chawuk, ti’b’i ochye’a.	M: Por ejemplo, dizque entraron a una casa de chawuk.

225	M: Pero b’a’aya, cho smakab’i sb’aje b’ej, ¿jas junk’a ya’a sb’aje’i?, puru ik’.	M: Pero qué crees, dizque también se se encontraron en el camino, ¿qué es lo que se dieron?,[55] puro ik’.
226	M: Syamab’i sb’aje jun welta, b’a CHam-Melada xkab’ yab’a’lil ja il b’a Napite’i, ¡jo’!, xpamaljixtab’i waji.	M: Dizque se pelearon una vez, en CHam-Melada escuché que dijeron aquí en Napite’, [56] ¡ups!, dizque sí fue tronando.
227	M: Ja ti’ syama sb’aj ja ma’ najka bibo.	M: Ahí se enfrentaron los que son vivos.
228	M: Ja ma’ jak ko’ ili’, ayxab’i yi’oj yaltsil ixim, yaltsil chenek, yaltsil naranja, yaltsil lima.	M: El que vino aquí, dizque ya traía el altsil del maíz, el altsil del frijol, el altsil de la naranja, el altsil de la lima.
229	M: Alxa ko’ skarga, tose waj makjuk b’ej ja tiwi’, “¿i’ b’a’ awi’oja?”, x-utjima.	M: Ya pesa su carga, entonces fueron ahí a taparle el camino, “¿y dónde lo tienes?”, le habrán dicho.
230	M: Sta’a ma sb’aje’, kwando k’e’ye’ puru ik’, puru ik’ ya’a sb’aje.	M: Se habrán encontrado, cuando empezaron con puro ik’, con puro ik’ se dieron.
231	M: Entonses, cho sjapawe’ kani, cha jak ya’ sta’we’ sluwar.	M: Entonces, terminaron quitándolo, también lo vinieron a dejar en su lugar.
232	M: Ja’ ti’to wa xkan jujuntik ja ixim ja ma’ bibo t’usani’, ja’chuk, pe ja ma’ bibo, ja’ b’a mas jel waj ja yaltsil ja kosa, il waj b’a soledaj.	M: Entonces, sí les quedaría un tanto de maíz a los que son un poco vivos, así, pero el que es vivo, donde más tienen el altsil de las cosas, aquí en La Soledad.

[55] En este caso, el verbo “dar” se utiliza para dar cuenta de que se “dieron”, “pegaron” o “atacaron” con viento.

[56] Se refiere a la comunidad conocida también como González de León, Las Margaritas, Chiapas.

233	M: Ja’chuk, cho ja’ch’ sb’ejlala ja ma’tik ay sjakel, sok jastal ma’ wa stalnaye’ chenek’ jawi, pe yuj wa’n a’tel sok Dyos ja jawi’, ja’ xschol ak’ub’al yi’.	M: Así, así es también el sentido de los que tienen su don, y como los que cuidan el frijol ese, porque está trabajando con Dios, es el trabajo que le fue dado.
234	M: Oj smak’la kristyano, oj stalna iximi’, oj stalna ja chenek’i’.	M: Le va dar de comer a la gente, cuida el maíz, cuida el frijol.
235	M: Ayb’i wa xkanye’ lats’an ja b’a sni’ taj wa spojo.	M: Dizque hay quienes se quedan atrapados en la punta del ocote que rajan.
236	M: Ayb’i wa xkanye’ lats’ana, xchi’ ab’ala, “pe majlayon, oj ka’ elan”, xchi’b’i ja smoj, jata ay b’a a’ji yi’i, “oj ka’ elan”, wa’nb’i xcho slijpun yi’, ti’to wa xcho el-a.	M: Dizque hay quienes se quedan atrapados, así dicen, “pero espérame, te voy a sacar”, dizque así dice su compañero, si es que le fueran a dar, “te voy a sacar”, dizque le vuelve a relampaguear,[57] y de ahí sale.
237	M: Yuj chawuk, yuj ik’, pero mi xkanye’ b’a’an.	M: Porque es chawuk, porque es ik’, pero no se quedan tirados.
238	M: Por jemplo we’ni, wa’ntik tiro pe mito ay lek awip, ti’ kanya lats’an b’a jun taj, ja’xa ke’ni, mas cho tsatson, mas, este, wa xka’ yi’.	M: Por ejemplo, estamos tú y yo peleando pero aún no tienes suficiente fuerza, ahí te quedas atrapado en un ocote, y yo, que soy más fuerte, más, este, le doy.

[57] Del verbo afectivo *lijpi*, que equivale a “dar luz” o “brillar”. Recuérdese el sentido de *lipilji* en la nota 41.

239	M: Tos, jun-ita oj ka’ yi’ ja tan taj jawi’, para ke oj cho elan ja we’na.	M: Entonces, le doy uno al ocote ese,[58] para que también te salves.
240	M: Ja’ yuj mi xchamye’ kan juntiro, wa skolta sb’aje’ ja ya’tele’, ja’ ya’tele’.	M: Por eso no se mueren de una vez, se ayudan en sus trabajos, son sus trabajos.
241	M: Wa xkoltani ja sb’ej, por jemplo ke’n, mi wajyon ja tiro ke’n, mi xkab’ ja swokole’i.	M: Ayudar es su camino, por ejemplo yo, no fui a la pelea, no sé de sus necesidades.
242	M: Pero b’a kalaji’ ja’chtik wa xjul ja chenek’i, i’ ajyini’a, wa’ni x-ajyi’a.	M: Pero de mi milpa, así llega el frijol, y sí que hubo, si que da cosecha.
243	M: Ja’tik wa xjul ja chenek’i’, spetsanil iximi’, ayni ja jas ti’ wa x-el lek ja xchonjel ja iximi’.	M: Así llega el frijol, todo el maíz, sí hay lo que sale bien para la venta del maíz.
244	M: Me’y xkab’ jastal wa’ne’ lo’il, antos pe me’ lakoltaniyon, tsakatala ja ma’ wa’n a’teli’.	M: No he escuchado cómo están platicando, entonces, pero no he ayudado, gracias al que está trabajando.

245	M: Ja chakal chawuk, ja k’ik’il chawuki’, ja’ jastal kwando wa xlijpi sanselaw, ja tsats leki’, ora b’a yaxal chawuki’ ja’ b’a mi xlijpi tsats leki’, ja’ kechan wa sje’a kan senya, pe wego wa xko’ wego.	M: El chawuk rojo, el chawuk negro, es como cuando relampaguea el sanselaw, cuando está bien fuerte, ahora el chawuk verde es el que no relampaguea muy fuerte, sólo deja mostrada su seña, pero luego baja rápido.

[58] Cabe señalar la presencia del clasificador nominal para referentes masculinos *tan* antes del sustantivo *taj*, “ocote”.

246	M: Ja chakal chawuki’, mi xya’ jak lek ja’.	M: El chawuk rojo, no deja venir bien la lluvia.
247	M: Ja’xa yaxal chawuki wa xya’ jak wego ja’, i’ wa xya’ che’b’uk ja lu’umk’inali’, i’ mas wa xkoltani, kwando kechan jun lome’ ason, i’ wa xb’ojti wego chawuki.	M: Y ya el chawuk verde, deja venir rápido la lluvia, y enfría la tierra, y nos ayuda más, cuando es sólo un pedazo de nube, y explota de inmediato el chawuk.
248	M: Pero ta sk’ela jun na’its ja b’a oj ya’ yi’i’, kechanb’i jun gallo wa sjipa ja b’a yoj na’itsi’, wa sb’oyo el wego ja yojoli’.	M: Pero si ve una casa que tirar, dizque sólo echa un gallo dentro de la casa y de inmediato arranca su interior.
249	M: I’ wa xko’ ja yoj na’itsi’, o se’a xb’ititi wa x-el ajnel.	M: Y se cae el interior de la casa, o sea de inmediato se rompe[59] en pedazos.
250	M: ¡Aj!, ja’ch’ mero, ja’ch’ mero ja chakal chawuki’, baya jawi yuj skontra.	M: ¡Ah!, así mero, así mero es el chawuk rojo, vaya ese, sí que es su enemigo.
251	M: Ja’i, ay jun sjakele’, o se’a jkaltik chawuk o se’a ik’.	M: Sí es, tienen un su don,[60] o sea, digamos chawuk, o sea, ik’.

252	M: CHab’ parte. Komo tojol-ab’al wa lak’umanitik, komo tojol-ab’al wa lakujlajitik.	M: Dos partes. Como hablamos tojol-ab’al, como nacemos siendo tojol-ab’al.
253	M: Antonse, yaj kaltsil, “¿b’a’ya yaj wa x-awab’i?, pes, yaj sni’ jk’ojol, sni’ kaltsil”.	M: Entonces, duele mi altsil, “¿dónde sientes que te duele?, pues, duele la punta de mi k’ojol, la punta de mi altsil”.

[59] Se tradujo en esta ocasión el verbo *xb’ititi* como “romper”, pero esta palabra afectiva tiene que ver con el sonido y movimiento de los remolinos de viento, de ahí el nombre del *b’itus*.

[60] Literalmente, *ay jun sjakele’* significa “tienen una su venida”.

254	M: Yaj kaltsil, o yaj sni’ jk’ujol, ja’ch’ mero jawi’.	M: Duele mi altsil, o duele la punta de mi k’ujol, así mero es.
255	M: Ja yaltsil ja chenek’i, ja’ yaltsil ja iximi’, spetsanil, ja yaltsil ja pixi’, ay jun yala yal xux.	M: El altsil del frijol, el altsil del maíz, todo, el altsil del tomate, tiene una su querida partesita dura.[61]
256	M: Ja ye’nle’i chenek’e, mi kristyano’uk, chenek’e, ja jnantik iximi. Ixim b’a oj smak’layotik, pe ay yaltsil.	M: Ellos son frijoles, no son personas, frijoles, nuestra madre maíz. El maíz es para que nos sustente, pero tiene su altsil.
257	M: Antonse, pe ja yaltsil ja chenek’i ay jun yala yal xux, ja’ yaltsil ja ye’na jawi’.	M: Entonces, el altsil del frijol tiene un su querido pezoncito, ese es su altsil.
258	M: Otro ja ala iximi’, te’y ja yaltsil b’a yala xux.	M: Otro es el querido maíz, está su altsil en su querido pezón.
259	M: Ja pixi, spetsanil te’y b’a yala xux.	M: El tomate, todo tiene su querido pezón.
260	M: Antonse, pero ja ye’nle’i, ch’akye’k’a, chami, ti’ ch’aka yala altsile’i.	M: Entonces, pero ellos, si acaban, mueren, ahí acaban sus queridos altsil.
261	M: Pero ja ke’ntiki’, mi xch’aki’, kank’a mukan b’a yoj lu’um ja kwerpo, ja b’ak’eti’, b’aki’.	M: Pero nosotros, no acabamos, si queda el cuerpo bajo la tierra, la carne, el hueso.
262	M: Pe ja ye’ni wa x-el kan jwera, wa x-el kani.	M: Pero él (el altsil) queda afuera, sale.

[61] En el español de toda la región tojolabal, es común que la gente diga “shush” en lugar de “pezón”, castellanizando el término *xux* del tojol-ab’al, aunque su significado es el de “parte dura”, como en el caso de los callos, *xux a’tel*.

263	M: Tonse, ja’ mi xna’atik ma mismo sufrimiento kilatik ja b’a man otro lado, jata ochtik’a k’ot b’a sts’e’el ja jtatik Dyosi’.	M: Entonces, no sabemos si es el mismo sufrimiento que vimos en el otro lado si llegamos a entrar en el lado de nuestro padre Dios.
264	M: ¡Ja’ mi’ nab’en ye’na!, komo mi ma’ wa xyila k’ote, me’y ab’al, mi b’a’ wa xcho kab’tik ja ab’ali’, pero ja kaltsiltiki’ wa x-el kan jwera.	M: ¡Quien sabe, entonces!, como nadie lo llega a ver, no hay plática, y tampoco hemos escuchado la plática, pero nuestro altsil, queda afuera.

265	M: Ja ayxa tyempo, mitoni ajwalal, me’yuk.	M: Cuando hace tiempo, ni había patrón.
266	M: Mini komon, me’yuk, me’yuk ja kristyano.	M: Ni comunidad, no hay, no hay gente.
267	M: Jun chab’e’ita ay ja kristyano ja yora ayxa tyempo.	M: Habían unas dos personas cuando hace tiempo.
268	M: Pero como ja kristyano jumasa’ a’ji yi’ jun kastigo, i’ sok cha ajyi jun wa’in, i’ cha ajyi gerra.	M: Pero como a la gente le dieron un castigo, y tambien hubo una hambruna, y tambien hubo guerra.
269	M: Ja gerra jawi’, yajni yab’ye’ ke ay ja gerra, ja sb’i’il ja gerra, Billista sb’i’il, Billista sok Carranza, ja’ch’ sb’i’ile’, ye’n wa snutstalan sb’aje’.	M: La guerra esa, cuando escucharon que hay la guerra, su nombre de la guerra, se llamaba Villista, Villista y Carranza, así se llamaba, entre ellos se correteaban.

270	M: Weno yaj yab’ ja kristyano, yajni k’e’ oj ajyuk jun gerra, oj ch’akuk ja satk’inali’.	M: Bueno, cuando se enteró la gente, cuando comenzó a haber una guerra, se acabaría el mundo.
271	M: Ja’xa b’a oj skolta sb’aje’, ja’ ti’ ochye’ b’a yoj k’e’en.	M: Y para que se protegieran, ahí entraron a la cueva.
272	M: Tuk ochye’ b’a yoj yib’ yechte’, tuk ochye’ b’a pilan lado ja poko winik najate’i.	M: Otros entraron en las raíces de los árboles, otros entraron en otro lado, los hombres de antaño.
273	M: Antonse, yajni ek’ ja tyempo’i, tata Dyosito, cho ¿jas juk’a kastigo a’ji yi’le’i yuj ja ti’ ch’ak ochke yib’lu’umi, yuj ja ti’ ochye’ b’a yib’ toni, b’a yoj k’e’eni?	M: Entonces, cuando pasó el tiempo, padre Diosito, ¿qué castigo les dieron porque entraron en la tierra, porque entraron en la piedra, en la cueva?
274	M: Ja’ ti’ ch’ak el sneje’a, ti’ paxye’ machinila.	M: Es así que les salieron sus colas, ahí se convirtieron en mono.[62]
275	M: Ja’ yuj ja tan machin ja wego, toj sat kristyano, otro yeji toj yej kristyano.	M: Por eso el mono, ahora, es parecido al ojo de la gente, y el diente, parecido al de la gente.
276	M: Uniko mas ela ja sneji’.	M: Lo único que le salió más largo es su cola.
277	M: Entonse, ja’xa ye’ni: “loxo watopi” wa x-utji, wa sloxo stopi.	M: Entonces, él: “rasca tu culo” le dicen, rasca su culo.
278	M: Wa sutu sb’aj, chikan jas awala yab’i.	M: Se voltea, cualquier cosa que le digas.
279	M: Ja’ ti’ kan machinil ja kristyano tiwi’.	M: Así quedó la gente convertida en mono.

[62] El nombre *machin* corresponde al “mono araña” (*Ateles geoffroyi*).

280	M: Ja’xa tuk ja ma’ mini och b’a yoj lu’umi’, ja’ poko winik wa xkalatik-a.	M: Y los otros que no entraron a la tierra, son los antepasados, que les decimos.
281	M: Ay wa xtax sk’e’en poko winik, xchi’ye’, pero ti’ wa xtax ja yoxomi’, ti’ wa xtax ja sek’i, ti’ wa xtax ja xscha’i.	M: Hay veces que se encuentra la cueva de los antepasados, dicen, pero ahí se encuentra su olla, ahí se encuentra su plato, ahí se encuentra su molcajete.
282	M: Ja smuku sb’aje lu’um ja jawi, i’ ja’xa swinkili’, ch’ak paxke machinil.	M: Cuando se enterraron esa vez, y ya su dueño, todos se convirtieron en mono.
283	M: Juju’u, yajni elye’ ja machini, ch’ak wajke.	M: Sí, cuando salieron como monos, todos se fueron.
284	M: Waj b’a montanya, ch’ak waj sle’ sluware ja jawi’.	M: Fueron a la montaña, todos esos se fueron a buscar sus lugares.
285	M: Ja’ yuj ja wego toj sat kristyano, yoki’, toj yok kristyano.	M: Por eso ahora auténticamente tienen ojo de persona, su pierna, auténtica pierna de persona.
286	M: Sk’ab’i, toj sk’ab’ kristyano, i’ ja xchikini, toj kristyano, kechan yujil ay stso’otsil eli.	M: Su mano, auténtica mano de persona, y su oreja, auténtica de persona, solo que sí le salieron pelos.
287	M: Ja’ch’ mero paxye’.	M: Así mero se convirtieron.

TEXTO 2

ENTREVISTA A CATALINA GÓMEZ CRUZ

Lugar: Saltillo, Las Margaritas, Chiapas.

Fecha: 22 de noviembre de 2014.

Entrevistadores: María Bertha Sántiz Pérez y Fernando Guerrero Martínez.

Contexto: La entrevista se llevó a cabo al medio día, en la cocina de la casa de la entrevistada. A partir de un guión previo, María Bertha Sántiz Pérez (B) realizaba las preguntas en tojol-ab'al y doña Catalina (C) respondía siempre en su lengua materna. Estuvo presente uno de los hijos de la señora Catalina, llamado Jesús Gómez Gómez (J), quien participó brevemente al final de la entrevista, junto con Fernando Guerrero Martínez (F).

Equipo y almacenamiento: La entrevista se registró mediante una grabadora de audio digital marca Sony, modelo ICD-UX560/B. El archivo se almacenó en formato mp3.

Transcripción: María Bertha Sántiz Pérez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

Traducción: María Bertha Sántiz Pérez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

1	B: ¿Ay b'a' wa x-awab' sb'ej jastal ay ja ja', ja lom ay wa xkalatik jnantik ja'i'?	B: ¿Has escuchado cómo está eso del agua, el por qué le decimos nuestra madre agua?
2	B: ¿Mi b'a' wa x-awab' jun scholjel ja jaw ja we'ni'?	B: ¿No has escuchado un decir sobre eso?
3	C: ¿Jastal jnantik ja'?	C: ¿Cómo, nuestra madre agua?
4	B: Jawi'.	B: Así es.
5	C: A' aya ja oj waj noxjan ye'n. Komo ja'ni mero jel xyala ja kalib' ja jaw ajyi ja ke'ntak-a…	C: Claro que hay cuando vas a bañarte. Como eso mero platicaba mucho mi suegra hace tiempo, yo pues…

6	C: Ja jnantik ja’ jawi’ luwar sak’ani’a. Sak’ani’a.	C: Esa nuestra madre agua, digamos que está viva. Está viva.
7	B: ¿A’ sak’an? ¿Luwar ixuk ja jaw-a?	B: ¿Entonces vive? ¿Digamos que es mujer entonces?
8	C: E’ saber. Luwar ixuk, pe[63] wa xwaj yal yab’ ja ye’nta wa’ni lawajtikon sok ja wa xki’ajtikon, ja wa lawajtikon noxjeli’.	C: A saber.[66] Digamos que es mujer, pero ella va a decir si nos vamos con ella, cuando la pasamos a buscar (*lit. traer*), cuando nos vamos a bañar.
9	C: Ti’ wa x-och ya’ yi’ ja’chuk-a, “¡aj!, jnantik Santa Beronika, jaktikon.	C: Ahí empezaba hacer así, “¡oh!, madre Santa Verónica, venimos.
10	C: Wa xjak jk’ulkatikon, wa xjak kixtalanatikon.	C: Te venimos a hacer, te venimos a molestar.
11	C: Oj noxjikotikon, pe a’a wapabori’,[64] a’ ki’ ja wamilagro’i’, il oj jsak’ jb’ajtikon.	C: Nos vamos a bañar, pero danos tu favor, dame tu milagro, aquí nos vamos a limpiar.
12	C: Ti’ wa xjchulinatikon-a, ti’ wa xjk’oyinatikon-a.	C: Ahí te orinamos, ahí te defecamos.
13	C: A’a junka wapabori’, k’ulanotikon perdonar.	C: Da un tu favor, danos tu perdón.

[63] Abreviación del préstamo del español *pero*.

[64] La consonante ‘f’ del español, ausente en tojolabal, es sustituida regularmente por el sonido ‘p’.

[66] En la región tojolabal, como en todo el estado de Chiapas y buena parte de Guatemala, se usa la frase *a saber*, o su abreviación, *saber*, para señalar que se desconoce la respuesta a una pregunta. Equivale a decir *no sé*, o *quién sabe*.

14	C: I’ kera wapabori’, ch’aka i’aj kana ja jchameltikoni.	C: Y quiera que tu favor, sea quedarte con nuestra enfermedad.
15	C: Wa xjak noxjikotikon ja b’a wawojoli’, pero ¡sak’ana lek xep kixawala!, sak’ana we’ni.	C: Venimos a bañarnos dentro de ti, pero ¡estás bien viva, madre señora mía!, viva estás.
16	C: Kera mi jas kaso oj ek’uk ja kuntikili’, ja kij ja wa xki’aje’ jan ja ili’.	C: Quiera que ningún caso les pase a mis hijos, a mis nietos que los traigo aquí.
17	C: Wa xjk’ana awi’ ja wa slekilal wak’ujoli’, ja’ yuj ti’ wa lajakyon sok ja kij jumasa’”, xchij.	C: Te pido (quiero) lo bueno de tu k’ujol, por eso aquí vengo con mis nietos”, dice.
18	C: Ja’ch’ mero wa xyala ja ye’ni’, pe yujnib’i sak’an lek-a.	C: Eso mero dice ella, pero dizque sí está bien viva.
19	B: ¿A’ sak’an?	B: ¿Entonces está viva?
20	C: Ila ja yora masni tsatsto lek ajyita, ja’ch’ni wa xyala’a.	C: Mira, cuando más joven estaba, así lo decía.
21	C: “Ti’ oj awa’ perdona jnantik, jnantik Beronika.	C: “Ahí das el perdón, madre nuestra, nuestra madre Verónica.
22	C: A’ ki’ ja jwa’eli’, anke jun jchay, chab’ chay wa xjak jk’an awi’.	C: Dame mi comida, aunque sea un mi pescado, dos pescados, que te lo vengo a pedir.
23	C: Ti’ oj awa’on waperdon-a, yujni kera oj awa’ ki’ ala chab’uk-a”.	C: Ahí me das tu perdón, porque tan siquiera que me des unos docitos[67]”.

[67] Literalmente, “unos queridos dos”.

24	C: Ayni wa syama oxe’, chane’. Ja yora mas tsatsto lek ajyi’, wa’ni syama’a.	C: A veces pescaba tres, cuatro. Cuando estaba más joven, sí que pescaba.
25	B: ¿Wa syama?	B: ¿Pescaba?
26	C: Wa’ni syama’a, pe ja’ oj cho syam masi’ mi sk’ana.	C: Sí que pescaba, pero cuando pescaba más, no quería (no le gustaba).
27	C: Es ke ja’b’i ja yaltsil ja iximi’. Yuj mini nunka sk’ana ja yaltsil ja iximi’.	C: Es que dizque es su altsil del maíz. Porque nunca quería agarrar su altsil del maíz.
28	C: Mini nunka sk’ana oj yi’ jan a’ay ja chayi’.	C: Nunca quería traer mucho pescado.
29	B: Wa sk’ana permiso antes.	B: Pide permiso antes.
30	C: Wa sk’ana permiso antes, mi yuj komo ki’era oj ochuk.	C: Pide permiso antes, no como quiera va a entrar.
31	B: ¿Yuj mi x-ajyi jata yamxi jitsan ja chayi’, yuj mi x-ajyi mas ja iximi’?	B: ¿Porque no va a haber si pescamos mucho, porque no va a haber más maíz?
32	C: Yujb’i mi oj ajyuk amok ja iximi’. Sen yuj merani’a…	C: Dizque no va a estar contigo el maíz. Seguro es cierto…
33	C: Ja yora ko’ jani, ka’tikon och probar. Ka’tikon el preba lakaltik.	C: La hora en que bajó, nosotros lo pusimos a prueba. Digamos que lo pusimos a prueba.
34	C: Wajtikon jun ek’ele’, jyamatikon jun niwan lek mo’och, jel yutajotikon ja yajni jultikoni’, ja yajni yila janek’ ja chayi’.	C: Fuimos una vez, pescamos un canasto muy grande, nos regañó mucho cuando volvimos, cuando vio cuan bastante era el pescado.

35	C: Jaʼ jel aʼay. ¿Yuj ma ajyi ja kiximtikoniʼ? Mi ajyiʼ, keʼn yaʼ jmuluktikon ja mi ajyiʼiʼ, pe ja chayiʼ, waʼni x-alji ixim-a.	C: Sí era mucho. ¿Crees que hubo nuestro maíz? No hubo, a nosotros nos echó la culpa porque no hubo, pero el chay, sí que dicen que es maíz.
36	C: Wa xjkʼuʼantikon tʼusan ja skʼeʼensya yuj ja kilatikoniʼ. Pe waʼni xchʼakʼ kʼot tʼusan yaman ja jas jukʼa wa xyala.	C: Creemos un poco su creencia porque sí lo vimos. Pero sí, todo lo que dice aún llega un poco.
37	B: Anto, ¿ja chay-a, jaʼ yaltsil ja ixim ja wa xyalaʼa? Jaxa chenekʼa, ¿ja yaltsil ja chenekʼiʼ?	B: Entonces, ¿dice que el chay es su altsil del maíz? Y del frijol, ¿cuál es su altsil del frijol?
38	C: Baya, yaltsil ja chenekʼiʼ, pes mini bʼa xcholo kabʼa.	C: Vaya, su altsil del frijol, pues nunca me lo contó.
39	C: Masni jaʼ kechan wa xyala ke mokni lom atik-a, mini nunka oj atik onde kiʼera.	C: Más sólo dice que nunca lo tires en vano, nunca lo debes tirar donde quiera.
40	C: Es keta yuj atika, tiʼ el ja yaltsil-a.	C: Es que si lo tiras, ahí sale su altsil.
41	C: Es ke ja yeʼn ja chenekʼ jawta, lakaltik yeʼn waj yaʼ el jan bʼa jun patakʼ ja jokoxiʼ.	C: Es que el frijol ese, pues, digamos que ella, la jokox, fue la que llegó a sacarlo de un peñasco.
42	C: Yiʼaj jan ja chenekʼ ja ala jokoxiʼ. Jaʼ yuj mini tʼun wa xcha skʼana oj amil ja jokoxiʼ, es ke yeʼnbʼi waj spoj ja patakʼ jawiʼ.	C: La querida jokox trajo el frijol. Por eso nunca quería que mataras a la jokox, es que dizque fue ella quien quebró el peñasco ese.

43	C: Ye’nb’i yi’aj jani, ye’nb’i jak ya’ pojxuk ja chenek’ ja ala jokox jawi’.	C: Dizque ella lo trajo, dizque ella, la querida jokox esa, vino a reproducir (hacer abundante) el frijol.
44	B: ¿Jaxa iximi’?	B: ¿Y el maíz?
45	C: Baya, iximi’, yujni ja’ yaltsil ja chay ja wa xyala’a. Kechani klaro lek ayon sok ja chenek’ ja ke’n ke ja’ni waj yi’ jan ja jokoxi’.	C: Vaya, el maíz, lo que dice es que de por sí es su altsil del pez. Solo tengo claro que estoy bien con el frijol, que sí lo trajo la jokox.
46	B: ¿I’ jastal ay ja chawuk jumasa’ b’a? Wa xkab’tik ke ay kristyano yaltsil chenek.	B: ¿Y cómo están los chawukes, pues? Escuchamos que hay persona que es su altsil de frijol.
47	C: Ja’ni jel xyala ajyi ye’na. Komo yujnib’i chawuk ja stat-a.	C: Ella decía mucho eso antes. Como dizque de por sí es chawuk su papá.
48	C: Tan aljitob’i yab’ ja ye’n ke oj yi’ kan ja sbara’, pe mib’i ya’ yi’ gana, es ke milub’alb’i waj ja snani’.	C: Tanto que dizque le dijeron que le quede su vara, pero dizque no le dio gana, es que dizque fue matada su mamá.
49	C: Mito xjna’a ja ke’ni’, milji el ja yala nani’. Ja’b’i jel xiw ja lek xmilji ja ye’ni’, ja’ yuj mi ya’ yi’ gana.	C: No lo sabía yo, que fue matada su querida mamá. Dizque por eso se asustaba mucho que la mataran a ella, por eso no le dio gana.
50	C: Mini nada, me’y yi’onej kan sporma ja stati’.	C: Ni nadita, no le quedó su forma de su padre.
51	C: Pe daya, ja’chtikb’i ja yal stsuj ja cham stati’. Permin Vaskeb’i ja sb’i’il ja stati’.	C: Pero de ahí, dizque era así el tecomatito del difunto de su padre. Dizque Fermín Vásquez era el nombre de su padre.

52	C: Ja’ch’b’i lek ja chotik yal stsuji’, b’ut’anb’i ja’.	C: Dizque bien así era su tecomatito, dizque lleno de agua.
53	C: Ti’ wa xwajye’a, saberb’i b’a’ wa x-elye’ k’ot-a, ja’b’i ti’ wa x-och ya’a ja ja’i’.	C: Ahí se iba, dizque quién sabe a dónde llegaba a parar, dizque así comienza a dar la lluvia.
54	C: Komo b’ajtanb’i wa xjak jun k’intum, komo k’intumni wa xkalatik-a, k’intum wa xkala ja ke’ntiki’.	C: Como dizque primero viene un k’intum, como k’intum lo decimos, k’intum lo decimos nosotros.
55	C: Pe ja’b’i ja arko iris jawi’, ja’b’i luwar lakaltik ja’b’i ja ixuk b’a it jel najtik s-olomi’.	C: Pero dizque el arco iris ese, digamos que dizque es la mujer que tiene muy largo su cabello.
56	C: Ayb’i jel b’uto najtik ja s-olom ja ixuk-a, lakaltik manb’i b’a yok.	C: Dizque hay mujeres que tienen el cabello muy largo, digamos dizque hasta el pie.
57	C: Yujk’ab’i awila ja ixuk jawi’, ma mi nupaneluk, pes lakaltik ja’b’i arko iris.	C: Dizque si miras a la mujer esa, no casada, pues digamos que dizque es el arcoíris.
58	C: Ja’b’i wa sna’a jas ora oj jakuk ja ja’i’. Ja’ch’ wa xch’ak yal-e’.	C: Dizque sabe cuándo va a venir la lluvia. Así lo terminan de decir todos.
59	B: ¿I’ b’a’ wa xtax ek’ ja ixuk jaw b’a?	B: ¿Y dónde se encuentra la mujer esa, pues?
60	C: Pwes mini oj ana’ b’a’aya, es ke yuj te’y b’a jkomontikta. Mi kaltik oj yal-e’ awab’ta.	C: Pues no vas a saber dónde se encuentra, es que porque está en nuestra comunidad, pues. Digamos que ni te lo van a decir, pues.

61	C: Es keta yalawe'b'i awab'ta, ke yujb'i yuj wa xya'awe' skuch ke wa xya'awe' malo ma wa sk'ulane' malo.	C: Es que dizque si te lo dicen, pues, que dizque a ellas les echan la culpa de que dan mal o hacen mal.
62	C: "Ja' mero brujo ja jaw", ja wa xyalawe'ta.	C: "Es esa el mero brujo" que dicen, pues.
63	C: Ja' yuj mi slo'iltaye', ja' yuj mi xyalawe'ta yuj ay jas ay.	C: Por eso no lo cuentan, por eso no lo dicen, pues, que sí hay algo.
64	C: Porke ayni ay yi'oje' ja wa xyalawe' lakaltik ja'ch' ay yi'oje' sdone' yuj ja jtatik Dyosi'.	C: Porque hay algunos que tienen, que dicen, digamos, que tienen su don por nuestro padre Dios.
65	C: Ay yi'oje' yaltsil ixim, yaltsil chenek', yaltsil on, yaltsil pix.	C: Tienen su altsil de maíz, su altsil de frijol, su altsil de aguacate, su altsil de tomate.
66	C: Spetsanal, yujni najka ay-a, ja'ch' wa xyala ja ye'n. Ja' wa xjul jk'ujul ja ke'n.	C: Todo, de por sí existe, así lo decía ella. Es lo que llega a mi k'ujul.[68]
67	C: Weno ay ki'onej jun pensar, ¿jastal ma lek wa xyi'awe' kan ja jawi', ma' ak'unuk yi'le ja…?	C: Bueno, tengo un pensamiento, ¿cómo bien será que les queda eso, quién les da el…?[69]
68	C: Pes ja kab'unej ja ke'ni', pes sabernita lek oj jkal-a, porke es ke chamta wajta ja wego'.	C: Pues lo que he escuchado yo, pues saber si es bueno que yo lo diga, porque es que ya se murió ahora.[70]

[68] Esta expresión significa recordar algo, es decir, un recuerdo es lo que llega al *k'ujul*.

[69] Se refiere al don o la suerte.

[70] Se refiere a doña Ricarda.

69	C: Pero ja wa xyala ja ye'ni', ja'nib'i smismo ja jtatik Dyosi'.	C: Pero lo que decía ella, dizque es exactamente el mismo nuestro padre Dios.[71]
70	C: Ay wa'nab'i wayeltak, wantob'i xwaj awab' ab'aj, muts'anb'i ja waswerte.[65]	C: Dizque hay veces que estás dormida, dizque cuando te das cuenta, dizque tienes asida tu suerte.
71	B: ¿Ti' muts'an awuj ja jas juk'a?	B: ¿Ahí tienes asido lo que es?
72	C: Ti' muts'an awuj-a.	C: Sí, lo tienes asido.
73	C: Ti' jata yuj ya'onej awi' waswerte ja kajwaltiki', yuj ye'nb'i mismo wa xjak ya' waychuk ab'aj.	C: Sí, es porque nuestro señor te tiene dada tu suerte, porque dizque él mismo viene a hacerte soñar.
74	C: I' pe yujnib'i ti' yaman awuj-a.	C: Y pero dizque sí, lo tienes agarrado.
75	B: Luwarta jun jemplo, ja ke'nta kala ja jtatik Dyos de ke oj ya' ki' jun jas juk'a, ¿oj ya'e'?, yuj oj jwaychuk jb'aj, i' jas juk'a, ¿ti' oj jkil b'a jk'ab'?	B: Digamos, un ejemplo, si yo digo que nuestro padre Dios me va a dar algo, ¿lo va dar?, porque voy a soñarme, ¿y qué cosa, ahí la voy a ver en mi mano?
76	C: Ti' b'a wak'ab'. Ye'n mismo ja kajwaltik wa xjak ya' awi'.	C: Sí, en tu mano. Él mismo, nuestro señor te lo viene a dar.
77	C: Ye'nb'i mismo wa xko' jani, ojb'i ya' waychuk ab'aj ke ti' jakum jun jnal-a, ma jun xinan-a.	C: Dizque él mismo baja, dizque sí te hace soñar que está viniendo un ladino, o una ladina.

[65] *Muts'an* se refiere a algo que se frunce al cerrarse, por ejemplo, la mano al hacer puño, o los ojos.

[71] La frase es ambigua y difícil de traducir. No es del todo seguro si se refiere a que es Dios quien otorga el don, o si el don es el mismo Dios. Se dejó la primera opción por estar acorde con la pregunta que se acababa de hacer en ese momento doña Catalina.

78	C: Pe ti'b'i wa xya'a kan b'a wak'ab', xchi' ja wa xyala'i'.	C: Pero dizque ahí lo deja en tu mano, decía que lo platicaban.
79	B: Antoj ja jaw-a, luwarta jwaychin ke wa xlub'u kan sat ixim, ¿yuj ja ke'ni' ja'xani oj jtalna ja jaw-a?	B: Entonces eso, digamos que sueño que me quedo agarrando semillas de maíz, ¿es porque yo ya voy a cuidar eso?
80	C: Yuj ja we'na, es ke yujni ja'xa oj atalna ja jaw-a.	C: Porque eres tú, es que de por sí ya vas a cuidar eso.
81	C: I' cha mini nunca ma' oj awal yab'i, jata awala'i', es ke oj a'ji el kan awi'. Ja'ch' mero ja wa xyala'i.	C: Y tampoco se lo vas a decir nunca a alguien, si lo dices, te lo van a quitar. Así *mero* lo dice.
82	C: Es ke jata awala ja jawta, "ja ya'ni ay ki'onej ja iti', ja'ch' jwaychin jb'aj"… por jemplo, jastal ke'ntik oj och kaltik ja ya'ni', "jwaychin jb'aj ja ak'wale'i ke ch'ak a'juk kan ki' ja iti'", i' ja' malota, mi yuj wa x-ana'a b'a'ya.	C: Es que si dices eso, "ahora tengo este [don], así me soñé"… por ejemplo, como nosotros podemos decir ahora, "anoche me soñé que me dejaron esto", y lo malo, pues, no sabes dónde está.
83	C: Wantob'i xwaj ana' ab'aj, pe mixab'i yuj ja'ch' ayuka jastal aya', pe cha ala sonsaxab'i wa lakani, mixa ata'ojuk atsatsal.	C: Dizque cuando te llegas a dar cuenta, dizque ya no estás como estabas antes, pero dizque también te quedas como una querida sonsa, ya no quedas completa (cuerda).
84	B: ¡A'! ja'i, kab'unej.	B: ¡Ah!, sí, lo he escuchado.
85	C: Ja' sero awab'unej, ja' mero slo'il ja jaw ja kalib'ta.	C: Sí, seguro lo has escuchado, eso mero es su decir de mi suegra, pues.

86	C: Pe tiʼ wa xpensaran-a, saberta yujni cha ay yala swerte yuj ajyiʼa, porke ja ajyita, jelni cha lom oj jleʼ ja mentiraʼa, tiʼ wa xyila ja jtatik Dyosiʼ mi bʼaʼ jmana chenekʼ, ixim-a, yujni ay tolalabidaʼa.	C: Pero ahí lo pienso, saber si antes tenía su querida suerte, porque antes, pues, en vano voy a buscar la mentira, ahí lo ve nuestro padre Dios, nunca he comprado frijol, maíz, porque sí ha habido todo el tiempo.
87	C: TSʼunu xeʼnuk, yujni wa x-el ja chotik jas jukʼa.	C: Siembras un pedacito, y claro que crecen las cositas.
88	B: Jawiʼ, ¿jaxa wegoʼ?	B: Sí, ¿y ahora?
89	C: Pes ja wegoʼ, mixani oj slaj ja jastal ajyiʼa, ay mini yuj meʼyuk-a pe mixani oj slaj-a, mi nunkaʼa.	C: Pues ahora, ya no se compara como era antes, hay veces que no hay, pero ya no se compara, no nunca.
90	B: Mixa. Anto ja jastal wa xawala ke wa xwaj sok ja yala tat ajyiʼi, ja sok wa xyiʼaj ja yal stsujiʼ, wa sbʼutʼuj jaʼ?	B: Ya no. Entonces, así como dices que antes se iba con su querido padre, y cuando se llevaba su tecomatito, ¿lo llenaba de agua?
91	C: Waʼnbʼi xyiʼaj ja yala tsʼujiʼ, wa sbʼutʼu jaʼ. Pe saberbʼi bʼaʼ wa x-elyeʼ kʼot-a.	C: Dizque sí se llevaba su querido tecomate, lo llenaba de agua. Pero dizque quién sabe dónde se iba.
92	B: ¿Bʼaʼxa wa xwajyeʼ ja jawiʼ?	B: ¿A dónde se irán esos?
93	C: Jata skʼulanbʼi sbʼaj ja asontak, tiʼbʼi wa xyala yujbʼi oj waj jtajnuk, waʼnbʼi xyala kan yabʼ ja yuntikiliʼ, “ja keʼni’, ja wegoʼ, mok chamuk akʼujulex yuj oj jtajnikon, yujni oj	C: Pues dizque cuando empieza a formarse la nube, dizque ahí dice que dizque se va ir a jugar, dizque lo deja dicho a sus hijos, “yo,

	jtajnikon b'a merana". Pes ja'ch'tab'i wa xyala kan ja wa xwaji', ke yuj mi oj yab'…	ahora, que no muera su k'ujul[72] porque voy a jugar, en verdad que voy a jugar". Pues dizque eso deja dicho cuándo se va, que porque no va a escuchar…
94	C: Mini oj yal awab' jas sb'ejtak, mini jun persona oj yal awab' jas sb'ej.	C: No te va a decir qué significa, pues, ninguna persona te va a decir qué significa.
95	C: Ja'ch'to ja yistorya ye'n ye', najka ja'toni' yalunej-a…	C: Igual está la historia de ella, todo eso lo ha contado…
96	C: Ja'ch'ni'a, ja'ch'ni mero wa xyala'a, ja'ch'ni mero wa xyala kab' ja ke'ntikon ye'.	C: Así es, así mero lo decía, así mero nos lo decía a nosotros.
97	C: Pe yujni yuj mi xyi'aj lek gusto oj ayam ja chay-a, i' yujk'a yuj ayni awi'oj jun swerte, wa lako' el jun chamel.	C: Pero porque no lleva buen gusto que agarres el pez, y si de por si tienes una suerte, te llega una enfermedad.
98	C: Wa xya' awi' jun chamel jata sna'a kristyano', xet'anxta wa lakan ja b'a sti' k'e'eni'.	C: Te da una enfermedad si lo llega a saber la gente, por poco te quedas en la boca de la tumba.
99	C: "Pes tarega oj awi' ja promesa nu'ebe bwelta", xchij. Ja'ni mero wa xyala'a.	C: "Pues a fuerza tienes que recibir la promesa nueve veces", dice. Eso mero decía.
100	B: ¿Ja' b'a' mi oj japjuk awi' ja jasni juk'a ak'ub'al awi'i'?	B: ¿Es para que no te quiten lo que te han dado?

[72] En esta expresión, el que muera el *k'ujul* de alguien significa que la persona se preocupa. El verbo *cham* también quiere decir enfermar.

101	C: Ja’b’i ja b’a mi oj japjuk awi’i’.	C: Dizque sí es para que no te lo quiten.
102	C: Pe komo ja ya’nxatak, tan jelxa ja religyoni’, mixa wa sk’u’ane’ta yuj meran ja jastalto wego’a ja jkostumbretiki’**,** wa’nxa ch’ayel.	C: Pero como ahora, pues, tanto que ya hay mucha religión, ya no creen si es verdad lo que es ahora nuestras costumbres, está perdiendo.
103	C: Pe daya wa xyala ye’ni’, yujni ja’ch’ wa xyala ye’ni’, yujni ja’ch’ wa xyala ja tan… eh… yi’ajtoma jun…	C: Pero y de ahí, lo que decía ella, porque así lo decía ella, porque así lo dice el… mmm… la habrá llevado un…[73]
104	C: Jk’ulantikontoma yi’ ja ke’ntikon ja jastalni ja spensar ja ajyita, komo mi oj awal ke miyuk, ye’n wa xyilatak.	C: Alguna vez le hicimos nosotros como era su pensar de antes, como no podías decir que no, ella lo ve, pues.
105	C: Sero ka’tikonto ja ye’ni’ jun nowebe bwelta ja spromesa’.	C: Seguro le dimos a ella su promesa, unas nueve veces.
106	C: Wa lawajtikon, ay jun jwawtik wa xyala jel milagro, sak’an b’a Pagreterno. Ti’ mero wa xwaj ya’ bwelta tiwi’.	C: Íbamos, existe un señor nuestro que decía es muy milagroso, vivo está en Padre Eterno.[74] Ahí mero iba a dar su vuelta.
107	B: ¡A’, jawi’! ¿Jasxa juk’a wa xwaj sk’ane ja tiwi’?	B: ¡Ah, eso! ¿Qué cosa era lo que iba a pedir ahí?
108	C: Ja’ni wa xwaj sk’an ja sak’anili’, ja’i.	C: Pues iba a pedir su salud, sí.
109	C: CHa ipal kandela wa smana ja ma’ koltonum yuji’.	C: También compraba muchas *velas* el que la ayudaba.

[73] Según se deduce de las próximas líneas, se refiere a la participación de un *ajnanum*.

[74] Se refiere al santo tutelar de la principal iglesia de La Trinitaria, antes Zapaluta.

110	C: Es ke mi yuj ja’ch’ta oj wajantak. Sok ajnanum wa xwaji’.	C: Es que no puedes ir así nada más, pues. Con el curandero se va.
111	C: Yajni elta k’en ja nichim ja tiwta, ti’ wa xch’ak jak ya’ ochuk, ye’n wa xjak ya’ ochuk ja ajnanumi’, ja’ch’ ek’ ja ye’ni’.	C: Cuando se termina la entrada de flores, pues, aquí llega a ponerlo todo, él llega a meterlo todo, el curandero viene a realizar la entrada de flores, así le pasó a ella.
112	B: Jaxa lakaltik ja ixima, cho kab’unej t’usan ja ke’n ke ja iximi’, wa xyalawe’ ke cho jun yal ak’ix. ¿Ay ma b’a’ awab’unej ja jaw ja we’ni’?	B: Y hablando del maíz, también he escuchado un poco que el maíz, dicen que también es una niñita. ¿Alguna vez has escuchado de eso?
113	C: Me’yuk.	C: No.
114	B: Jun yal ak’ix wa xyalawe’tak. Keta jipxik’a kani, ja’ni jastal chenek’ wa xawala, wa’nb’i x-ok’i.	B: Dicen que es una niñita, pues. Que si se deja tirado, que es igual al frijol que dices, dizque sí llora.
115	C: Aja, wa’nib’i x-ok’a, ja’ch’ wa xyala kab’tikon ja wa xwaj jmak’tikonta, “tsomowik, mak’awik ank’ujol, mini jun sat oj awa’wex kani, porke ti’ wa xkan ok’uk’ jata yuj mi atsomowexi”.	C: Ah bueno, dizque sí llora, así nos lo decía cuándo le íbamos a pegar, “júntenlo, aplástenlo con calma,[75] no dejen ningún grano, porque ahí se queda llorando si es que no lo juntan”.

[75] La calma se dice en tojol-ab’al *ank’ujol*. Es interesante que *an* significa medicina. Aunque es difícil proponer una traducción literal para este término, se podría concebir la calma como un “*k’ujol* aliviado”.

116	C: Taregani oj ch'ak atsomtak, es ke sak'anb'i lekta.	C: Tienes que terminar de juntarlo, pues, es que dizque está muy vivo.
117	C: Ila, jata mik'a ats'unu yib'anal klase iximta, jemplo jastal sakwaj, k'anwaj, mik'a ats'unu k'ik'il iximi', wa'nb'i xwaj parte.	C: Ve, si no siembras toda clase de maíz, por ejemplo maíz blanco, maíz amarillo, si no siembras el maíz negro, dizque va a dar parte.
118	C: Pe wa'nb'i xyala ke mixa oj ajyuk, porke mib'i ma' xkisji yuj, ja'ch'b'i wa xyala.	C: Pero dizque dice que ya no va a crecer, porque dizque nadie le hace caso, dizque así dice.
119	C: Pes ja' yuj spetsanalni wa xch'ak ts'unxuk, ts'unan yaman.	C: Pues por eso toda clase se siembra, una seguida de la otra.
120	C: Es ke ja'ch'to ja sk'e'ensya ja najate'i, pe ja'ch'toni wa xch'ak yal-e'a.	C: Es que esa era la antigua creencia, pero aún todos dejan dicho eso.
121	C: Ja'toni mero najka yi'oj ja ye'ntak, pe ja'ch'ni ch'ak yal kan ja ye'ntak.	C: Eso mero todo lo tenía ella, pues, ella dejó dicho todo eso, pues.
122	C: Es keta sk'ulan sb'aj ja ja'i', ma yuj sk'ulan sb'aj ja ik'i', pes yujk'a yuj jak ja ik'ta, ilk'a jak il ja ik'i', ti' wa xwaj ya' krus ja'chuk ja smachit b'a jawi'.	C: Es que si empieza a formarse la lluvia, o empieza a formarse el ik', pues si es que viene el ik', si viene aquí el ik', ahí va a dejar su machete así en forma de cruz por ahí.
123	B: ¿Il k'ot b'a sti' ten?	B: ¿Ahí en el corredor?
124	C: Juju'u, es ke ja'b'i wa snutsa ik' ja jawi'.	C: Sí, es que dizque lo corre al ik' ese.
125	B: ¿Ja' wa snutsu ik'i', b'a' oj ek' pilan lado?	B: ¿Sí corre al ik', para que pase por otro lado?

126	C: B'a oj ek' pilan lado. B'a mi oj ek'uk ja ili', ja'ch' mero ajyi ja ye'ni', ja'chuk.	C: Para que pase por otro lado. Para que no pase por aquí, así mero estuvo ella, así.
127	B: Sluwar ja ik'i', ¿yuj ay ma' cho ik' ay?	B: Digamos del ik', ¿es porque hay alguien que es ik' también?
128	B: ¿Pilan ja ma' ik'i', pilan ja chawuki'?	B: ¿El ik' es aparte, aparte del chawuk?
129	C: Ja ik'i'. Wa xyala ke kristyanob'i ja ik'ta. Ek'k'ab'i tajnuk' ja b'a wawalaji', tan ilk'ujul winikb'i ja jawi', ja'ch' wa xyala.	C: El ik'. Decía que dizque es persona el ik', pues. Dizque si pasa a jugar en tu milpa, dizque ese es un maldito hombre envidioso,[76] así lo dice.
130	B: Ala kab' wats, por jemplo, ja wa xkalatik ke ik'i', ¿winik ma, ma ixuk?	B: Dime hermana, por ejemplo, cuando decimos que es ik', ¿es hombre o mujer?
131	C: Winik.	C: Es hombre.
132	B: Por jemplo chawuki', ¿mi b'a' wa x-awab' ja we'nta ay ixuk, ma ay winik?	B: Por ejemplo el chawuk, ¿no has escuchado si hay mujer o hay hombre?
133	C: Ay ixuk. Ja'b'i sche'um ja chawuk ja men jakantil**,** ja men arko iris wa xkalatiki', ja k'intumi' ja'b'i sche'um chawuk.	C: Hay mujer. Dizque es su esposa del chawuk la fulana jakantil, la fulana arcoíris que le decimos, la k'intum dizque es la esposa del chawuk.

[76] La envidia se expresa con la palabra *ilk'ujol*, en donde *il* es el verbo ver. Cabe señalar que el término 'envidia' proviene del latín *inuidia*, cuya etimología es "mirar fijamente la fortuna de otro"; a su vez, *inuideo*, 'envidiar', es "mirar contra", lo cual se relaciona estrechamente con el mal de ojo en la terminología greco-latina (Alvar, 2010: 42). En tojol-ab'al, se podría decir que la envidia es "ver el *k'ujol*" y que también tiene una fuerte asociación con el mal de ojo. El hecho de que en ambos casos se adjudique a la vista la provocación de este sentimiento, es una coincidencia que no deja de ser sorprendente.

134	C: Ja wa xyalawe'i' ja'b'i, pe saber. Pe komo ja'ch' wa xyalawe' mi yuj wa xjna'atik.	C: Lo que dicen es que dizque sí, pero saber. Pero como así lo dicen, no porque lo sabemos.
135	B: Ja'chuk meran, pe komo kechan wa xjcholotik ja jas juk'a wa xkab'tiki'.	B: Así es verdad, pero como sólo contamos lo que escuchamos.
136	C: Kechan wa xkab'tikta, mi yuj wa xjna'atikta meran pe… sen ke ay meran ja wa xjpensara'an ja ke'n-a, pe ja'ch' wa xyalawe' ja ek' ja ik' ja ajk'achto ja ilta, aj…	C: Solo lo escuchamos, pues, no lo sabemos si es cierto, pero… seguro *que* hay verdad en mí pensar, pero dizque así lo dijeron cuando pasó el ik' aquí hace apenas…
137	C: Jel tajni. Ti' stulu k'en yi' b'a ili'.	C: Jugó mucho. Aquí empezó, desde aquí.
138	C: Pe chikani ke chana ja ya'onej k'e' yi' ja ili', ya'onej k'e' yi' ja tantik taji'.	C: Pero se vio que era un animal con lo que le había dado, con lo que le había dado a los ocotales.
139	C: Ti'b'i mero waj ko' wolan ti' k'e'e.	C: Dizque ahí mero, allá arriba fue a tirarse.
140	C: Men chanb'i, men ik'axib'chanb'i.	C: Dizque era una culebra, dizque era una ik'axib'chan.
141	C: Pe ja'ch'b'i lek ja s-olomi'.	C: Pero dizque era bien así su cabeza.
142	C: Ti'b'i waj ko' ti' k'e'e. Sok chawuk cha jak tuljukta. Ajyi ma chab' k'a'uj.	C: Dizque fue a tirarse allá arriba. Con chawuk lo vinieron a levantar, pues. Tal vez estuvo como dos días.
143	B: ¿Sok chawuk'?	B: ¿Con chawuk?
144	C: Sok chawuk cha tulji.	C: Con chawuk lo levantaron.
145	B: ¿B'a'xa el jan ja jaw-a? ¿Ja ik'i'?	B: ¿Y de dónde salió eso? ¿El ik'?

146	C: Ti’ jak ili’. Ti’ waj ya’ yi’ ti’ k’e’ ja chawuki’.	C: Aquí vino, de aquí. Allá arriba le fue a dar el chawuk.
147	C: CHa chawuk’ sjipa, luwar, ma yuj ch’ak ja yipi’ saber, pe ab’ta yila lek ja kristyanota, komo jel ja a’tijumi’.	C: También lo tiró el chawuk, o es decir que se le acabó su fuerza, quién sabe, pero según la gente lo vio muy bien, pues, como había mucho trabajador.
148	C: Ti’ kan k’e’ wolan ti’ k’e’e.	C: Allá arriba quedó tirado.
149	C: Ajyi chab’ k’a’uj, chab’ k’a’uj ajyi. CHa jak otra welta, ej tojol…	C: Estuvo dos días, dos días estuvo. También vino otra vez, ¡eh!, auténticamente…
150	B: Wolan, ¿pero ik’ ay?	B: Tirado, ¿pero como ik’?
151	C: Ja’i, ik’ ay. Ik’ ay, wa’n ya’jel ja’ch’ta, wa’n tajnel ja’chuk.	C: Sí, como ik’. Como ik’, estaba dando así, pues, así estaba jugando.
152	C: Yajni waj ch’akma yipi’, ti’b’i kan wolan k’e’ il k’e’e.	C: Cuando a lo mejor se le fue acabando su fuerza, dizque quedó tirada allá arriba.
153	C: Jel yila ja kristyano. Waj sk’el-e’, pe men chanb’i.	C: Mucha gente la vio. Lo fueron a ver, pero dizque es una culebra.
154	C: Pe kechanb’i jel niwan ja s-olomi’.	C: Pero dizque sólo era muy grande su cabeza.
155	C: Pe luwar cha kristyano, luwarb’i ja’ yajnib’i waj sk’ul sb’aj otra welta.	C: Pero digamos que también es persona, dizque cuando se formó otra vez.
156	B: ¿Luwar ja jawi’ cho kristyano?	B: ¿Digamos que ese también es persona?
157	C: Ja’i, kristyano.	C: Sí, es persona.
158	C: Baya, ja ja’i’, cha k’ik’b’i ele.	C: Vaya, el agua, dizque también se nubló.

159	C: Tojol ja’xa jaki’. Ja’xab’i cha stulu ja chawuki’, cha waji’.	C: Vino un auténtico aguacero. Dizque luego empezó el chawuk, y volvió a irse.
160	B: ¿Luwar ja’ snolo ja chawuki’?	B: ¿Es decir que la guardó el chawuk?
161	C: CHa snolo ja chawuki’.	C: Igualmente la guardó el chawuk.
162	C: El rason ke mi ma’ oj smile’. Es keta yujta tujk’aji’i, cha ja’ch’ stujk’aye’ ja yora merotoni soltera’on ja ke’ni’, ti’ stujk’an tiw ja mayestro.	C: Avisaron que nadie la matara. Es que si le disparan, también así le dispararon cuando era mera soltera, ahí disparó ahí el maestro.
163	C: Ti’b’i wolan ek’ ti’i’. Yajni och ja k’a’uj ja tujk’aji’i, snajtil ya’ k’en yi’ ja ili’, ti’ ch’ak ek’ sjip yib’anil ja tantik lamina, ja te’ b’a jnajtikoni’, ti’ ch’ak ek’ ya’ yi’.	C: Dizque tirada estaba ahí. Cuando entró la tarde que le dispararon, pasó a darle a todo aquí, ahí terminó de tirar todas las láminas, la madera de nuestra casa, ahí todo lo pasó a llevar.
164	C: Ja’ yuj mixa sk’ana oj stujk’aye’. Ja’i, pe sen ke merani ja it-a, tik’an. Ja’ yuj ja’ch’ wa xko’tak. Tan ja’chuk ja kostumbre ja najate ye’n.	C: Por eso ya no quieren dispararle. Sí, pero seguro que es cierto esto, seguido. Por eso así baja, pues. Tan así es la costumbre de hace tiempo.
165	B: Ja’chuk. Luwarta milji ja ik’, jastalxa jawa, ma lakaltik jun ma ay yala…	B: Así. Digamos que si matan al ik’, ¿cómo será eso?, o digamos alguien que tiene un…
166	C: Mi oj chamuk. Ya’ ek’ sb’aj chab’ bala stujk’an ja mayestro b’ajtanto stujk’anta.	C: No va a morir. Le pasaron dos balas cuando le disparó el maestro que primero le tiró, pues.

167	C: Ja’ yalawe’ ja cha ko’ ja it wa xkala ko’i’, ke mokxa ma’ jas yal yab’i. Stujk’an ja chan jawi’. Mokxa ma’ stujk’a.	C: Lo que dijeron es que aquello también bajó, yo digo que bajó, que ya nadie se lo diga. Le disparó a la culebra esa. Ya nadie le dispare.
168	C: Ja mayestro’ Carmen sb’i’il, b’a San Cristóbal.	C: El maestro se llama Carmen, de San Cristóbal.
169	C: Tan ek’ k’en ili’, ya’ kon yi’. CH’ak sjip ja tan eskwela, ch’ak ya’ el yi’ jun nole’ na’its.	C: Tan solo pasó por aquí, le dio. Tiró la tan escuela, destruyó un montón de casas.
170	C: Pe ja’ kan kulan ke mixa oj stujk’aye’ta. Es ke ye’n mismo wa xjak stul ja chawuki’.	C: Pero ahí quedó sentada, que ya no le disparen, pues. Es que el mismo chawuk la viene a levantar.
171	B: ¿Luwar ja’ swinkil ja chawuk ja jaw-a, ma lakaltik ke ja’ ya’tijum ja chawuki’?	B: ¿Digamos que ese es el dueño del chawuk, o digamos que es su trabajador?
172	C: Ya’tijum chawuk, ja’ yuj wa x-ek’ stulta.	C: Trabajador del chawuk, por eso lo pasa a levantar, pues.

173	B: ¿Wa’n ma x-awab’ sb’ej ja we’ni’, junxta ma ja kaltsiltik sok ja jk’ujultiki’?	B: ¿A caso escuchas qué significa, será lo mismo nuestro altsil que nuestro k’ujul?
174	C: Sero ja’i, junxta ja kaltsiltiki’. Es ke mismo yujni yuj ja’ jk’ujultik ja kaltsiltikta.	C: Seguro que sí, son iguales nuestro altsil. Es que de por sí nuestro k’ujul es nuestro mismo altsil, pues.
175	B: Ja’i. Me’y jun spilanil.	B: Claro. No hay una diferencia.

176	C: Es ke yujni ja’ wawaltsil-a, yujni ja’ wak’ujul-a. Junxta wa xkala ja ke’ntikoni’. Es ke ja wa k’ujuli’ ja’ wa waltsili’.	C: Es que de por sí es tu altsil, de por sí es tu k’ujul. Decimos nosotros que son iguales. Es que tu k’ujul es tu altsil.
177	B: Ja wa xkalatik, ay wa xkalatik “wa sjeka spatulab’il sk’ujul”, lachi’tikta. Este, luwar oj b’ob’ kaltik wa sjeka spatulab’il yaltsil, ¿oj b’ob’ cho kaltik ja’chuk?	B: Cuando lo decimos, a veces decimos “te manda un saludo de su k’ujul”, así decimos, pues. Este, digamos, podemos decir “te manda un saludo de su altsil”, ¿también lo podemos decir así?
178	C: Oj-jo, oj b’ob’ cha kaltik ja’chuk. Juntania’a.	C: Sí, también lo podemos decir así. Es lo mismo.
179	C: Pes aytoni ki’onej kan ja t’usan ja ke’n-a, yuj ja jel alb’iyon sok ja kalib’i’, jel alb’iyon.	C: Pues todavía me quedó un poquito, porque tardé mucho con mi suegra, tardé mucho.
180	B: Wa’ni scholo awab’ lek-a.	B: Si te lo contaba bien.
181	C: ¡E’ wa’n! Komo mi sk’ana oj wajkon ek’ a’telta, ti’ni wa la’ajyiyon sok kulan-a. Beses wa la’elyon, kaso wa sk’ana oj wajkon ek’e.	C: ¡Eh, sí! Como no le gustaba que yo saliera a trabajar, pues, ahí me encontraba con ella sentada. A veces salía, a caso le gusta que yo salga.
182	C: Ja’ yuj jel malo kab’ ja chami’, laj sok elel kan jwa’el.	C: Por eso me sentí muy mal cuando murió, como que ya no me da hambre.
183	C: Wa xkab’ ke wa’non yokelb’el ele’. Mi xyala jk’ujol oj wa’kon, lom jel t’inan kaltsil.	C: Siento que ya me estoy adelgazando. No dice mi k’ujol que coma, en vano está llenísimo mi altsil.

184	B: Es ke k'ajyela sok.	B: Es que estabas acostumbrada con ella.
185	C: Komo k'ajyelon sok, k'a'uj a'kwal te'yon sok-a, pes ja' yuj och jtriste'il. CHa jelni bruto xlo'lani'a.	C: Como estaba acostumbrada con ella, día y noche estoy con ella, pues por eso me entró mi tristeza. También platicaba mucho.
186	C: Jelni xyal kab'a, jel xya' kab'e'.	C: Me decía mucho, mucho me dejaba escuchar.
187	C: Ayni wa x-och yal kab' ke lajanotikonb'i sok ja xinan ja wego'i, "es ke ja wego' jelxa lanoxjiyex (nolxiyex), lajanex sok ja xinani'. Ja ajyi'i' b'a' oj alaj-ex ja pobre', ja indigena'i', kampesino'. Mixani nunka oj alaj-ex ja wego'i. Mentik xinane'xa ja yal untik najka ti' jakumi'. Najka xinanxa. Najka wa'nxa ch'ayel ja sk'u'e'i, mixa yuj wanto slapa, najka jaragane'xa. Mixa xyalawe' oj sts'is-e", xchij.	C: A veces se ponía a decirme que dizque ahora nos parecemos a las mestizas, "es que ahora ya se bañan mucho, se parecen a las mestizas. Antes, cómo se podrían comparar con el pobre, el indígena, campesino. Ahora nunca se igualan con ellos. Ya son mestizas las niñitas que ahí van creciendo. Ya son mestizas. Todo ya se está perdiendo, ya no se ponen su ropa, ya son haraganas. Ya no dicen que van a costurar", dice.
188	C: Merani'a, merani'a. Sen yuj mixa x-ok' sk'ujule' ja kostumbre', ja' yuj wa'nxa ch'ayel. Ja'i, kechanxtani ja jastal ke'ntikon-a, mi xch'ayi. Es ke komo yuj jk'ajyel.	C: Es cierto, es cierto. Seguro que ya no les llora el k'ujul por la costumbre,[77] por eso ya se está perdiendo. Sí, ya sólo como con nosotros, no se pierde. Es que como es así mi costumbre.

[77] Como se mencionó en la nota 20, cuando algo le gusta a una persona, se dice que su *k'ujol* llora. La frase se puede traducir como "seguro que ya no les gusta la costumbre".

189	B: Wa’nxta xjk’ana job’ awi’ jun smoj. Es ke jun ek’ele’il, ja Angela’ yala kab’tikon ke ay jun yal chan wa x-alxi yab’ yaltsil chawuk, pe mi xjna’a jas yal chanil.	B: Quisiera preguntarle algo más. Es que una vez la Ángela nos dijo que hay un pajarito que se le dice yaltsil chawuk, pero no sé qué pajarito sea.
190	C: ¿Ja’ men ch’ojate’i?	C: ¿La pájara carpintera?
191	F: Men yal chakal chan, ¿mi x-ana’a jastal?	F: Una pajarita rojita, ¿no sabes cuál?
192	J: Ja mentik yal chakal chan iti’, jel x-ajyi b’a tantik k’i’ix.	J: Las pajaritas rojas esas, se ponen mucho en los espinos.
193	C: Ja’ni ja yaltsil chawuk-a.	C: Es su altsil del chawuk.
194	J: Ja’ yaltsil chawuk ja jawi’.	J: Ese es su altsil del chawuk.
195	B: ¿Yujni yaltsil chawuk ja jaw-a?	B: ¿Sí es su altsil del chawuk?
196	J: Yujni yal chakal chan ja it-a. Wa’ni xyalawe’ ja’ yaltsil chawuk-a.	J: Sí, que es una pajarita roja esa. Sí dicen que es su altsil del chawuk.
197	C: Yujni yuj me’y sb’i’il-a, yujni chakal chan-a. Pe yujni ja’ yaltsil ja chawuk-a	C: De por sí no tiene nombre, de por sí es pájara roja. Pero sí que es su altsil del chawuk.
198	B: ¿Jasxa yujil ja wa x-alji yab’ yuj ja’ yaltsil ja chawuk b’a?	B: ¿Y por qué se le dice que es su altsil del chawuk, pues?
199	C: Yujni yuj espesi’al ke yujni ja’a, yujni yuj ja’a. Yujni yuj ja’ch’ sb’i’il-a, yujni yuj yaltsil chawuk-a. Pe yuj toj chak. Mini yuj wa xcho milji’a. Yujni yuj yaltsil chawuk wa x-alxi’a. Yujni…	C: Es porque es especial, que de por sí es para eso, de por sí es. Es que de por sí así es su nombre, de por sí es su altsil del chawuk. Pero es auténtico rojo. Claro que tampoco lo

		matan. Es de por sí su altsil del chawuk que se dice. Así…
200	J: Mi sk'ana ja jcham me'xep oj tujk'axuki', ma ja oj amili' mi sk'ana.	J: No quería mi difunta abuela que se le disparara, o si quieres matarlo, no quiere.
201	B: ¿Jas yuj?	B: ¿Por qué?
202	C: Es ke yaltsil chawuk, ojb'i ja wa xyala ye'ni', yujb'ita amila, yujb'i yuj oj smil-a ja chawuki'.	C: Es que es su altsil del chawuk, dizque así lo dice ella, dizque si es que lo matas, dizque sí te podría matar el chawuk.
203	B: Aj, yuj luwar ke ja' smoj wa xb'ejyi ja chawuki'.	B: A bueno, ¿es que digamos que es su compañero de camino del chawuk?
204	C: Yuj. Yuj ja' smoj wa xb'ejyi. CHakal chan, pes me'y sb'i'il. CHakal chawuk.	C: Sí. Es su compañero de camino. Pájaro rojo, pues no tiene nombre. CHawuk rojo.
205	B: ¿Mi b'a' wa x-awab'yex ja we'nlex, ke ayb'i jun tik'e' yaxal chawuk sok jun tik'e' chakal chawuk?	B: ¿No han escuchado ustedes que dizque hay un tipo de chawuk verde y un tipo de chawuk rojo?
206	C: A', ja'ch'nib'i wa xyalawe'a. Ja'b'i ja chakal chawuki' luwar lakaltik mas malo, mas wa sk'ulan t'un malo.	C: Ah, dizque así lo dicen. Dizque el chawuk rojo, digamos es más malo, hace un poco de maldad.
207	C: Ja ya'axi' luwar ke mas jel lek. Mas jaman ja yaltsili', mi ilk'ujuluk.	C: El verde digamos que es muy bueno. Más abierto tiene su altsil, no es envidioso.
208	C: Ja'b'i ja chakal chawuki', yujb'i jel ilk'ujul. Jata yujb'i yuj ay akoraja soki' ma ay jas ek'ela sok, taregani oj ya' tup-a.	C: Dizque el chawuk rojo, dizque es muy envidioso. Si dizque le tienes coraje, o te ha pasado algo con él, seguro te lo hará pagar.

209	C: Ja’ yuj mi xb’ob’ jas alxuk yab’ ja chakal chan jawi’. Ja’ yuj, mi jas xb’ob’ alxuk yab’i.	C: Es por eso que no se le puede decir nada al pájaro rojo ese. Por eso, nada se le puede decir.
210	J: Y los dos pajaritos hay. Ja b’a ili’ mi chakuk, medio k’an.	J: Y existen los dos pajaritos. En esta parte no es rojo, es medio amarillo.
211	B: ¿CHo ay yal schan?	B: ¿También tiene su animalito?
212	C: I’ ya’axtik ja spatiki’, wa xlejts’ij. Jel tsamal wa xlijpi. Ja’xa yal chaki’, gris ja ili’, pe chak ja snalani’, wa xlijpi ja b’a’ ay scholi’.	C: Y es medio verde su espalda, brilla. Brilla muy bonito. Y el rojito, aquí es gris, pero es rojo en medio de su pancita, brillan los que tienen cargo.

TEXTO 3

ENTREVISTA A JOSÉ GÓMEZ

Lugar: Saltillo, Las Margaritas, Chiapas.

Fecha: 2 de junio de 2016.

Entrevistadores: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez.

Contexto: La entrevista se llevó a cabo en casa de don José, al medio día. Don José es partero, *ila niwak chamel*, de Saltillo, y nació en febrero de 1934. Es reconocido a nivel regional por el conocimiento de una gran variedad de remedios y curaciones para diversas enfermedades. Parte de la narración de su sueño iniciático como partero se incluye en el capítulo III de esta tesis. Es padre de Catalina Gómez.

Equipo y almacenamiento: La entrevista se registró mediante una grabadora de audio digital marca Sony, modelo ICD-UX560/B. El archivo se almacenó en formato mp3.

Transcripción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

Traducción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

1	J: Ja wa xya'a ja ja'i', ja'ni jastal mayo, junyo.	J: Cuando da la temporada de lluvia, es como en mayo, junio.

2	J: Ja iximi’ wa xts’unxi chab’ bwelta ja jab’ili’.	J: El maíz se siembra dos veces al año.
3	J: Yajni x-el kon ja pulja’taj, ojto cho ochuk ja kwaresmero’i’, chab’ bwelta wa xb’a’alani ja lu’umk’inali’.	J: Cuando sale el pulja’,[78] pues, todavía entra el cuaresmero, se trabaja la tierra dos veces.
4	J: Pulja’ ja’ch’ sb’i’il, yuj mas saj wa x-ajyitaj, b’a yixawil marso, ja’xa kwaresma’ jastal mayo, junyo.	J: Pulja’, así se llama, porque se cosecha más temprano, pues, en el mes de marzo, y ya la cuaresma, como en mayo, junio.
5	J: Ja kwaresma ja lom mi xya’a ja’i’.	J: La cuaresma es porque no llueve.
6	J: Ja si’i’ k’ik’ ja sk’ujoli’, ja’ ayxa yi’oj jata niwanxa’i.	J: La leña negra es su k’ujol, ya tiene sí es que ya está grande.
7	J: Ja ala ixim-a, yujni ay yala altsil-a, ila yajni wa xya’ yi’ ja tan cho’ojta, ja’tani wa xya’ eluk ja jawi’.	J: El querido maíz, entonces, sí que tiene su querido altsil, mira cuando el ratón lo come, pues, sólo le saca eso.

[78] El *pulja’* corresponde a los cultivos que son de temporal, de regadío, lo cual se hace planta por planta.

TEXTO 4

ENTREVISTA A MATILDE HERNÁNDEZ JIMÉNEZ

Lugar: Saltillo, Las Margaritas, Chiapas.

Fecha: 4 de junio de 2016.

Entrevistadores: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez.

Contexto: La entrevista se realizó en el patio de doña Matilde, quien ostenta muchos conocimientos respecto a los fenómenos naturales y a los lugares especiales de la comunidad de Saltillo.

Equipo y almacenamiento: La entrevista se registró mediante una grabadora de audio digital marca Sony, modelo ICD-UX560/B. El archivo se almacenó en formato mp3.

Transcripción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

Traducción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

1	M: Ay ajnanum, pitachik', ye'n wa xyala ke wa xk'umani ja chik'i', ja' it ye'n wa xya'a chamel, ye'n wa sk'uxu.	M: Hay curandero, pulsador de sangre, él dice que habla la sangre, es el que da la enfermedad, él lo come.

2	M: Sak'an ja lu'umk'inali', ye'n wa x-alini, tuktukil te' wa xcha el jani.	M: La tierra está viva, ella da fruto,[79] también crecen diferentes árboles.
3	M: Ay wa x-el te' b'a an, b'a nichim, b'a lek yab'jel.	M: Crecen plantas para la medicina, para las flores, para lo que es bueno comer.
4	M: Ja' ay sbida ja b'a wa xk'i'i', sak'an ja lu'umk'inali'.	M: Sí tiene su vida el que crece, la tierra está viva.
5	M: Ja ik'i' ay sk'ejnal b'a wa x-el jan-a, sb'i'il k'e'en ik', kanyada ik'.	M: El ik' tiene su cueva de donde sale, se llama cueva de ik', cañada de ik'.
6	M: Ja ik'i ay schajnul, ay swinkil.	M: El ik' tiene su animal, tiene su dueño.
7	M: Ja ichami' wa x-alali, ja ichami' b'ankilal b'a chawuk.	M: El icham grita,[80] el icham es el mayor del chawuk.
8	M: Ok'k'a ja ichami', yuj oj ya' norte, ja ichami' a'kwal wa x-ok'i, "yuj ojxa jelxuk ja ja'i', ok'ta ja ichami'", ay wa xchijye'a.	M: Si el icham llora,[81] es porque habrá norte, el icham llora en la noche, "porque ya va a llover mucho, ya lloró el icham", hay quienes dicen así.
9	M: Ja b'itusi', ja' yi'oj ja ik'i'.	M: El b'itus, él lo tiene el ik'.

[79] El término *alini* también significa "producir", "rendir" o "dar a luz" (Lenkersdorf, 2010: 93), aunque se entiende la idea de "generar vida".

[80] Se tradujo el verbo afectivo *alali* por "gritar" a falta de un mejor término en español. Lenkersdorf (2010: 92) da el significado de "gemir" y "quejarse de dolor" para esta palabra. Su sonido fue descrito por Catalina Gómez como parecido al mugido del ganado vacuno. Lenkersdorf (2010: 118) y Gómez *et al.* (1999) traducen *icham* como "retumbo".

[81] Otra manera de hacer referencia al sonido del *icham* es con el verbo *ok'i*, "llorar", que se usa de manera genérica para expresar diferentes ruidos y cantos, tanto de humanos como no humanos. Incluso, este verbo da nombre al coyote (*Canis latrans*), *ok'il*, que puede ser entendido como el "llorón", debido a sus peculiares vocalizaciones.

10	M: Jastal abril, mayo, wa xya' yi' ja b'itusi', ma ojxa ya' ja', ye'nxa b'ajtan ja b'itusi', ye'n b'ajtan wa x-ek' ja yijk'al ja b'itusi', ja it wa xya' yi' ja takin satk'inali', ma ojxa ya' ja', ye'nto b'ajtan.	M: Como en abril, mayo, cae el b'itus, o es que ya va a llover, primero ya está el b'itus, primero pasa el dolor del b'itus, el que da el cielo seco, o es que ya va a llover, él es el primero.
11	M: M: Ja k'ijtumi' wa smaka ja', wa smaka norte, ay chane' jo'e' klase.	M: El arcoíris impide[82] la lluvia, impide el norte, hay cuatro o cinco clases.
12	M: Ja k'a'uji' najat lek ja wewo, oj k'ot tek'an b'a 30 de junyo, entonses wa xcho kumxi, wa xkomxi yok.	M: El sol está bien largo ahora, va llegar a pararse el 30 de junio, entonces también retorna, se acorta su pie.[83]
13	M: Wa xkomxi yok, wa xnajatb'i yok.	M: Se acorta su pie, dizque se alarga su pie.
14	M: Jata wa x-awa'a kwidado'ex, mi ma' chupan stak'in, mik'a, mi oj el jule', ma mi oj awa' yi' ja x-el jan ja cheji', yuj ja' skronta ja tan chej, ja tan chich.	M: Si se tienen sus cuidados, nadie lleva su dinero en la bolsa, si no, el venado no va a salir aquí, o cuando salga no le vas a dar, porque es su enemigo el venado, el conejo.[84]
15	M: Jnantik lu'umk'inal, yuj wa xts'unutik ixim, chenek', a'a kwenta ke ja lu'umi' ti' wa'ntik chu'nel sb'aja, porke sita mik'a el	M: Nuestra madre tierra, porque sembramos maíz, frijol, date cuenta que de la tierra nos estamos amamantando, porque si no sale su

[82] Literalmente, "tapa".

[83] Se refiere a que se acorta su duración.

[84] Para ambos mamíferos, el venado (*Odocoileus virginianus*), *chej*, y el conejo (*Sylvilagus floridanus*), *chich*, se usó el clasificador nominal para referentes masculinos *tan*.

	k’en ja sb’a’al ja ye’nta, pes yuj mi oj wa’kotik, ja’ yuj wa x-alxi yajni xch’ak ts’unxuk ja sb’a’ali’, wa x-och ja chenek’i’, wa x-och snichimal.	fruto, pues es que no vamos a comer, por eso se dice que cuando se termina de sembrar su fruto, se siembra el frijol, se le ponen sus velas.
16	M: Ja lu’umi’ sak’an lek, jastal wa x-och wa’an xkab’tik ja ke’ntiki’ ja’chuk ja lu’umi’ ja yajni ti’ kuchan yuj ja skarga.	M: La tierra está muy viva, así como a nosotros nos da hambre, de igual manera a la tierra cuando lleva[85] su carga.
17	M: Wa xts’unutik ja chenek’i’ tarega oj k’i’ k’en ja chenek’ jawi’, ja’ sb’ejlal ja nichim jawi’, ja’ slugar wa xkoltaxi ja lu’umi’ sok nichim relikes, jastal b’a San Mateyo, Santo Tomas, Pagre Ternito.	M: Sembramos frijol, tiene que crecer el frijol ese, es el significado de la vela esa,[86] digamos que se ayuda a la tierra con velas reliquias, como en San Mateo, Santo Tomás, Padre Eternito.[87]
18	M: I’ ja relikesi’ ye’nle’ ja jaw ja b’a wa xka’ ochtikon ja yoj alaji.	M: Y las reliquias, ellas son las que ponemos dentro de la milpa.
19	M: Ja witsi’ ay sak’anil, ay ste’il.	M: El cerro tiene vida, tiene sus árboles.
20	M: Ja k’e’eni’ wa xyalawe’ ke sak’an ay, mi cha yib’analuk, ay cha sk’e’enil b’a yujni mi lom ay.	M: Dicen que la cueva está viva, aunque no todas, existen también las cuevas que están en vano.

[85] Doña Matilde usó la palabra *kuchan*, que se refiere a tener la responsabilidad de algo, a cargar con algo (véase Lenkersdorf, 2010: 313).

[86] Se refiere al ritual de poner flores y otras cosas en los campos de cultivo.

[87] Está hablando de las romerías o peregrinaciones (*k’u’anel*) que los tojolabales hacen a San Mateo Ixtatán, en Guatemala, a Oxchuk, y a La Trinitaria, respectivamente.

21	M: Ja k'e'enta, wa xyalawe' ke ay yi'oj swerte.	M: La cueva, pues, dicen que tiene su suerte.
22	M: Jastal b'a Bentana, wa x-alxi ja jwitstik sak'an lek, wa x-ajyi k'u'anel ja tiwi', wa xwaj wajab'al, bandera, krensepal, wa xwaj beladora, ay skrusil ja sti' ja Bentana jawi', wa xk'ulxi resar.	M: Como en Ventana, se dice que nuestro cerro está muy vivo, ahí se realiza la romería, se lleva tambor, bandera, principal,[88] se lleva veladora, tiene su cruz la entrada de la Ventana esa, se hace rezo.
23	M: Ja krensepali' wa xk'umani yuj ja jwawtik jumasa'i', ay ita swinkil ja ma' wa x-och ko' ja b'a yoj k'e'eni', b'a oj ya' kan ja nichim ja b'a yoj yojoli', mi kwalkyera ma' wa x-ochi.	M: El crensepal hace que hablen nuestros padres,[89] sí que tiene su dueño el que entra a la cueva, para dejar la vela en su interior, no cualquiera entra.
24	M: Wa x-ajyi wajel b'a 3 de mayo.	M: Se va el 3 de mayo.
25	M: Ja ja'i' ay sak'anil, ja'chuk ja k'ak'uji' yuj mi oj kiltik k'inal ja lek cha me'yuk ja ye'nta.	M: El agua tiene vida, así también el sol, porque no veríamos si no estuviera él, pues.
26	M: Ja ixawi' sak'an, ja' sak'an yuj ja ja'i'.	M: La luna está viva, está viva por el agua.

[88] *Krensepal* es un préstamo del término español "principal" muy usado en las cuestiones religiosas tojolabales. Se les dice así a las autoridades religiosas de La Trinitaria, la antigua Zapaluta tseltal, quienes son las encargadas guardar el culto al Padre Eterno en ese lugar, y de dirigir todo el ceremonial de las romerías que se hacen principalmente a San Mateo Ixtatán, Guatemala.

[89] *Jwawtik* es un término que se usa para varios referentes, todos ellos considerados sagrados. Entre los principales se encuentra el Sol, como "nuetsro gran padre", y en el contexto cristiano a Dios, sin embargo, aparece también para referir a los santos, como el Padre Eterno (T2-106), y para las cruces que se encuentran en puntos especiales de cada comunidad (Lenkersdorf, 2010: 286). Aquí se tradujo como "padres", pero parece que hay una alusión a deidades no del todo católicas que se encuentran al interior de la cueva.

27	M: Ja purpuwich'i' xwi'ilji wa x-ok'ye', ja' wa spaya ja ja'i'.	M: La purpurwich' hace mucho ruido[90] cuando llora, es lo que llama la lluvia.
28	M: Ja toni' sak'an lek, ay wa x-ek' jk'antikon jsak'aniltikon, wa x-ek' sb'i' kon yok ja' ma' ay smalo'il yoki'.	M: La piedra está muy viva, hay veces que pasamos a pedir nuestra salud, pasa a tallar su pie el que lo tiene malo.
29	M: Ja wa xtax t'i'al ja altsilali', ja' yajni mojanxa ja k'insanto, ti' wa xkalatik: "b'a' wa xta'atik ja span ja altsilali', ja strago, ja smayi?", yujni wa sk'ana tak'ina.	M: Cuando se habla del altsilal, es cuando ya se acerca el día de muertos, ahí decimos: "¿dónde encontramos el pan del altsilal, su trago, su cigarro?", sí que quiere dinero.
30	M: Ja' k'ujol ja yajni jel lasik'si k'ujolanitiki', ay ja'chuk'a.	M: El k'ujol es cuando suspiramos mucho con nuestro k'ujol, hay esa manera.
31	M: Wa xcha yamxi ja chata ma ayxa sk'ujoli', cha ma' byejoxa.	M: Y también se usa cuando ya hay quien tiene su k'ujol, los que ya son viejos.
32	M: Ti'xa wa x-alxi yab' ja ma' ch'into'i, "awik yi' dyos ja ma' ayxa sk'ujoli', jun amejun, jun atatjun".	M: Entonces, ahí se les dice a los que son pequeños,[91] "saluden a los que ya tienen su k'ujol, a tu abuela, a tu abuelo".
33	M: Ja' ayxa sk'ujol wa xkalatikon ja ma' sakxa ja yolomi'.	M: Al que ya tiene canas,[92] le decimos que ya tiene su k'ujol.

[90] Esta palabra afectiva o verbo expresivo se asocia con el sonido que hacen muchos organismos a la vez, y está relacionada con *wo'olji* "hacer mucha bulla, hacer mucho ruido" (Lenkersdorf, 2010: 683).

[91] "Pequeños" en el sentido de "menores de edad".

[92] Literalmente, "blanco su cabello".

34	M: Ti’ wa sje’a b’a skwerpo, ma jelxa wa xk’ochk’oni ek’e’, ja’ ayxa sk’ujol wa x-alxi ja jawi’.	M: Ahí se muestra en su cuerpo, o ya anda muy jorobado, se dice que esos son los que ya tienen su k’ujol.
35	M: Ja sk’ujoli’ wa xyamxi b’a te’ jastal yaxte’, ay sk’ujol ja b’a tolanxa leki’, paj-ulul, ti’ wa x-ilxi ke ayxa sk’ujol b’a stolanil.	M: Se usa k’ujol para el árbol como el yaxte’,[93] el que está bien grueso tiene su k’ujol, paj-ulul,[94] ahí se ve que en su tronco grueso ya tiene su k’ujol.
36	M: Ja b’a ay sk’ujoli’ mas wa x-alb’ij.	M: El que tiene su k’ujol, aguanta más.
37	M: Ja iximi’ ay yaltsil, ja’ cha ja’chuk ja chenek’i’ ay yaltsil ja ye’ni.	M: El maíz tiene su altsil, y así también el frijol tiene su altsil.
38	M: Ja ma’ cha bibo jastal jawi’, ay yala yal smoj jastal mis ma tuktukil chante’, ja’ smoje’.	M: El que también es vivo como ese,[95] tiene su querido compañerito como el gato u otros animales, son sus compañeros.
39	M: Ja chawuki’ yuj kristyano, pe yujxta ja ye’ni, a’jub’al jan yi’ yala don, yuj ye’n oj a’tijuk ja b’a asoni’, ja b’a jastal jawi’ wa xlijpi, wa xyalawe’ yuj ay yala xschajnul wa xko’ ja b’a lu’umi’.	M: El chawuk sí es persona, pero solo que a él le han dado su querido don, porque él va a trabajar en la nube, así brilla como eso, dicen que tiene su querido animal que baja a la tierra.
40	M: Ja chawuki’ ja’ schol wa smaka ja yajni jel malo ja tyempo, ma yuj yajni mi stojol wa	M: El deber del chawuk es impedir el mal tiempo, o cuando no tiene sentido que llueva,

[93] Se le dice roble en el español chiapaneco, corresponde con la especie *Tabebuia rosea*. Miranda (2015) propone que se trata de los encinos *Quercus conspersa* y *Quercus peduncularis*.

[94] Corresponde con la especie *Rhus schiedeana*, llamada comúnmente agrio, agrín o palo de agrín.

[95] El “vivo” es aquel que tiene un don (*jakel*), un nagual (*wayjelal*) o ambos.

	xko ja ja'i', ja' schol ja chawuk jawi', wa stalnan ja asoni' b'a mi oj ya' ko' smalo'il ja tyempo.	es el deber del chawuk ese, cuida la nube, para que no deje caer el mal tiempo.
41	M: Ja ik' jawi', ti' wa xya' jaxan kan ja iximi', ja sb'i'il ja jawi' chakalxib'.	M: El ik' ese, ahí deja tirado el maíz, el nombre de eso es chakalxib'.
42	M: Ja ik'i', ay swinkil kristyano.	M: El ik', tiene su dueño que es persona.
43	M: Ja chakalxib'i' ja'ch' komo forma jastal chan, yuj niwan wa'n ts'olinajuk koni, wa x-och k'e'e, wa x-el koni ja b'a yoj pimil asoni'.	M: El chakalxib' tiene forma como de animal, porque sí que se enrrolla muy grande,[96] se mete,[97] se sale del interior de la espesa nube.
44	M: Yujni cha ti' wa'n tajnel b'a yoj ason ja yen-a, wa xmok' yuj ja jnajtiki', i' wa x-el yuj jotsjel ja niwak te'i'.	M: Es que él, sí que está jugando en el interior de la nube, tira nuestra casa, y arranca los árboles grandes.
45	M: Jata awab' alali ja ichami', yuj mixa oj jelxuk ja ja'i'.	M: Si escuchas gritar al icham, es porque ya no va seguir la lluvia.
46	M: K'un ja'xa wa xya'a, mixa oj ya' yi' awasero, jastal wa xkalatik jel chawuk, slugar k'un ja'xa.	M: Empieza como una lluvia suave, ya no habrá aguacero, como cuando decimos que hay mucho chawuk, digamos una lluvia suave.

[96] *Ts'olinajuk*, "enrrollándose", está sucedido por el direccional *koni* que indica que la acción se lleva a cabo "de allá arriba para acá abajo".

[97] *K'e'e* indica "arriba", por lo que la frase *wa x-och k'e'e* se puede entender literalmente como "se mete arriba", en el sentido "de aquí abajo hacia allá arriba".

47	M: Ja wa x-alali ja icham jawi', jelxa seguido wa xya'a och k'intum.	M: Cuando grita el icham ese, ya muy seguido viene el k'intum.
48	M: Ja k'intumi', ti' wa xjak timan b'a wa'n ya'jel ala norte.	M: El k'intum, ahí viene a pararse donde está norteando.
49	M: Ja k'intumi', mib'i xb'ob' ach'ute', wa'nb'i xk'a' jk'ab'tik, ja'ch' wa xyalawe', mib'i xb'ejyi ja wa xch'ututiki'.	M: El k'intum, dizque no lo puedes señalar, dizque se pudre nuestra mano, así lo dicen, dizque no camina cuando lo señalamos.
50	M: Ja tsantselawi', wa'nb'i sk'ana oj ajyuk chawukil, pe ay ja ma' chawukxa.	M: El tsantselaw, dizque quería ser chawuk, pero ya existía el que es chawuk.
51	M: B'a oj ilxuk ma'ch' junuk'a ma' ay mas yipi', ya'we' yi' jun preba.	M: Para ver quién tenía más fuerza, hicieron una prueba.
52	M: A'jib'i stsa'e' ja sk'u'e'i', tuktukil yelaw, yujnib'i oj stsa'e' ja b'a gusto wa xyilawe'a, yajnib'i stsa'a ja sk'u'e'i', slapawe'a.	M: Dizque les dieron a escoger sus camisas, de diferentes colores, dizque deben escoger la que les gusta, dizque cuando escogieron sus camisas, entonces se las pusieron.
53	M: Ti'b'i alji yab'a ja tsantselawi', "ja wego'i' oj waj lijpan", alji yab' oj waj sle' jun te' b'a oj ya' yi', b'a'b'i ja jawi', mib'i b'ojti, ti'b'i kan lapan b'a te' jawi'.	M: Dizque ahí le dijeron al tsantselaw, "ahora, vas a ir a brillar", le fue dicho que vaya a buscar un palo para darle, dizque de ahí, dizque no tronó, dizque ahí quedó atrapado en el árbol ese.
54	M: Entonses, schapab'i sb'aj ja mero chawuki', slapab'i ja sk'u' ja ye'ni, wajb'i ya'	M: Entonces, dizque se preparó el mero chawuk, dizque se puso su ropa, dizque le dio al gran árbol ese, así salió el tsantselaw.

	yi’ ja niwan te’ jawi’, ja’chuk el ja tsantselawi’.	
55	M: Ti’ alji yab’ ke mib’i oj b’ob’ a’tijuk jastal mero chawuk, ke ye’nb’i oj kan tsantselaw, ja’b’i ja’ch’ sb’i’ilan kani.	M: Ahí le fue dicho que dizque no puede trabajar como mero chawuk, que dizque él va a quedar tsantselaw, dizque por eso así quedó su nombre.
56	M: Ja luna’i’ ay schol, jata ayk’a jun wala wakax oj ak’ul kapar, slugar ja’b’i oj ak’ul ja yajni yij leki’.	M: La luna tiene su función, si tienes tu querido ganado lo puedes capar, digamos dizque lo puedes hacer cuando está bien llena.
57	M: Yujk’a ya’aw, mib’i oj ak’ul kapar, mib’i lek wa xkani.	M: Si está en luna creciente, dizque no lo puedes capar, dizque no queda bien.
58	M: Ja luna’i’ yajni ya’aw, cha ja’ jel xpojki ja cho yal alatsi’, yal chante’.	M: La luna cuando es creciente, también es cuando nacen mucho los bebitos, los animalitos.
59	M: CHa yajni ya’aw ja luna’, cha wa xya’awb’i ja sni’ te’i’, i’ wa xsits’ ja ala ja’i’.	M: También cuando es luna creciente, también dizque se debilita la punta del árbol, y se hincha de la querida agua.
60	M: Kwando yuj ya’aw ay ja ye’n, wa x-ujk’iji k’en ja lu’umi’.	M: Cuando ella es creciente, brota agua en la tierra.
61	M: Ja kwando yij ja luna’, ja’ styempo kumb’anel, yujk’ata wa’nb’i xkumb’axi b’a ya’aw luna, jelb’i xojb’i.	M: Cuando está llena la luna, es tiempo de doblar el maíz, porque si dizque se dobla en luna creciente, dizque entra mucho el gorgojo.

62	M: Wajk'a anol ja si' ja yajni ya'aw ja luna', jelb'i xb'ajti ja spatik ja si'i', yujk'a yij ja luna' mi xb'ajti ja spatik ja si'i', tsats ay ja spatiki'.	M: Si vas a juntar la leña cuando es luna creciente, dizque brinca mucho la corteza de la leña, si es luna llena, no brinca la corteza de la leña, está dura su corteza.
63	M: San Manuel yujule' ja k'ak'i', "San Manuelito", schijye'ta, ja' yajni wa stsikye'i'.	M: Al fuego le dicen San Manuel, "San Manuelito", así dicen, pues, cuando se queman.
64	M: Ma' wa sk'ana skoltajeli' wa xcha yamxi gayina.	M: Para quien necesita ayuda, también se usa la gallina.
65	M: Slugar ja gayina', mi cho kwalkyera'uk, ja' wa xle'xi ja k'ik' yelawi', ja' wa xkusxi sb'aj ja yal alats ja b'a wa x-och yala nichimi'.	M: Digamos, tampoco es cualquier gallina, se busca la de color negro, con eso se limpia al bebito, se le pone su querida flor.
66	M: Yal ak'ixk'a ja ma malo ayi', pues yal ak'ix oj le'xuk, yal keremk'a, yal gayo oj le'xuk.	M: Si es niñita la que está mala, pues se busca gallinita,[98] si es niñito, se busca gallito.
67	M: CHa kilato jan ja ke'ni' ja yajni jna'a jan k'inali'.	M: También lo vi, cuando empecé a darme cuenta.[99]

[98] Literalmente está diciendo de nuevo "niñita".

[99] Es interesante esta forma de expresarse, ya que *jna'a jan k'inali'*, que se tradujo como "darme cuenta", incluye el verbo *na'a*, que equivale a "saber", "conocer" o "entender"; el direccional *jan*, que expresa el sentido "de allá para acá"; y la palabra *k'inal*, que aparece en diversos contextos, tanto temporales como espaciales, y que es traducida frecuentemente como "mundo". Si se interpreta de

68	M: Ja ajyita, jel stojb'ese na'its, wa x-och snichmal sok gayina ja yajni wa xkujlajit'ani', entonces ja gayina jawi', ja' wa xcha yi'awe' ja ya'leli', wa st'olowe' b'a yoj snalan na'its, jun gayina sok jun gayo wa xts'anxi.	M: Antes construían casas mucho, cuando se termina de construir se le pone su flor y gallina, entonces la gallina esa, agarran el caldo, lo riegan en el centro de la casa, se cuecen una gallina y un gallo.
69	M: "Swa'el na'its", wa xyalawe', kechan b'a oj ajyuk yip ja na'itsi', wa x-och sok nichim.	M: "Su comida de la casa", dicen, para que tenga fuerza la casa, se acompaña con flor.
70	M: Ja ulub'i', wa xts'unxi b'a yixawil disyembre ma enero.	M: El regadío, se siembra en el mes de diciembre o enero.
71	M: Marzo ja pulja'i', abril, mayo, ja' wa xts'unxi chenek'.	M: En marzo el pulja', abril, mayo, se siembra frijol.
72	M: Ja b'a niwan wa xjaki', wa xyalawe' ja ja' jawi' ay schajnul, ala yal xinanb'i wa sje'a sb'aj ja b'a snalan ja ja'i', yujni ilub'al-a, yala winkil ja ja' jawi'.	M: La que viene grande, dicen que esa agua tiene su dueño, dizque una querida sirenita sale a mostrarse en el centro del agua, sí ha sido vista, su querida dueña del agua esa.

manera más literal la frase *jna'a jan k'inali'*, podría entenderse como una forma de aprehender el mundo o de asimilarlo, un modo de apropiación marcado por la presencia del direccional *jan*.

TEXTO 5

ENTREVISTA A ZORAIDA MÉNDEZ

Lugar: 20 de Noviembre, Las Margaritas, Chiapas.

Fecha: 6 de junio de 2016.

Entrevistadores: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez.

Contexto: Doña Zoraida tenía 60 años de edad al momento de la entrevista. Ella es reconocida por guardar muchos de los saberes de su comunidad, en especial acerca de los lugares sagrados, la tierra y el clima. Su forma de hablar es particularmente reverencial. La entrevista se realizó en el patio de su casa, después del medio día.

Equipo y almacenamiento: La entrevista se registró mediante una grabadora de audio digital marca Sony, modelo ICD-UX560/B. El archivo se almacenó en formato mp3.

Transcripción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

Traducción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

1	Z: Pes ja te’ jumasa’ ayni sak’anila, yajna cha me’y te’ jumasa’ ja b’a waluwartaj, mi xya’a ja’, ch’aktak’a wixtala’an ja yal te’i’, mixa xjak ja ik’i’ sok ja ja’i’.	Z: Pues los árboles sí que tienen vida, cuando no hay árboles en tu comunidad, pues, no llueve, si dañaste los arbolitos, ya no viene el ik’ con la lluvia.

2	Z: Ti'xa wa x-och ok'uk ja nana mi'a, porke kanta basan kujtik, komo jastal jun winik me'y sk'u'.	Z: Y ya comienza a llorar la nana mía,[100] porque ya quedó desnuda, igual a un hombre que no tiene camisa.
3	Z: Ja' nana mi'a ja lu'umk'inali', porke ti' wa lawa'tik-a, mokxta, me'yuk, ¿b'a' oj ajyan-a?, ¿b'a' oj kujlajanan-a?, mi oj ko'uk ja wawalaji', kechani lom aya'a, mas ke oj chaman yuj ja wa'ini'.	Z: La nana mía es la tierra, porque de ahí comemos, si no, no habría, ¿dónde vas a estar?, ¿dónde vas a asentarte?, tu milpa no produciría, sólo estarías en vano, es más, morirías de hambre.
4	Z: Oj awil, jun yal te' wa xtakji, ayni b'a mixa wa sak'wi jan-a, ma xut'awil jun te', ayni wanto xolini'a, jastal yal taj, ja ye'ni mixani xolini'a, yujni ti' ch'ak ja sak'anila jata wak'utsu', ja yal si'i wantoni xolini'a.	Z: Si ves, un arbolito se seca, algunos ya no reviven, o corta un árbol, a veces retoña, como el ocotito, él ya no retoña, sí que ahí termina su vida si lo cortas, la leñita sí que retoña.
5	Z: Jastal ja k'ujul te'i', ti' wa xtax ja yalik nichim komo jastal ek', k'u' ton, o kwalkyera ala yal nichim.	Z: Como el k'ujul del árbol, ahí se encuentran las florecitas como las bromelias,[101] el musgo,[102] o cualquier querida florecita.

[100] Otra forma bastante particular de hacer referencia a la "madre tierra", como se menciona en las siguientes líneas.

[101] *Ek'* es el nombre genérico en tojol-ab'al para referirse a diferentes especies de plantas epífitas de la familia Bromeliaceae, del género *Tillandsia*. Una de las más usadas para adornar lugares especiales en diferentes fiestas, es la especie *Tillandsia lucida*; también son importates las especies *Tillandsia eizii*, llamada *muts ek'* en tojol-ab'al, y *Tillandsia guatemalensis*, que podría corresponder con la *yek'il ek'* (véase Jiménez-López *et al.*, 2016: 193-198; Lenkersdorf, 2010: 105).

[102] El nombre tojolabal para el musgo, *k'u' ton*, significa literalmente "camisa de piedra".

6	Z: Ja ton jumasa’ sak’ani’a, ayni niwak xchola, oj awil ja ilta, ja niwan toni’ yujni sak’an snajtil-a, ja’ yuj ti’ wa x-el k’ot man Mendosa.	Z: Las piedras están vivas, tienen su gran cargo, vas a ver aquí, pues, la gran piedra sí que tiene vida de largo, por eso ahí sale y llega hasta Mendoza.
7	Z: I’ cha ti’xta wa smuku ko’ sb’aj-a, ti’xa wa x-el k’ot b’a Ocosingo.	Z: Y también de ahí se mete, ya sale ahí en Ocosingo.
8	Z: ¿Jastal oj ochan ja lomi’?	Z: ¿Cómo vas a entrar así nomas?
9	Z: Ja’ni yuj ja winike’ ma’ jel toj ay ja ajyita, wa’ni xb’ejyi b’a yoj lu’um-a, ja’ni jaw suerte’e’ wa x-a’ji yi’le yuj ja Dyos-a, mi kwalkiera’uk ma’ wa sta’a, tuktukil ja jswertetiki’ ma ja jportunatik.	Z: Es por eso que los hombres que vivieron derechos antes,[103] sí que caminaban dentro de la tierra, esas son sus suertes que les dio Dios, no cualquiera la puede encontrar, son diferentes nuestras suertes o nuestra fortuna.
10	Z: Ayni jun ala byejita’a, sta’a sportuna, i’ jel rika waji.	Z: Hay una querida viejita, encontró su fortuna, y fue muy rica.
11	Z: Ja portuna tuktukil ma’ wa sta’a, ayni ma ay jel x-el ja yixim-a, ma jel slu’um, xchante’ jumasa’.	Z: Cualquiera puede encontrar la fortuna, hay algunos que sí cosechan mucho maíz, o tiene mucha tierra, o sus animales.
12	Z: Tuktukil ja swerte ja b’a lu’umk’inali’.	Z: Diferente es la suerte en la tierra.
13	Z: Ja toni’, sak’ani’a.	Z: La piedra, sí que está viva.
14	Z: Ja ke’ni jk’ulunejxa probar, wajyon b’a niwan ton, ki’aj och jun b’ome’ kala yal taj, i’	Z: Yo ya lo probé, fui a la gran piedra, llevé un manojo de mi querido ocotito, y me limpié

[103] Se refiere a las personas que han vivido “correctamente”, como lo indica el término *toj*. En particular, aquella gente que tiene su don, es decir, los “vivos”.

	jkustala'an ja b'a yaj wa xkab'i', yujni wa'nonxta k'umal jan-a, wa xkal yab' ja kajwaltik Dyosi' ke a' skoltayon.	por donde sentía dolor, es que sí que estaba hablando, le decía a nuestro señor Dios que me ayude.
15	Z: CH'akyon ja jaw-a, jtika kan b'a sti' k'e'en ja taji', pe ch'ajb'ajini'a ja b'a' yaj wa xkab'i'.	Z: Terminé eso, tiré el ocote en la entrada de la cueva, pero sí que me dejó de doler en donde sentía dolor.
16	Z: Ja yajni keremexto', jelto arrecho'ex, mito b'a' yaj awujulexa, mi' oj alaj-ex ja jastal ja ke'ntikoni'.	Z: Cuando estaban jóvenes, eran muy arrechos,[104] todavía no sentían dolor, no se van a comparar como somos nosotros.
17	Z: Komo jel tukotik ja ajyi', ja yajni wa xk'ojchintik ja koktik sok ton, wa xtsujb'atik kani.	Z: Como antes éramos muy diferente, cuando nos tropezábamos con una piedra, lo escupíamos.
18	Z: I' mini t'un sb'ejuk ja ja'ch' wa xjk'ulantiki', porke mi smuluk ja lu'umk'inali', ye'n mismo ja kajwaltiki' ja ma' wa xtsujb'atik kani'.	Z: Y no tiene sentido que así lo hagamos, porque la tierra no tiene la culpa, al mismo señor nuestro es al que escupimos.
19	Z: Otro jata ek'a ja ik'i', k'umanik ja jtatik Dyosi', porke ja' yuj wa'ntik yi'jel ik', mokxta me'y ik'i' mi sak'anukotik-a.	Z: Otra, cuando pasa el ik', háblenle a nuestro padre Dios, porque por eso respiramos, si no hubiera ik' no estuviéramos vivos.
20	Z: Ja asoni', ye'n wa xya' jakuk ja kajwaltiki'.	Z: Las nubes, nuestro señor es el que las manda.

[104] En el español chiapaneco, "arrecho" significa "listo" o "inteligente", aunque también "caliente".

21	Z: Ja'xa ja ma' wa x-awani'i', ye'n wa spaya ja ka'altiki', mok cho awut ja jawi', aktan, k'ana yi' mas ja Dyosi', ts'akatal ja ye'ni wa xko' jan ja yal ka'altiki'.	Z: Y ya el que grita, él llama nuestra agua, no lo regañes tampoco, deja, pídele más a Dios, gracias a él baja para acá nuestra agüita.
22	Z: Mik'a ayuk ja jawi', ¿jastal oj wa'kotik?, porketa mik'a xya'a, mi xk'i' ja kala iximtiki', i' jel xki'ajtik ja wa'ini'.	Z: Si no hay esa, ¿cómo vamos a comer?, porque si no da, no crece nuestro querido maíz, y sufrimos mucho de hambre.
23	Z: Wa xwaj jk'antikon ja ja'i', slugar jastal romería, ti' wa lawajtikon b'a Ojchuk, oxe' k'a'uj wa lawajtikon.	Z: Vamos a pedir la lluvia, digamos como la romería, ahí nos vamos a Oxchuk, tres días nos vamos.
24	Z: Ja jastal yal ixim, ay sk'ujul, porke yuj sak'an ay.	Z: Así como el maicito, tiene su k'ujul, porque está vivo.
25	Z: Yujxta jel tukotik ja yajni wa xkilatik jun ala sat iximi', wa xjaxa kan koktik, mi xka'atik kan kaso.	Z: Sólo que es muy fiero nuestro modo[105] cuando vemos un querido grano de maíz, lo pisoteamos, no le hacemos caso.
26	Z: Pe mi lekuk, porke yuj sak'an ay ja yal sat iximi'.	Z: Pero no es bueno, porque está vivo el granito de maíz.
27	Z: Ja' yuj mi x-el ja kiximtiktaj, wa xwaj ele, porke sak'an ja yal yaltsiltaj.	Z: Por eso nuestro maíz no sale, pues, se va, porque está vivo su altsilito, pues.
28	Z: Ila awil ja tajtak, ja' sak'an yuj ja sk'ujoli', ja' yuj ya'ax aytak.	Z: Mira el ocote, pues, está vivo por su k'ujol, por eso está verde, pues.

[105] Expresión utilizada ampliamente en Chiapas para indicar que se realiza una acción de mala gana.

29	Z: Ja te’ jumasa’, ja ma’tik ay sk’ujoli’ ja’ jastal taj, yaxte’, paj-ulul, b’ilil.	Z: Los árboles, los que tienen su k’ujol son como el ocote, yaxte’, paj-ulul, b’ilil.[106]
30	Z: Ja te’ jumasa’ iti’ najka ay sk’ujul, porke wa xch’ak alb’uk jmoktik, mi xk’a’ wewo.	Z: Los árboles estos, todos tienen su k’ujul, porque duran con nosotros, no se pudren rápido.
31	Z: Wa’ni xmakuni lek b’a poste’a.	Z: Sí sirven mucho para poste.
32	Z: Ja’xa ala yalik te’ ja me’y sk’ujuli’, ja’ jastal ala yal yojyom, jastal min yal jakaranda, me’y sk’ujul.	Z: Y los queridos arbolitos que no tienen su k’ujul, son como el querido yojyomito, como la jacarandita, no tienen su k’ujul.
33	Z: A’unke niwan te’xa, pe mi x-ajyi sk’ujul.	Z: Aunque son árboles grandes, no les crece su k’ujul.
34	Z: Ja tan sedro chomajkili’, ja jawi’ ay sk’ujul ja ye’ni, pe ja te’ jawi’ jel tsamal, i’ karo wa xwaj chonjel.	Z: El cedro también, ese sí que tiene su k’ujul, pero ese árbol está muy bonito, y se vende caro.
35	Z: Ja ma’tik wa sna’a lek a’tel sok ja te’i’, wa xmakuni yuj b’a ste’il bigulin, guitarra, spetsanil ja jas wa xb’ob sk’ul soki’.	Z: Los que saben trabajar bien con el árbol, les sirve para la madera del violín, guitarra, todo lo que puedan hacer con él.
36	Z: Ja’ yuj ja’chuk ja yal iximtak, it awil ja yajni wa sk’uxa ixim ja min yal ch’o’oji’, ja iti’ ja’ wa xya’ eluk ja yaltsilta, cha mi lekukta jelk’a x-awuta ja yal ch’o’oji’, yujb’i	Z: Es por eso que así es el maicito, pues, mira cuando el ratoncito come maíz, éste sólo le saca su altsil, pues, y no es bueno si regañas mucho al ratoncito, dizque si lo regañas

[106] El *b’ilil* corresponde con la especie *Perymenium grande* var. *nelsonii*, y se conoce comúnmente como malacate colorado. Miranda (2015: 79) menciona que el carbón de este arbusto es de buena calidad y es empleado en las herrerías.

	jata jel x-awutaji', wa'nb'i xpojxi mas i' wa x-och man yoj anaj, wa xch'ak slo' ja waku'i', ja' yuj jata jel x-awutaji'.	mucho, dizque sí abunda más, y va hasta adentro de tu casa, termina de comer tu ropa, por si lo regañas mucho.
37	Z: Ja winik jumasa' jawi', mini sgana'uke' ja ye'nle'a, swerte'e'.	Z: Las personas esas, no es por su gana, son sus suertes.
38	Z: Man pojki ja a'ji yi'le' sok ja Dyos-a.	Z: Les fueron dados por Dios desde que nacieron.
39	Z: Ila awil jun ala yal alats, ayni ma' ay yala spojtsil yolom-a, crusado ay, ja jastal jawi' yujni ay yi'oj jan-a.	Z: Mira un querido bebito, hay quienes tienen su querida bolsa en su cabeza, cruzada está, así como ese, sí que lo tiene.
40	Z: Ja' ke'n wa xka' el kan yi', i' wa xka' yil k'a'uj.	Z: Yo termino de quitársela, y la pongo a ver el sol.
41	Z: Potsan juntiro wa xjakye' ja'ch' jastal como potsub'ale' sok jun koxtal, wa'ni xya'a xiwel oj awila.	Z: Viene bien cubierto, así como cubierto con un costal, sí que da miedo cuando lo miras.
42	Z: Jata mik'a payxi ja ala yal alats'i', wa xwaj el ja sportuna'e'i, wa xkanye' mudo'il.	Z: Si no se le hace el llamado[107] al querido bebito, se van sus fortunas, se quedan mudos.
43	Z: Ja yal spojtsil jawi', wa xchuk'u lek, wa xka' och yi' spimienta'il sok ruda.	Z: La bolsita esa, la lavo bien, le pongo su pimienta y ruda.
44	Z: I' ja ala yal alatsi', wa xjak jun ala yal sdyosil, i' ye'nxa wa stalna ja bolsa jaw-a.	Z: Y el querido bebito, viene un su querido diosito, y ya él cuida la bolsa esa.

[107] Se refiere a un ritual de protección del recién nacido que ya trae una suerte.

45 Z: Ja najchawuki', ja wa x-alxi ja najate'ili', ja'ni niwak ke'en jumasa', pe ayni kala mojtik yujni chawuke'a.

Z: La casa del chawuk, lo que se decía antiguamente, son las cuevas grandes, pero existen nuestros queridos compañeros que son chawuk.

46 Z: Ja lek mokxta me'yuke' ja ye'nle'i, mi oj awanuk ja chawukta.

Z: Si bien no estuvieran ellos, no gritaría el chawuk, pues.

47 Z: Ja'ni yuj jel sbej oj jk'antik yi' ts'akatal yuj ja ye'n wa spaya jan ki'tik ja ka'altiki'.

Z: Es por eso que es necesario que le demos las gracias, porque él llama[108] nuestra lluvia.

48 Z: Ja'ch' jun bwelta'il, jun ala yal byejito, och elk'anuk b'a yoj alaj, yelk'an ixim sok chenek', pe b'a nalan b'ej, jak yamjuk yuj jun tsatsal ik' sok ja'.

Z: Así una vez, un querido viejito, empezó a robar dentro de la milpa, robó maíz y frijol, pero en medio del camino, lo vinieron a agarrar con un fuerte ik' y con con lluvia.

49 Z: Ja' skronta yuj ja yelk'an yi' ja smoj-aljeli', kuchan skarga ko' lu'um ja ala tat winiki'.

Z: Es su enemigo porque le robó a su compañero, el querido viejo cayó al suelo soportando su carga.

50 Z: Jata wajyak'a ja b'a najchawuki', i' awi'a jan jun ala mixton, juts'in wa lach'ay ele, yuj mi sk'ana oj awixtalan yi' ja jas sb'aji, es keta awi'a jani, ja' wa xcha awa' kan ja wawaltsili', lomxta wa lajom ele, wa xch'ak

Z: Si te vas a la casa del chawuk, y te traes un querido mixton,[109] rápido te pierdes, porque no le gusta que juegues con lo que es de él, es que si lo traes, también dejas tu altsil, en vano te acabas, se acaba tu fuerza, se pierde tu

[108] El direccional *jan* después del verbo *pay*, "llamar", indica que es con el sentido de "hacia nosotros".

[109] *Mixton* es el nombre que se le da a las estalactitas o estalagmitas. Su etimología podría ser "seno de piedra".

	awip, wa xjom ja wawolomi', lomxta wa x-och tupuk ja wawik'i', wokol wa xya'awe' kulan.	cabeza,[110] en vano se va tu aire, sufren para recuperarse.
51	Z: Ja'to wa xya'awe' jan kulan, majantota wa xya' kumxuk ja jas syamuneji'.	Z: Se recuperan cuando ya, cuando regresan lo que agarraron.
52	Z: Ja' yuj mini t'un lekuk ja trabyeso'otik-a, yujni ala yalik ton-a, sak'an ay spetsanil.	Z: Por eso no es bueno que seamos traviesos, porque las queridas piedritas, están vivas todas.
53	Z: Ayk'ata oj ochan jun ke'en, b'ajtan oj apek' "agua bendita", sok oj awi' jun b'ome' ja kandela, ti'to oj ochan-a, porketa ochyak'a lom ja'chuki', ti'xta wa sb'uk'uwa kan ja ke'eni'.	Z: Si vas a entrar a una cueva, primero vas a tirar agua bendita, y vas a llevar un manojo de velas, hasta entonces entras, porque si entras así nomás, ya ahí te traga la cueva.
54	Z: Spetsanil ja jastik te'y b'a lu'umk'inali', najka ay swinkil.	Z: Todas las cosas que están en la tierra, todo tiene su dueño.
55	Z: Ja' yuj jel sb'ej oj ch'ak jyajtatik, mi oj kixtalantik lom.	Z: Por eso es muy necesario cuidarlo, no maltratarlo en vano.
56	Z: Ita awil ja ala Pablito b'a Ilusyonta, ja ye'n yal keremto lek ajyi, mero nutsa chej.	Z: Mira al querido Pablito de La Ilusión,[111] pues, antes él era un jovencito, mero cazador[112] de venado.

[110] Es decir, "enloqueces".

[111] Comunidad situada en el municipio de Las Margaritas, Chiapas., al sureste de 20 de Noviembre.

[112] Doña Zoraida utilizó el verbo *nutsu*, el cual significa "corretear", "perseguir" o "ahuyentar" (Lenkersdorf, 2010: 462).

57	Z: Junb'i k'ak'ujil, sta'ab'i jun yal chej b'a yoj k'ul, ja'xa yen-a, och snutse'.	Z: Dizque un día, dizque encontró un venadito dentro del monte, y entonces él, empezó a perseguirlo.
58	Z: Ti'b'i och ko' b'a jun k'e'en ja yal cheji', ja'xab'i ja Pablito ja jaw-a, snocho ko' yi' ja b'a yoj k'e'eni'.	Z: Dizque el venadito ahí entró en una cueva, dizque entonces Pablito, en ese momento, lo siguió dentro de la cueva.
59	Z: Yajni ti'xa ay ko' b'a yojoli', ch'ayb'i el ja ala yal cheji', penaxab'i el k'en ja ala Pablo, slutub'i sbaj ja k'e'eni, ja'xa ja Pablo, pats'elxta el k'en ja skwerpo'i.	Z: Cuando ya estaba adentro, dizque se perdió el querido venadito, dizque apenas logró salir el querido Pablo, dizque se tapó la cueva, y Pablo, salió su cuerpo bien raspado.
60	Z: Jelb'i yi'aj, ti'xanib'i ya'a kan ja syamjel ja chej-a.	Z: Dizque sufrió mucho, dizque ahí dejó la caza de venado.
61	Z: Ja' yuj spetsanil ja jastik ay ja b'a lu'umk'inali', mok awil koraja, porke najka ay ya'tel.	Z: Por eso todas las cosas que hay en la tierra, no las menosprecies,[113] porque todas tienen su cargo.
62	Z: Ita awil ja ichamta, ja' ye'n wa x-awani ja yajni ojxa ya'a ja'i.	Z: Mira al icham, pues, él hace ruido cuando ya va a llover.
63	Z: Ja'xa ala k'intumi', tuktukil ja yelawi', ja ye'n, schol maku ja'.	Z: Y el querido k'intum, tiene diferentes colores, él, su cargo es impedir la lluvia.
64	Z: Jata awilak'a ti'xa jisan ek' ja niwan k'intumi', es ke jakta smak ja ja'i', wa xlemxi	Z: Si ves que el gran k'intum ya está rayando, es que ya vino a tapar la lluvia, se despeja,

[113] Literalmente, "no las veas con coraje".

	ele, slugaril oj kaltik ke yuj ay swinkil, ja' yuj wa xlemxi el yuj ja satk'inaltak.	digamos que es porque tiene dueño, por eso puede despejar el cielo, pues.
65	Z: Ja'xa ala yal k'ansewali', wa xlijpi b'a ak'u'al (a'kwal), jata awilak'a wa'nxa lijpeli', wa'nxa la'ajyi gusto porke yuj oxta ko' och ja ala yal ja'i', ye'nxa wa'n sje'jel senya, ja' schol ja k'ansewali'.	Z: Y el querido k'ansewalito, brilla en la noche, si lo ves que ya está brillando, ya te pones a gusto porque ya pronto va a bajar la querida lluviecita, él ya está enseñando la señal, es el cargo del k'ansewal.
66	Z: CHa ay jun ala yal chan, wako sb'i'il, jata ok' ja jawi', es ke yuj seguro wa xko' ala ja'.	Z: También hay un querido pajarito, se llama wako, si canta ese, es porque seguro va a caer la querida lluvia.
67	Z: Ja yajni jel tsats wa xjak ja ik'i', ja jaw, icham sb'i'il, yujni tsats wa xjak-a, a'ma niwak yaxte' wa xchak sjip lu'um, asta oj sjip ja wanaji'.	Z: Cuando el ik' viene muy fuerte, ese, se llama icham, sí que viene fuerte, aunque sean grandes robles los tira al suelo, hasta tira tu casa.
68	Z: CHa parte ja b'itusi', ja jaw jel niwan cha x-ek'i, bayata atujk'a ja jawi' toj ek'el wa xwaji, bayata slikawak'a ja b'itusi', sa b'a' man oj waj sjip ak'an-a, pe minib'i t'un lekuk oj atujk'a, yujb'i me'y smul ja b'itusi', yuj wa xya' awi' ik'.	Z: Y aparte es el b'itus, ese pasa muy grande, vaya si le disparas a ese, rápido desaparece, vaya si el b'itus te levanta, quién sabe dónde irá a tirarte, pero dizque no es bueno que le dispares, dizque porque el b'itus no tiene la culpa, porque él te da el aire.[114]

[114] Se refiere al aire que respiramos.

TEXTO 6

ENTREVISTA A LUCIANA MÉNDEZ PÉREZ

Lugar: 20 de Noviembre, Las Margaritas, Chiapas.

Fecha: 8 de junio de 2016.

Entrevistadores: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez.

Contexto: Al igual que doña Zoraida, la señora Luciana tenía la edad de 60 años al momento de la entrevista. La entrevista se realizó afuera de la habitación principal, y doña Luciana estuvo acompañada de su esposo a lo largo de la conversación. En ella, se habla principalmente acerca de la noción de vida y de los fenómenos atmosféricos.

Equipo y almacenamiento: La entrevista se registró mediante una grabadora de audio digital marca Sony, modelo ICD-UX560/B. El archivo se almacenó en formato mp3.

Transcripción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

Traducción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

1	L: Jastal mi ay sak’anil ja toni’, wa x-uchpiji jata wa x-awixtalanta, jata waj apojta ay stsatsalilta.	L: Cómo no va a tener vida la piedra, se cae cuando la juegas, pues, si la quiebras tiene su dureza, pues.

2	L: Tan ja jsi'tiki' ka'ax t'osawil, wewoxta wa xko'i.	L: Tan ve a cortar nuestra leña, rápido se va a caer.
3	L: Sak'an ja si'i', ja si'i' ja'ch' k'i' jastal ke'ntik, ja schik'il ja si'i' ja' ya'leli', a' ko' b'a jk'u'tik, wa xk'anb'i kan ja jk'u'tikta.	L: Está viva la leña, la leña creció así como nosotros, la sangre de la leña es su agua, si cae en nuestra ropa, se queda amarilla.
4	L: Ja'xa k'e'en jumasa' sak'an, te'y ja kajwaltik Dyos tiwi', ila awil ja sb'ejlal b'a wa x-el ko' Mendosa, ja'ita wa x-och ko' ja ma' ay yala bibo'il ya'unej kan ja kajwaltik Dyosi'.	L: Y las cuevas viven, ahí está nuestro señor Dios, mira el camino que sale hacia Mendoza, sólo entran los que tienen su querida viveza, que les fue dejada por nuestro señor Dios.
5	L: Sak'an ja k'e'eni', ja' yuj tolavida ay sk'u'anelilta, ay swinkil, ja' sb'aj ja kajwatik Dyosta.	L: Está viva la cueva, por eso siempre hay romería, pues, tiene su dueño, es de nuestro señor Dios, pues.
6	L: Ja k'e'en ay il ja b'a jnajtiki', sb'i'il Santa Ana.	L: La cueva que hay aquí en nuestra casa, se llama Santa Ana.
7	L: Ja snajchawuki' niwan kepan, puro smixton, chijanxta ek' ja mixton ja b'a jel niwani'.	L: Su casa del chawuk está bien grande, puro mixton,[116] hay mucho mixton en donde está muy grande.
8	L: Ja yixawil wa xwajye' k'u'aneli' ja' b'a mayo.	L: El mes que se van a la romería es mayo.

[116] Véase la nota 105.

9	L: Ja jas wa xk’anatik yi’ ja Dyosi’, ja’ni jastalni oj k’antik ka’altik, ja’ yuj wa x-ajyi wajel ja b’a snajkajwaltik jastal iti’.	L: Lo que le pedimos a Dios, es como pedir nuestra agua, es por eso que se va a ir a la casa de nuestro señor, como esto.
10	L: Wa xwaj kandela sok pachupom ja b’a ku’anel jawi’, ja’ yuj jun aku’al sok jun k’a’uj wa xwajye’ ja k’u’anelta, ti’ wa x-ajli kan ja kandela.	L: Se llevan velas y copal a la romería esa, por eso una noche y un día se van a la romería, pues, ahí se queda prendida la vela.
11	L: Ja’xa ja’i’ ay sbida.	L: Y el agua tiene su vida.
12	L: Jata jak’a ja ik’i’, ja’xani wa xyi’aj el ja ason-a, mik’a ay ik’, pes tsamalni wa xjak ja ala ja’a’.	L: Si es que viene el ik’, ya se lleva la nube, si no hay ik’, pues bien bonito viene la querida lluvia.
13	L: Ja k’ujoli’ wa xyamxi b’a jastal wa xkalatik ayxa sk’ujol ja si’i’, ayxa sk’ujol ja taji’.	L: El k’ujol se usa cuando decimos que la leña ya tiene su k’ujol, ya tiene su k’ujol el ocote.
14	L: Wa x-ilxita ayxa sk’ujoli’, ja’ni yajni ek’ta ja wawecheji’.	L: Se le ve que ya tiene su k’ujol, es cuando ya pasó tu hacha.
15	L: Ja altsili’ wa xyamxi ja yajni wa x-alxi ay yaltsil ja sat iximi’.	L: El altsil se usa cuando se dice que tiene su altsil el grano de maíz.
16	L: Ja sat jchenek’tiki’ pes ayni yaltsiltak, ja’ yuj wa xolinitaj.	L: El grano de nuestro frijol, pues sí tiene su altsil, pues, por eso retoña, pues.

17	L: Ja’ yuj yajni wa xko’ t’un ala ja’ta, wanto wa xwaj awile’ niwanxa wala yal chenek’i’, ti’ wa lawa’tik jata ko’ t’usan ja ka’altiki’.	L: Por eso cuando baja un poquito la querida lluvia, pues, cuando vas a ver, ya están grandes tus queridos frijolitos, ahí comemos si es que baja un poquito nuestra agua.
18	L: Ja chawuki’ ay yaltsil, jasta ke meyuk.	L: El chawuk tiene su altsil, cómo que no.
19	L: Yujk’a k’umani ja kajwaltiki’, ti’toni wa sjipa kon ja ja’a’.	L: Si es que habla nuestro señor, ahí empieza a tirar la lluvia.
20	L: Ja’xa k’intumi’ cha ay yaltsil, Dyosni ay ja ye’ntak.	L: Y el k’intum también tiene su altsil, él está como Dios, pues.
21	L: Ayni tsamal wa xjul-a, ja’ yuj tsamal wa xya’a ja ka’altikta, ye’nxa wa spaya ja ja’a’.	L: Hay veces que aparece bonito, por eso nos da nuestra lluvia bonito, pues, entonces, él llama ya la lluvia.
22	L: Ja ichami’ wa x-alali’, yuj wa spaya ja’, wa x-alali b’a sat k’ak’uj ma x-och k’ak’uj, jel tsamal xya’ yi’.	L: El icham grita, porque llama la lluvia, grita en el día o cuando entra la tarde, da muy bonito.
23	L: Ja’ yuj jata ok’ ja jawtak, yuj ojxa ya’ ja’.	L: Por eso si llora ese, pues, es porque ya va a llover.
24	L: Wa’ni x-ok’ t’ilan ja b’a jun jab’ila, ja’chuk wa’nxa xna’xi ke yuj oj ya’ ja’.	L: Sí que tiene que llorar una vez al año, así se sabe que es porque ya va a llover.
25	L: Ja ma’ ay swayjeli’, ja’ni ma’ josan ay ja b’a satk’inali’, tuktukil ja kala swertetikta.	L: Los que tienen su wayjel, son los que arrasan[117] en el mundo, tenemos diferentes queridas suertes, pues.

[117] El término *josan* está relacionado con el verbo *joso*, “raspar” (Lenkersdorf, 2010: 274).

26	L: Ma kechan wa lamakunitik wa x-awe'a ala takin waj, pes ja'chuk.	L: O solo servimos para comer una querida tortilla seca, pues así.
27	L: Ja'xa ma' ay yi'oj jastal jawi', Dyosni ye'n wa xyila.	L: Y los que tienen como esos, Dios es el que lo ve.
28	L: Yujni cho ja'ch' ak'ub'al yi' ja ye'ntak, mi ke'n wa xle'atik.	L: Así también se le ha dado a él, pues, no lo buscamos nosotros.
29	L: Ja' ak'ub'al jan yi' yuj ja Dyos, yujni ja'ch' k'ulub'al jan ja ma' ay yi'oj-a.	L: Les es dado por Dios, así fue hecho el que lo tiene.
30	L: CHakaxib', ja'ch' wa xyalawe' ja ik', wa x-ek' nalan cha'an ja jawta.	L: CHakaxib', así le dicen al ik', pasa por arriba[118] eso, pues.
31	L: Wa xtajni yuj polbo sok ja te'tak.	L: Hace jugar al polvo y al árbol, pues.
32	L: Ja'ch'ni jastal b'itus wa xyalawe', kechan wa x-ek' tajnuk nalan cha'an.	L: Así como el b'itus, que le dicen, sólo pasa a jugar arriba.
33	L: Ja'chuk ja chakaxib'i', ja' schol ak'ub'al jan yi' yuj ja kajwaltik Dyosi', ye'ni naki sk'ulunej jan ja jastik wa x-ek'ta.	L: Así es el chakaxib', es el cargo que le fue dado por nuestro señor Dios, él tiene hecho todo lo que pasa, pues.
34	L: B'itus, ja' kechan wa xya' tajnuk ja po'oj ja yajni wa x-ek'i'.	L: B'itus, solamente juega[119] las hojas[120] cuando pasa.
35	L: Ja yajni wa xya'a ja ja'i', b'a mayo, junyo sok b'a awosto.	L: Cuando cae ya empieza la lluvia, en mayo, junio y en agosto.

[118] Es decir, "sobre el cielo".

[119] En el sentido de "mover".

[120] Se refiere a las hojas de las palmas en particular.

36	L: Ja’ wa xko’ ya’lel ja kala yal iximtikta.	L: Baja el agua de nuestro querido maicito, pues.
37	L: Ja kwaresma, enero, jebrero, marso; ja’ mito ay mas ja’, takin k’inalto ay.	L: La cuaresma, enero, febrero, marzo; es cuando no hay mucha agua, está seca la tierra.
38	L: Yajni jel xjelxi ja ja’i’, ti’ wa xwaj b’a Sumidero lado Berjel.	L: Cuando llueve mucho, ahí se va al Sumidero en el lado de Vergel.
39	L: Yuj ja lom wa xb’ojti kon ja olom ja’i’,[115] ja’ sumidero, yuj ti’ wa xwaj ja yal pech jumasa’ta	L: Porque en vano brota el ojo de agua, ese es el Sumidero, porque ahí van los patitos, pues.
40	L: Sumidero wa x-alxi yuj ja jel b’ut’el ja ja’i’.	L: Se le dice Sumidero porque está muy lleno de agua.
41	L: Ti’ wa xch’ak waj pajan ja yal chante’ta.	L: Ahí se van en parvadas los animalitos, pues.
42	L: Ja wa xts’unxi ja ixim sok ja jchenek’tiki’, b’a enero sok b’a pebrero, ja’ni yora’il ja chab’ tyempo jaw-a.	L: Cuando se siembra el maíz y nuestro frijol, es en enero y en febrero, es su hora en esas dos temporadas.

[115] Literalmente, la “cabeza de agua”.

TEXTO 7

ENTREVISTA A MARÍA OLGA GARCÍA

Lugar: Carmen Rusia, Altamirano, Chiapas.

Fecha: 10 de junio de 2016.

Entrevistadores: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez.

Contexto: La entrevista se hizo en campo abierto, cerca de la entrada de la comunidad, con la vista de la colonia desde una pequeña loma. María Olga tenía 24 años en el momento de la conversación. Aunque muy joven, María Olga guarda en su memoria las experiencias que le han comunicado sus padres y abuelos acerca de su relación con el entorno.

Equipo y almacenamiento: La entrevista se registró mediante una grabadora de audio digital marca Sony, modelo ICD-UX560/B. El archivo se almacenó en formato mp3.

Transcripción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

Traducción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

1	M: Ja jas ay sak'anil ja b'a lu'umk'inali', ja' jastal toni', wits, te'altik jumasa', chante' jumasa', yib'anal.	M: Lo que sí tiene vida en este mundo, es como la piedra, cerro, los árboles, los animales, todos.

2	M: ¿Porke jas yuj? ja'chuke jastal ke'ntik, cha ja'chuk ja ye'nle'i', ay sk'ujule', ay yaltsile', ay sk'ab'e' jastal te', ay sk'ujul, sk'ab', yech, yolom.	M: ¿Por qué?, son así como nosotros, también así son ellos, tienen su k'ujul, tienen su altsil, tienen sus manos como el árbol, tiene su k'ujul, su rama,[121] su raíz,[122] su cabeza.
3	M: Spetsanil ja jastal ki'ojtik ja ke'ntik ja b'a jkwerpotiki', ay yi'oj ja ye'nle'i'.	M: Todo tienen ellos así como lo tenemos nosotros en nuestros cuerpos.
4	M: Ja' yuj ja ke'ntikoni', sak'an ja te'i', yib'anal ja jastik wa xkilatik ay ja b'a jsutanaltiki'.	M: Por eso para nosotros, el árbol está vivo, todas las cosas que vemos que hay en nuestro alrededor.
5	M: Ja k'ujuli' wa x-alxi sb'a jastal sk'ujul ixim, sk'ujul te', sk'ujul mut.	M: El k'ujul, decimos como el k'ujul del maíz, k'ujul del árbol, k'ujul de la gallina.
6	M: Ja te' ay sk'ujul, jastal taj, chikinib', so'onte', yaxte', nichimte', paj-ulul, k'ante', sakte', k'ololte'.	M: El árbol tiene su k'ujul, como el ocote, chikinib', so'onte', roble, nichimte', paj-ulul, k'ante', sakte', k'ololte'.
7	M: Ja sk'ujuli', ti' wa x-ana'a ja yajni wa x-aset'a jun te' ma at'aja.	M: El k'ujul, ahí lo conoces cuándo cortas un árbol, o lo partes.
8	M: Jun te' ti' wa xch'ak chiknaxi kanta ay sk'ujul-a, yuj ja sk'ujuli' pilan yelaw wa x-ajyi.	M: Un árbol ahí se deja ver si tiene su k'ujul, porque su k'ujul está de otro color.

[121] La mano del árbol es la rama.

[122] Literalmente, "su uña".

9	M: Ja b'a taji' mero chak, ja'xa yaxte'i' sok nichimte' mero rosado, ja' ti' oj ana' jata ay sk'ujul-a yuj ja lom pilan ja yelawi'.	M: El del ocote es mero rojo, ya los del roble y el nichimte' son meros rosados, sabrás si tiene su k'ujul porque es de otro color.
10	M: Ja sk'ujul ja taji' wa xcha makuni b'a an, chomajkil jastal b'a yajnal ojob' sok an, sok mansaniya, sok nich banbilya, oj ats'ane' ti' oj awu' chab' bwelta'a.	M: El k'ujul del ocote sirve también para medicina, así también como medicina para la tos, con manzanilla y flor de bugambilia, lo vas a hervir, y ahí lo vas a tomar dos veces.
11	M: Mik'a xcha ek'i, oj b'ob' u'xuk tik'an, sok cha wa xmakuni b'a oj wa ajluk k'ak'.	M: Y si no pasa, se puede tomar seguido, y también sirve para que prendas el fuego.
12	M: Bambuj me'y sk'ujul, mini jastal tan yojyom.	M: El bambú no tiene su k'ujul, ni tampoco el yojyom.
13	M: Ja altsili' wa x-alxi jastal b'a chante', ¿jastal ay yaltsil ja kawu'?	M: El altsil, se dice así como para los animales, ¿cómo está su altsil del caballo?
14	M: Wa xcha yamxi ja yajni wa xcham jun kristyano, "wa x-el ja yaltsili'".	M: Y también se usa cuando se muere una persona, "se sale su altsil".
15	M: B'a mi oj mak'jan chawuk, mi oj b'ob' wa'an, mi oj b'ob' atnan, mi oj b'ob' ayam ja'.	M: Para que el chawuk no te pegue, no debes comer, no te debes bañar, no debes agarrar agua.
16	M: Yajnik'a wa'na wa'eli', mokb'i ayam kuchara.	M: Cuando estás comiendo, dizque no agarres cuchara.
17	M: Jata ayk'a chupan atak'in, oj b'ob' awa' eluk, b'a ja'chuk mi oj mak'jan chawuk.	M: Si es que llevas dinero en tu bolsillo, lo puedes sacar para que así no te pegue el chawuk.

18	M: Mok ajyan b'a jun yib' taj.	M: No debes estar debajo de un ocote.
19	M: Mib'i oj b'ob' ach'ut ja k'intumi' b'a mi oj eluk ab'aj b'as.	M: Dizque no debes señalar con tu dedo al k'intum, para que no te salga mezquino.
20	M: Ja'b'ita jelxa k'uxu chachalaka, jelb'i oj k'umanan.	M: Dizque si comes mucha chachalaca, dizque vas a hablar mucho.
21	M: Yuj ay wa xyalawe', "yujma jelxa k'uxu chachalaka, pe jel lak'umanita".	M: Porque a veces dicen, "a poco comes mucha chachalaca, sí hablas mucho, pues".
22	M: Jata wa x-ok' ja boyero', jun chan wa xjujpi, yuj mojanxa ja sya'alk'inali'.	M: Si llora el boyero, un pájaro que vuela, es porque La Pascua ya está cerca.
23	M: Ja chante' b'a yojk'ul, wa xtax ja chak chej, ib'oy, jalaw, k'ujlal chitam.	M: Los animales del monte, encuentras al venado rojo,[123] armadillo,[124] tepescuintle,[125] jabalí.[126]
24	M: Ja'b'i tan ib'oyi', wa'nb'i x-ik'wani b'a yoj k'e'en.	M: Dizque el armadillo, dizque te lleva dentro de la cueva.
25	M: Jata wajye'k'a b'ejyel, ti'k'a x-och ja ts'i' b'a yoj k'e'en, ja kristyano' ti'xa wa xya'awe' kan-a, yuj wa sna'awe' jata ti' kan ja ts'i'i' yuj mixa x-eli', wa slutu sb'aj ja sti' ja k'e'en jawi'.	M: Si se van de caza, si ahí entra el perro en la cueva, las personas ya lo dejan ahí porque saben que si se queda el perro, es porque ya no va a salir, se cierra la entrada de la cueva esa.

[123] El *chak chej* es el venado temazate (*Mazama americana*).

[124] El armadillo, *ib'oy*, corresponde con la especie *Dasypus novemcinctus*.

[125] El tepescuintle, *jalaw*, es un roedor que tiene el nombre científico de *Cuniculus paca*, y es muy apreciado por el sabor de su carne.

[126] *Kujlal chitam* se identifica con la especie de pecarí *Pecari tajacu*.

26	M: Ja’ yuj nake ay swinkil ja k’e’entak.	M: Por eso que la cueva tiene su dueño, pues.
27	M: Wa xyalawe’ jata yuj ak’utsa jun te’ jastal taj, yaxte’, ma oj amil jun chante’, t’ilanb’i oj ak’an permiso jun k’a’uj b’ajtan b’a yojk’ul b’a mi jas oj ek’uk ab’aj.	M: Dicen que si cortas un árbol como el ocote, roble, o si matas un animal, dizque es necesario que pidas permiso un día antes en el monte, para que no te pase nada.
28	M: CHa ja’chuk ja le’uj k’anchayi’ sok ja k’antsuji’.	M: También así es la búsqueda del k’anchay y del k’antsuj.[127]
29	M: Ja’b’i jun ixuk, wajye’ le’uj k’antsuj, ja b’a tiwi’, ti’ wa xwaj sje’ sb’aj jun men pajkintaj.	M: Dizque fue una mujer, fueron a buscar k’antsuj, por ahí, por ahí va a mostrarse una pajkintaj.[128]
30	M: Wa xyi’aj ko’ ja kristyano’, wa sjomo olomal, ja’chuk wa xyi’aj ko’ najat, pe ja’ita lom wa sle’awe’ k’anchayi’ sok k’antsuj.	M: Se lleva a la persona, confunde,[129] así se la lleva lejos, pero es sólo porque buscan en vano el k’anchay y el k’antsuj.
31	M: Ja’ ti’ wa xna’xi yuj ay swinkil ja tuktukil kosa.	M: Ahí se sabe que es porque cualquier cosa tiene dueño.
32	M: Ja’b’i yajni wa x-i’jiye’i’, wa xwaj yil-e’ najat punto, yujb’i jel ja k’anchayi’, ja’chuk takal takal wa xmonwani ko’e, wanto xwaj	M: Dizque cuando se la llevan, cuando ven lejos un punto, dizque hay mucho k’anchay, así poco a poco te conduce hacia abajo,

[127] Ambos son hongos silvestres comestibles. Fructifican en la época de lluvias, que va de mayo a agosto, aproximadamente.

[128] Se utilizó antes de la palabra *pajkintaj* el clasificador nominal para referentes femeninos *men*. Comúnmente, *pajkintaj* se traduce al español como “llorona”, y corresponde a un ente que habita en el monte y suele perder o confundir a los hombres.

[129] Literalmente, “descompone la cabeza”.

	sna’e’ mixa ti’ ayuke’ mojan-a, wantok’a x-ab’xi, wa xwaj sle’ ja kristyano b’a komoni’.	cuando se dan cuenta, ya no están cerca, si se llega a saber, la van a buscar la gente de la comunidad.
33	M: Ja’ yuj ja wewo ja ma’tik wanto xwajye’ sle’jel ja jawta, mixa june’ita wa xwajye’, wa’nxa xwaj swinikile’, cha ay wa xchonowe’a, ja’ch’ kilo, yuj jel cha cha’an sts’akolta.	M: Por eso ahora los que van todavía a buscar eso, ya no va sólo uno, ya van sus hombres, también hay veces que lo venden, así de a kilo, porque también está alto su precio, pues.

TEXTO 8

ENTREVISTA A JULIANA MÉNDEZ LÓPEZ

Lugar: Puerto Rico, Altamirano, Chiapas.

Fecha: 11 de junio de 2016.

Entrevistadores: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez.

Contexto: Doña Juliana tenía la edad de 78 años cuando se realizó la entrevista. Ésta se hizo a las 19:30 horas, cuando el sol ya se había metido. La entrevista se llevó a cabo en la entrada de la casa de doña Juliana. Ella recuerda muy bien varias narraciones típicas de la tradición oral tojolabal, de las que se incluyen aquí aquella acerca del arcoíris y del rayo.

Equipo y almacenamiento: La entrevista se registró mediante una grabadora de audio digital marca Sony, modelo ICD-UX560/B. El archivo se almacenó en formato mp3.

Transcripción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

Traducción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

1	J: Spetsanil ja jas wa xkilatik ja b'a lu'umk'inal iti' najka ay sbida, pe puro ye'n ya'unej kan ja kajwaltik Dyosta, ye'n mismo ch'ak ya' kani.	J: Todo lo que vemos que está en la tierra tiene su vida, pero sólo nuestro señor Dios la ha dejado, pues, él mismo fue quien lo dejó todo.

2	J: Ja lek me'yukxta ja ik'i', ja ja'i', ja k'a'uji', ¿yuj ma oj ajyukotik sak'an b'a?, pe ja'ni jbidatik ja jawtak.	J: Si bien no estuviera el ik', el agua, el sol, ¿a poco sí viviríamos, pues?, pero si esa es nuestra vida, pues.
3	J: Spetsanil ja te' jumasa'i, najka ay sbida, i' ay sk'ujul.	J: Todos los árboles, tienen su vida, y tienen su k'ujul.
4	J: Ja yajni wa xut'ji jun te'i', wa x-el ya'lel, i' ya'ax ay ja spo'owili', ja' jaw ja sak'anil ja te'i'.	J: Al momento de cortar un árbol, sale su agua, y están verdes sus hojas, esa es su vida del árbol.
5	J: I' ja niwak te' b'a ayxa sk'ujuli' chikan k'ik'xa ja yojoli'.	J: Y los grandes árboles que ya tienen su k'ujul, se ve que ya está negro su interior.
6	J: Ja najate'il ja ke'n jel lawajyon k'utsu si', i' ke'n wa xch'ak jxut' kan ja te'i.	J: Antiguamente, yo iba mucho a cortar leña, y yo terminaba de cortar los árboles.
7	J: Komo ja najate'ili' mito ay motosyerra, ja' yuj ja ke'ntikoni' wa xch'ak jxut'tikon-a, i' kilunej lek jastal ja ayxa sk'ujul ja te'i'.	J: Como antiguamente no había motosierra, por eso nosotros terminamos cortándolo, y he visto bien cuando el árbol ya tiene su k'ujul.
8	J: Ja yajni wa x-och ach'ojt'ani', sakto wa xtsepxi el ja spatiki', ja'xa ata'ata ko' yi' ja skujuli', chikan mas k'ik'xa ja yojoli', i' mas ch'u'uyxa sk'utsjel.	J: Cuando lo empiezas a cortar, todavía es blanco cuando se raspa su corteza, y cuando encuentras su k'ujul, se ve que ya es más negro su interior, y ya es más duro cortarlo.
9	J: Ti' oj awil wewo ke yujni ayxa lek sk'ujul ja te' jaw-a.	J: Ahí verás de inmediato que ese árbol sí ya tiene bien su k'ujul.
10	J: Ja te'i' ja'ch' komo jastal jun kristyano, it awiltak, ja ke'ntikon ajyi, ja'ch'to jastalotikon	J: El árbol es como una persona, mira, pues, antes nosotros, así éramos como mi nuera,

	kalib’, takal takal jul kala k’ujultikon, i’ ja’chuk ja te’ jumasa’i’, takal takal wa x-och yijb’uke’.	poco a poco llegó nuestro querido k’ujul,[130] y así también los árboles, poco a poco comienzan a madurar.
11	J: It ja ke’ntikonta, yajni jul ja jk’ujultikoni’ och sakb’uk ja kala kolomtikoni’ byejo’otikonxa.	J: Mira nosotros, pues, cuando llegó nuestro k’ujul, empezó a blanquearse nuestro querido cabello, ya somos viejos.
12	J: Ja wa xts’unxi ja iximi’, ja’ita wa xk’i’ ja yaltsili’, ja sbak’teli’ wa xk’a’i.	J: Al sembrar el maíz, sólo crece su altsil, su carne se pudre.
13	J: Ja’xa ja yaltsili’ ye’n wa xolini jani, ja’ yuj wa xki’ ja iximtak.	J: Y su altsil, él retoña, por eso crece el maíz, pues.
14	J: I’ ja’ yuj wa lawa’tik ja ke’ntiki’, ja’chuk, ja’ yuj sak’anotik.	J: Y por eso comemos nosotros, así, por eso estamos vivos.
15	J: Ja’ch’ mismo jun yal chenek’, ka’ax t’ajawil, te’y nok’an ja yal yaltsiltak b’a snalan ja jaw, ja’xa oj k’i’uk.	J: Así mismo un frijolito, ve a partirlo, ahí está pegado su altsilito, pues, en su mitad, eso es lo que crece.
16	J: Spetsanil ja chante’ jumasa’i, najka ay yaltsile’, ja’ yuj sak’ane’ta, i’ ja’chuk ja ke’ntiki’, ay kaltsiltik, parte ja jlukumtiki’.	J: Todos los animales, todos tienen su altsil, por eso están vivos, pues, y así nosotros, hay nuestro altsil, es aparte nuestro estómago.
17	J: Ja kaltsiltiki’, ja’ni ja jk’ujultik-a.	J: Nuestro altsil, sí que es nuestro k’ujul.
18	J: Ja ke’ntikon ja ili’, mi xkalatikon k’ujul, tuk ja jk’umaltikoni’, kechan yaltsil wa x-alxi ja b’a kristyano jumasa’i.	J: Nosotros aquí, no le decimos k’ujul, es diferente nuestro hablar, solo su altsil se le dice al de las personas.

[130] Esta expresión debe entenderse en el sentido de “fuimos madurando”.

19	J: Ja k’intumi’, ja’to kujlaji kan ja najate’ili’.	J: El k’intum, se asentó desde hace tiempo.
20	J: Ja ajyi dilubyo, manto styempo’il No’e, kechan yuj b’ajxa Dyos oj kal awab’yex.	J: Cuando hubo diluvio, en el tiempo de Noé, sólo que ya es de Dios lo que les voy a decir.
21	J: Yajni jak ja dilubyo’i’, jun gran tsatsal ja’ jaki, i’ ch’ak smil kan spets’anil ja ma’tik mi yab’ k’inal oj ochuk ja b’a yoj arka’i.	J: Cuando vino el diluvio, vino una gran fuerte agua, y mató a todos los que no escucharon que entren en el arca.
22	J: Ja yajni ch’ak ja ja’i, mixa ay ja’ ja b’a sat lu’umi’, ti’xab’i jak ja kajwaltik Dyosa, ya’ab’i spakto sok ja No’e, ke mixab’i oj xch’ak ja lu’umk’inal sok otro but’ ja’.	J: Y cuando terminó la lluvia, ya no hay agua en la tierra, dizque ahí vino nuestro señor Dios, dizque hizo su pacto con Noé, dizque ya no terminará la tierra con otro diluvio.
23	J: I’ ja senya ja spakto jawi’, ti’ jak jun niwan k’intum-a, ja’ yuj ja’ch’ kan kulan ja k’intumi’.	J: Y la seña de su pacto ese, fue que ahí vino un gran k’intum, es por eso que así quedó el k’intum.
24	J: Ja wewotak, ja k’intumi’, yujni wa smaka ja ja’a.	J: Ahora, pues, el k’intum, sí que tapa la lluvia.
25	J: Jata awila k’ikxa k’en ja witsi’, i’ ti’ jak jun k’intuma, es ke yuj jakta smak ja ja’i’.	J: Si ves que ya está negro el cerro, y ahí vino un k’intum, es porque ya vino a tapar la lluvia.
26	J: Ayni wa xmakxi yuj-a, i’ ayni cha miyuk-a, ja’ it ja schol ja k’intumi’.	J: A veces sí que la tapa, y a veces no, este es su cargo del k’intum.
27	J: Jata och ok’uk ja ichami’, yuj mojanxa oj ya’ ja ja’i’.	J: Si empieza a llorar el icham, es porque ya está a punto de llover.

28	J: Komo ay b'a mi xko' wewo ja ja'tak, ja' yuj jata och awanuk ja ichami', es ke yuj ojxta ya' ja'.	J: Como sucede que no cae rápido el agua, pues, es por eso que si empieza a gritar el icham, es que porque ya pronto va a llover.
29	J: Ja'xa ja b'itus ik'i', ye'nani wa spaya ja ja'a.	J: Y el b'itus es ik', él se encarga de pedir la lluvia.
30	J: Ja'b'i ja najate'ili', ja sansewal sok ja chawuki', ya'we'b'i yi' jun preba, i' komo ko'elb'i ja yip ja sansewali', i' ya'we'b'i yi' jun preba, wa'nb'i x-och spoj-e' niwak taj.	J: Dizque hace tiempo, el sansewal y el chawuk, dizque hicieron una prueba, y como dizque la fuerza del sansewal es menor, y dizque hicieron una prueba, dizque empezaron a partir grandes ocotes.
31	J: Komo kab'unejtik ke ja chawuk sok ja sansewali puro winike', ja'b'i och st'aj-e' ja taji', jakb'i ja sansewal jawa, komo jel ko'el ja yiptak, mib'i ek' ja ye'ni, ti'b'i kan lats'an-a, i' jakb'i ja chawuk-a, june'itab'i ek' st'aj ja taji', ja'ch'b'i, ti'tob'i el libre ja sansewali'.	J: Como hemos escuchado que el chawuk y el sansewal son puros hombres, dizque partieron el ocote, dizque vino el sansewal, entonces, como es menor su fuerza, pues, dizque no pasó, dizque ahí quedó prensado, y dizque vino el chawuk, dizque con uno quebró el ocote, dizque ahí salió libre el sansewal.
32	J: Ja'b'i yuj mi x-ok' ja ye'ni, kechan wa xlijpi, ja' yuj ja'chuk, kan sansewal ja sb'i'ili', ja'chuk ja slo'il ja jnan-jtat ja najate'ili'.	J: Dizque por eso él no llora, solo brilla, por eso así, su nombre quedó sansewal, así es la plática de mis padres[131] de hace tiempo.

[131] Literalmente, "mi madre-mi padre".

33	J: Ja b’a yawal ixaw wa xkalatiki’, mi xb’ob’ ajach’ awixim, mini oj akumb’a.	J: En luna creciente, que decimos, no puedes tapiscar tu maíz, ni lo puedes doblar.
34	J: Jata ajach’ak’a, jel wewo oj k’a’uk ja wawiximi’.	J: Si lo tapiscas, tu maíz se va a podrir muy rápido.
35	J: Ja’ yuj ja ili’ mini ma’ sjach’a yixim ja b’a yawal ixawi’.	J: Por eso aquí nadie tapisca su maíz en la luna creciente.
36	J: Yajni mi wa’nuk ko’el ja’ ja b’a satk’inali’, takin ay ja lu’um ja tyempo kwaresma, ja jawi, wewo wa xna’atik ke kwaresma ay ja tyempo.	J: Cuando no está cayendo agua del cielo, está seca la tierra en el tiempo de cuaresma, ese, rápido sabemos que está el tiempo de cuaresma.

TEXTO 9

ENTREVISTA A JUAN HERNÁNDEZ GÓMEZ

Lugar: Puerto Rico, Altamirano, Chiapas.

Fecha: 12 de junio de 2016.

Entrevistadores: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez.

Contexto: La entrevista se realizó dentro de la casa de don Juan, a las 20 hrs. Para el momento de la entrevista, el señor Juan tenía ya 83 años de edad. Él contó parte de su experiencia como participante de las romerías que hacía antes en su comunidad, así como de los rezos en los que le tocó estar.

Equipo y almacenamiento: La entrevista se registró mediante una grabadora de audio digital marca Sony, modelo ICD-UX560/B. El archivo se almacenó en formato mp3.

Transcripción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

Traducción: María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez. Revisada por Hugo Héctor Vázquez López.

1	J: Ja najate'ili', wa lawajtikon ku'anel b'a niwan sakalton.	J: Hace tiempo, íbamos a la romería en el gran sakalton.[132]

[132] Literalmente, "piedra blanca".

2	J: Ja’ wa xwaj jk’antikon ja ja’ ja yajni mi xko’i’, pe ja’ita wa sk’anawe’ ja ma’tik ayxa sk’ujuli’, ja ma’tik sakxa’i’, ye’n wa x-ochye’ ja resali’.	J: Íbamos a pedir la lluvia cuando no caía, pero sólo lo piden los que ya tienen su k’ujul,[133] los que ya están canosos, ellos entran a rezar.
3	J: Ja yixawil sts’unjel ixim-cheneki’, ja’ni ja marso’ sok ja abrili’.	J: El mes de la siembra del maíz-frijol,[134] es marzo y abril.
4	J: Ja b’a yixawil abrili’ chikan jas tek’ulil ats’una, ja’xa b’a yixawil agosto ja’ wa xts’unatikon ja ts’il chenek’i’.	J: En el mes de abril siembras cualquier fruta, y en el mes de agosto sembramos el frijol de enredo.
5	J: Spetsanil ja jas te’y b’a sat lu’umi’, najka sak’an ay, yujni najka ay sbida, ya’unej yi’ ja Dyos-a.	J: Todo lo que está en la tierra, todo está vivo, de por sí, que si todos tienen vida, porque la ha dado Dios.
6	J: Ja’ yuj ya’ax aytak, i’ ja’ yuj sak’an aytik ja ke’ntiktak.	J: Por eso está verde, pues, y por eso estamos vivos nosotros, pues.

[133] Es decir, que ya son mayores de edad.

[134] Resulta interesante que don Juan haya usado una palabra compuesta para referirse a los principales cultivos de la milpa, *ixim-cheneki’*.