



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

FRAGILIDAD HUMANA, TRANSFORMACIONES TRANSITORIAS: PODER Y
RELACIONALIDAD ENTRE LOS TSOTSILES DE SAN JUAN CHAMULA,
CHIAPAS

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

PRESENTA:
DAVID MONTOYA LÓPEZ

TUTORA
DRA. LAURA E. ROMERO LÓPEZ
UNIVERSIDAD DE LAS AMÉRICAS PUEBLA

COMITÉ TUTOR
DR. JOHANNES NEURATH
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

DR. PEDRO S. URQUIJO TORRES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CDMX, MARZO 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

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

Agradecimientos

Mi enorme gratitud a todas las personas que, con suma hospitalidad, compartieron sus hogares conmigo a lo largo de mis estancias en Chiapas, especialmente, en Chamula: a mis queridos compadres Chepe', Mikel y Xun; a mis dos comadres Marux, a mi ahijada Lupi, así como a mis ahijados Lucio y Marcelino. Particularmente, les agradezco integrarme en sus celebraciones familiares, por su paciencia y disposición para facilitarme la comprensión del tsotsil. Al *mol* Mariano, por compartir sus experiencias, historias y palabras de *j-ilo!*; a Marianito, Domingo, Manuel, Xalik, Tex y Sebastián, por sus enseñanzas, invitaciones, lecciones de tsotsil, por su amistad. A los *martomas* Lorenzo, Manuel, Xalik y a los tres *nichim* Xun por permitir mi presencia durante sus labores como cargos; mi gratitud también para sus respetadas esposas, quienes dieron su consentimiento para que conociera un poco más de cerca el complejo mundo de la preparación de los alimentos.

Mi especial reconocimiento y agradecimiento a Manuel Portillo por su amistad, por su disposición y enseñanzas sobre el *saber hacer*, sobre la *historia* de Chamula, del mundo y por compartir conmigo sus experiencias y reflexiones sobre el mundo ladino; agradezco también la hospitalidad de su familia.

De manera especial, nuevamente, expreso mi gratitud a mi compadre Chepe'. Desde el 2015, aproximadamente, ambos fuimos cautivados por la música "tradicional" y, encaminados por el *mastro* Xalik, comenzamos a tocar la *bats'í guitarra*. Hoy, Chepe' no solo es un reconocido *mastro* de guitarra, sino también de acordeón. Su talento para la música y su destreza para consolidar amistades ha hecho que su presencia casi siempre sea requerida por algún cargo o alguna otra persona que desea gratificar, agradar o persuadir a Dios o a algún santo. Tan pronto sabe de mi presencia en Chiapas, las invitaciones como *mastro kaxlan* no tardan en llegar. Gracias a Chepe' y a la guitarra conocí lugares y personas que, de otra manera, hubiera sido imposible ese acercamiento.

En San Cristóbal de Las Casas, agradezco a Esteban Vázquez por su amistad y colaboración como traductor, transcriptor e inigualable maestro de tsotsil. Mi gratitud, además, para Angelina Díaz por compartir sus historias e intereses, por su amistad. Agradezco la generosa hospitalidad de mi querido amigo Tonatiuh, las conversaciones y las fascinantes aventuras en la selva, así como las abundantes dotaciones del inigualable chocolate Tropicólico; de igual forma, a mis queridos amigos Jero y Bere, por su hospitalidad durante mis cortas estancias en Suchiapa.

Desde luego, por ser verdaderas fuentes de inspiración, por su acompañamiento, empatía, dirección y motivación, agradezco a Johannes Neurath y Pedro Urquijo, quienes desde el inicio de esta investigación, amablemente aceptaron formar parte de este proceso como miembros de comité tutor. De manera muy especial, agradezco y celebro que Laura Romero aceptara dirigir esta investigación. Estoy profundamente agradecido por su apoyo, consejos, acompañamiento, así como las conversaciones sobre uno y mil temas; especialmente por su empatía, su amistad. Mis agradecimientos también a Omar Felipe Giraldo y Martin Jesper Larsson por haber aceptado formar parte del comité sinodal, así como por la lectura detenida y la lluvia de sugerencias y comentarios constructivos que ambos hicieron.

A mis colegas del Seminario de Doctorantes, por compartir sus experiencias, sus valiosos comentarios, enseñanzas, su iniciativa. Mi gratitud también a quienes formaron parte del comité organizador del XX y XXI Coloquio de Doctorandos en Estudios Mesoamericanos, así como a quienes comentaron y enriquecieron todos y cada uno de los trabajos presentados. Buena parte de lo plasmado en esta investigación encontró luz en los comentarios expresados en ambos coloquios.

Como a ninguna otra persona, reconozco y agradezco a mi querida Fabiola su paciencia y comprensión, su acompañamiento, no exento de disgustos, malentendidos y divergencias; pero tampoco de afecto y sonrisas. A María, desde luego, agradezco sus abrazos, su amor. Mi gratitud a mi padre, a mi madre, por brindarme alojamiento durante una etapa, verdaderamente, difícil, momento que coincidió con los últimos seis o siete meses de escritura de este estudio.

Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada; sin su apoyo, difícilmente hubiera podido realizar la presente investigación. Así mismo, agradezco al Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado (PAEP) de la Universidad Nacional Autónoma de México por los recursos otorgados para realizar mis estancias en Chiapas. Mi reconocimiento y profundo agradecimiento al formidable equipo del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos: María del Carmen (QEPD), Myriam, Elvia, Ana Bella y Francisco.

Índice general

AGRADECIMIENTOS	5
ÍNDICE DE FIGURAS	10
INTRODUCCIÓN	12
SOBRE EL TRABAJO ETNOGRÁFICO	19
ORGANIZACIÓN TEMÁTICA	23
ESBOZO SOBRE LA MULTIPLICIDAD CHAMULA	25
UN “PUEBLO TRADICIONAL”	25
SUBJETIVIDAD	36
EN LA ESCENA POLÍTICA	43
MÁS ALLÁ DEL CAMPO I	46
MÁS ALLÁ DEL CAMPO II	52
DE LA INTOLERANCIA RELIGIOSA A LA CONVERSIÓN TRANSITORIA	56
SAN JUAN, ALIADO, PROTECTOR	59
MULTIPLICIDAD	62
SALUD Y ENFERMEDAD: ENTRE LO DADO Y LO CONSTRUIDO	64
LO DADO	71

TRAS LA CONTINUIDAD	73
TAN LEJOS DE LA NATURALEZA, TAN CERCA DE LA CIENCIA	78
CONTINUIDAD Y COPRODUCCIÓN	84
LO INNATO Y LO CONSTRUIDO	86
HOSTILIDAD PERPETUA, TRANSFORMACIONES TRANSITORIAS	89
HOSTILIDAD Y PRECARIEDAD HUMANA	92
LO <i>CHONY</i> LA VULNERABILIDAD HUMANA	95
LA SUPREMACÍA DE OTROS SERES: DIOS Y PUKUJ	97
LAS OVEJAS DE SAN JUAN: VESTIDURAS DE PODER	104
TRANSFORMACIONES TRANSITORIAS, OPERACIONES COSMOPOLÍTICAS	109
APUNTES SOBRE LA ENFERMEDAD	115
DE SANTOS, CARGOS Y BASTONES. COMPLEJIDAD Y TRANSFORMACIONES EN EL <i>K'EXELTIK</i>	120
MÁS ALLÁ DE LA SUSTANCIALIDAD	120
DIVERSIDAD DE BASTONES, DIVERSIDAD DE PERSONAS	125
<i>K'EX</i> . EL PRINCIPIO DE SUSTITUCIÓN	129
<i>ATIN-BASTÓN</i>	131
<i>K'EXELTIK</i> : CAMBIO DE CARGOS POLÍTICOS	133
CONTINUIDADES ONTOLÓGICAS ENTRE SANTOS, BASTONES Y CARGOS	147
CARNAVAL, PODER Y PERSONA	153
EL CARNAVAL DE CHAMULA. AUNQUE RECURRENTE, UN TEMA POCO AGOTADO	153
DIOS, EL TIGRE Y LA PERSONA	160
LA DANZA DEL <i>CHILON</i>	168
<i>KOLEMAL MAX</i> , PERSONAS ANÓMALAS	177
COMENTARIOS FINALES	181
ESCENARIOS CONTRADICTORIOS	186
MÁS ALLÁ DE LO HUMANO	188
GLOSARIO DE TÉRMINOS EN TSOTSIL	194
REFERENCIAS	199

Índice de figuras

FIGURA 1. MUNICIPIO SAN JUAN CHAMULA, CHIAPAS.....	22
FIGURA 2. GRUPO DE VISITANTES SOBRE LA AVENIDA CENTRAL.....	28
FIGURA 3. PUESTO DE HIERBAS MEDICINALES	29
FIGURA 4. GRUPO DE VENDEDORAS.....	30
FIGURA 5. JARDÍN BOTÁNICO DE PLANTAS SAGRADAS	34
FIGURA 6. TURSITO.....	36
FIGURA 7. ARRIBA, MESA LEVANTADA; ABAJO, MESA PUESTA.....	39
FIGURA 8. VIVIENDAS.....	50
FIGURA 9. REGIONES DE CHIAPAS Y LOCALIDADES FUNDADAS POR CHAMULAS	51
FIGURA 10. ENRIQUE GRAUE, RECTOR DE LA UNAM, Y MARIO SÁNTIZ, PRESIDENTE MUNICIPAL DE SAN JUAN CHAMULA.....	54
FIGURA 11. REPARACIÓN DE FACHADA.....	61
FIGURA 12. PANDEMIA.....	73
FIGURA 13. MOTIVOS DE VENADO AL INTERIOR DE VIVIENDA	99
FIGURA 14. KAXAETIK, YAJVALEL VINAJEL.....	102
FIGURA 15. KOLEMAL MAX CON PIEL DE TIGRE.....	103
FIGURA 16. CHIJ Y VESTIMENTAS	108

FIGURA 17. BASTÓN "CHINO" EN MANOS DEL EXGOBERNADOR MANUEL VELASCO COELLO.....	125
FIGURA 18. DETALLE DE SALUDO.....	127
FIGURA 19. VARAS DE MAYOLETIK.....	128
FIGURA 20. KAXAS Y BATS'I VARAS.....	136
FIGURA 21. JERKAIL DE PASARO DURANTE LA NOCHE DEL JK'EXELTIK.....	143
FIGURA 22. ANCESTRO.....	150
FIGURA 23. CHILON.....	167
FIGURA 24. RECORRIDO DE LOS CARGOS DURANTE EL CARNAVAL.....	170
FIGURA 25. KOLEMAL MAXETIK.....	179

Introducción

Formado en las ciencias biológicas e inspirado en investigaciones que dan cuenta sobre la importancia de los pueblos indígenas en la conservación de los ecosistemas,¹ bajo una lógica de producir conservando y conservar produciendo, en 2009 fue mi primer acercamiento a la región de Los Altos de Chiapas. La inquietud por conocer

¹ Muchos estudios se han perfilado por el interés de conocer formas de relacionarse con la “naturaleza” diferentes a las de las sociedades “modernas”. Un buen número de éstas se enfocan en los sistemas agroforestales manejados por poblaciones indígenas y su relación con la diversidad biológica (Alcorn 1983; Moguel y Toledo 1999; Toledo *et al.* 2008; ente otros); otros más han centrado su atención en la relación humano-fauna o etnozoología (Argueta 1988), humano-hongos o etnomicología (Mapes *et al.* 1981; Moreno fuentes y Garibay Orijel 2015); clasificación *folk* de plantas (Berlin *et al.* 1974) y de animales (Hunn 1977). En un esfuerzo por explicar la biodiversidad asociada a estas formas de relación con la “naturaleza” surgen varias propuestas: la diversidad biocultural (Boege Schmidt 2008; Maffi 2005; Toledo *et al.* 2019; Toledo y Barrera-Bassols 2008), la etnoecología (Barrera-Bassols y Toledo 2005; Toledo 2002) y la ecología sagrada (Berkes 1999); todas ellas con muchos puntos de encuentro. Es importante destacar que su esfuerzo, en la mayoría de los casos, está encaminado a extrapolar las condiciones de realidad del naturalismo ontológico hacia otros modos de vida; particularmente hay una fuerte tendencia por tomar como referencia los sistemas taxonómicos propuestos por distintas disciplinas científicas y en caso de existir correspondencias, sobresaltarlas; en gran medida, como una manera política de “acreditar” que en lo otro, también hay conocimiento.

el proyecto neozapatista de las poblaciones de Los Altos influyó en mi decisión de radicar en la región por una temporada ligeramente superior a tres años (2009-2012). Al llegar a San Cristóbal de Las Casas, municipio que funciona como centro económico de la región y, paradójicamente, donde se concentra la mayor parte de las organizaciones no gubernamentales de corte asistencialista en el estado, comencé a percibir que casi siempre se acudía a los tsotsiles de Chamula como un referente en negativo. Es decir, como el vivo ejemplo al que no debían aspirar las poblaciones con las que participaban estas organizaciones: sus alianzas con el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el supuesto fanatismo religioso, el alcoholismo, la tala inmoderada y, con ello, el acelerado cambio de uso de suelo, la excesiva contaminación de los escasos manantiales, entre otras prácticas. Si en otras latitudes, la imagen de las poblaciones indígenas es proyectada como un referente por excelencia para hablar de conservación de los ecosistemas;² los chamulas, entonces, ocuparían el polo opuesto en este gradiente.

Mientras participé en proyectos realizados en diferentes municipios de la región (Chenalhó, Tenejapa, Larráinzar, El Bosque, Simojovel) e, inclusive, otros fuera de ella (Tumbalá y Salto de Agua) fui testigo de cómo el discurso que en San Cristóbal se generaba en relación con los chamulas se replicaba en aquellos lugares. Lo anterior, en principio, me parecía ser impacto directo de la presencia de ONGs, quienes bajo parámetros ajenos a los pueblos indígenas sugerían “adecuar” aquellos modos de existencia al mundo global; así, a la luz de los derechos humanos y de la

² En el caso de los wixaritari, parte de su territorio -Wirikuta- ha sido considerado por algunos activistas como el Avatar mexicano, en referencia a la película del afamado director James Cameron. Johannes Neurath (2018) da cuenta de las implicaciones que conlleva realizar este tipo de analogías. Otros autores, como Toledo y Barrera-Bassols (2008); Toledo y Ortiz (2014) han documentado cerca de dos mil casos o proyectos encaminados hacia la sustentabilidad, esto es, con un manejo esencialmente no rapaz sobre eso que comúnmente denominamos “recursos naturales”, en donde las poblaciones indígenas son los principales actores. Autores como Nigh y Ford (2019 [2015]) argumentan que los pueblos mayas, a lo largo de su historia, han tenido un impacto constructivo de la selva, a tal punto que, sugieren, la selvas pertenecientes al Petén Guatemalteco, Yucatán y Selva Lacandona son creaciones humanas.

conservación de los recursos naturales se proyectaba la sombra de una profunda asimetría. Llama la atención el interés de algunas organizaciones y el rechazo a estos tsotsiles, sobre todo porque la problemática global que vivimos es, en gran medida, efecto directo de la “modernidad” y no tanto de los pueblos que, en términos de Yásnaya Aguilar (2017), han sido *minorizados*.³

La prácticamente nula presencia de chamulas en el movimiento zapatista y la manera en que los mismos integrantes de este movimiento les han excluido,⁴ en conjunto con el discurso regional y estatal en contra de estos tsotsiles, alimentaron mi interés por explorar con mayor detalle las causas de esa radical exclusión. Casi de manera paradójica, cuanto más me adentraba a la vida cotidiana en Chamula, más me distanciaba de lo que en un principio me había conducido a aquella región: ¡ni el bosque, ni los animales, ni el mismo espacio geográfico son recursos y menos naturales!

Para estos tsotsiles, gran parte de estos elementos -para evitar capitalizarlos bajo la noción de recursos- que constituyen eso que llamamos naturaleza, no son condiciones dadas, sino creadas. Gossen (2002), por ejemplo, argumenta que muchos de estos componentes “naturales”, como las montañas, el Sol y el espacio mismo, fueron creados en distintas etapas por Dios, además de que muchos de estos elementos, como el sol y el propio mundo existen, en gran medida, por la actividad

³ Que los pueblos indígenas sean considerados “minoría” no es producto de la casualidad; Yásnaya Aguilar señala que no se trata de pueblos *minoritarios* sino *minorizados*, en gran medida, por la creación de una *identidad nacional* que, además de ficticia, encapsuló a todas esas naciones que contrastaron con el proyecto de nación (Aguilar 2017).

⁴ Durante 2010 y 2011, al participar con una ONG en un proyecto para fortalecer la autonomía y soberanía de las poblaciones zapatistas vinculadas al caracol de Oventik, fui testigo de múltiples expresiones que daban cuenta de esta exclusión.

humana (Montoya 2016).⁵ La apropiación, uso y manejo no es otra cosa que una relación de carácter social entre personas humanas y más allá de lo humano.

Lo que en principio me motivó a dirigir esta investigación por conocer las relaciones que los chamulas establecen con su “medio ambiente” o, para ser menos impreciso, con los seres “ambientales” y, de este modo, indagar qué es lo que detonaba y cómo era explicado lo que yo entendía por degradación ambiental tomó el rumbo hacia las relaciones sociales, pues al afirmar la existencia de una problemática ambiental evidenciaba algo que criticaba y que quería reducir tanto como me fuera posible: una asimetría. Para empezar, las propias categorías taxonómicas que durante mis estudios en biología y, posteriormente, en ciencias ambientales había asumido como universales, no parecían tener mucho sentido para las personas que amablemente permitieron mi estancia en Chamula: los monos y las ardillas, por ejemplo, pertenecen a un mismo taxón; lo humano, además, va más allá de los confines del cuerpo; comparte elementos y atributos, inclusive, el destino mismo, con otros seres (Montoya 2016).⁶ ¿Cómo repensar, entonces, lo que yo intuía bajo principios y teorías nativas?

La degradación, en términos generales, no es ambiental sino relacional; en otras palabras, las condiciones “ambientales”, para los chamulas, son efecto de la condición de las propias relaciones sociales entre humanos y otros-que-humanos y no necesariamente, como se explicaría al privilegiar la ruta ontológica del naturalismo (Descola 2001, 2012),⁷ consecuencia de un manejo inadecuado; por tanto,

⁵ Entre otros aspectos importantes del carnaval es recrear el cosmos. Los cargos como el *paxon* y nana María Cocorina son indispensables, pues, a partir de sus acciones se crean el Sol y la Luna (ver apartado quinto).

⁶ Es términos de Philippe Descola se trata de un modo de identificación que tiende a basarse en la segmentación y la individualización de las propiedades de los seres y de las cosas; a saber, analogismo (Descola 2012).

⁷ Descola define al naturalismo como un modo de identificación en el que los humanos se distinguen del resto de los existentes porque son los únicos que poseen interioridad y se vinculan con ellos únicamente por sus características físicas (Descola 2001, 2012).

insostenible sobre los “recursos naturales” y, de manera general, sobre aquello que solemos nombrar como “naturaleza”. Por otra parte, hablar de lo “ambiental” también me pareció inoperante, pues el “medio ambiente”, basado en esta división ontológica entre humanos y naturaleza que sustenta el proyecto de modernidad (Latour 2012) es una categoría ajena y, por tanto, no compatible con las prácticas y conocimientos chamulas. Formular, entonces, una hipótesis basada en un interés meramente utilitario para explicar estas relaciones, me parece, no tendría mucha sentido, al menos, cuando la intención lejos está de “transformar en clave universal neutra” (Stengers 2005:19). ¿Qué sustenta, de esta manera, las relaciones entre chamulas y otros-que-humanos?

Mis primeros acercamientos los dirigí a encontrar una categoría local que me hiciera posible entender con mayor precisión esta relación.⁸ De esta manera me encontré con lo *tsatsal*, una cualidad siempre presente en términos relacionales y traducida como poder por algunos autores (Laughlin 2009) y también entendida de esta manera por la mayoría de mis interlocutores y amistades. Fue a partir de esto que noté como una generalidad que lo relacional está mediado por una persona con poder.⁹ Esto es, en términos generales, toda relación se conduce bajo una figura poderosa, sea humana o no. Las relaciones con los seres ambientales, en este sentido, no serían la excepción.

La investigación, bajo esta premisa, explora esta cualidad, lo *tsatsal*, como un aspecto de la teoría chamula de la relacionalidad. No obstante, la pandemia y sus

⁸ Dejando atrás la idea de que cada cultura encarna una solución específica a un problema genérico, Eduardo Viveiros de Castro (2016 [2002]) plantea que los problemas son ellos mismos diametralmente diversos y que el antropólogo no sabe de antemano cuáles son. En este sentido, argumenta que lo que los nativos piensan, “esto es, los conceptos a los que ellos apelan, las ‘descripciones’ que ellos producen, son diferentes a los nuestros -y por tanto el mundo descrito por esos conceptos es muy diverso del nuestro-“ (2016 [2002]: 47).

⁹ Es bien conocido que, en muchas sociedades, los atributos de persona no se restringen a lo humano, de manera que persona y humano no deben ser entendidos como sinónimos. Como da cuenta de ello el trabajo que Irving Hallowell realizara entre los Ojibwa (ver Hallowell 1960).

efectos a nivel local y nacional, en las poblaciones indígenas, así como en lo personal y familiar en el orden de lo afectivo comenzaron a debilitar las ya de por sí difusas barreras que “delimitan” mi vida académica. Si bien esto repercutió en la imposibilidad de llevar esta investigación hasta sus últimas consecuencias, al mismo tiempo, posibilitó la emergencia de otros aspectos de los que, seguramente, hubiera pasado inadvertido. Con el trabajo etnográfico interrumpido, situaciones afectivas y otros aspectos que hizo visibles y sensibles la pandemia, ¿cómo continuar con un estudio que no diera cuenta de estos sucesos y reflexiones derivados de esta situación?

La condición relacional de la persona, basado en la cualidad *tsatsal*, es un tema que articula varios aspectos, por ello, opera como el eje transversal de esta investigación. Esto permite abordar de manera integral aspectos como la salud y enfermedad, la conversión religiosa, vínculo con animales, el sistema de cargos y las grandes fiestas. Estos temas, evidentemente, han sido abordados en estudios anteriores (Bayona Escat 2015a; Bricker 1973a, 1981; Cantón Delgado 2014; Gómez López y Pérezgrovas Garza 1990; Gossen 1980; Holland 1963; Pozas 1989; Rivera Farfán *et al.* 2011), sobre todo en una región como Los Altos de Chiapas, donde el quehacer antropológico se ha mantenido constante desde mediados del siglo pasado.¹⁰ Aunque abundantes, la totalidad de los estudios parten del naturalismo (Descola 2001, 2012) y sus premisas para “comprender” los fenómenos observados. Con ello, no sugiero que el naturalismo sea equivocado, sino que se trata de una posibilidad ontológica que no debe ser tomada como punto de referencia para establecer una teoría antropológica (Neurath 2013), como ontología universal.

Así, en este estudio, se privilegia el enfoque cosmopolítico porque la intención no consiste en dar continuidad a explicaciones “normalizantes” para comprobar lo

¹⁰ Existen varias expediciones antropológicas en la región, las más destacadas fueron: la “Expedición Centroamericana”, de la Universidad de Tulane y dirigida por Frans Blom y Oliver La Farge en 1925. El proyecto Chicago, en 1942, y dirigido por Alfonso Villa Rojas. El *Harvard Chiapas Project*, en 1957, bajo la dirección de Evon Z. Vogt (ver García Méndez 2002).

que desde un principio ya se sabe y porque tampoco se busca una transformación en clave universal neutra. La propuesta cosmopolítica,¹¹ al no partir de una realidad predeterminada (Stengers 2005), invita a repensar “supuestos universales”, a realizar un ejercicio reflexivo, a explicar aquello que es obviado, como la distinción entre “actos materiales y sociales, actos sociales y religiosos” (Navarrete 2016a: 94) y porque, de esta forma, posibilita establecer relaciones con seres que normalmente quedarían fuera de análisis.¹² Debo aclarar que con dejar atrás a estos supuestos universales, “universalizantes”, “naturalizantes” no necesariamente me refiero a ver de manera diferente las cosas, sino como sugieren Holbraad y Pedersen (2017: 6) en términos del giro ontológico,¹³ a “ver cosas diferentes”. El tomar la propia etnografía como fuente, implica un esfuerzo por no reducir esos otros mundos, esas otras realidades, a aquella cimentada por las leyes de la física y la biología, a la generalizada concepción de lo que es sociedad y lo que son los seres humanos, para así discriminar como verdadero o falso, simbólico o mítico, según se ajuste o no a las “leyes universales”, a todo aquello que parece extraño (Navarrete 2018a).

Si bien considero pertinente esbozar, en términos ontológicos al mundo moderno, no se trata de un estudio comparativo. Más bien, es una manera de dar

¹¹ Esta propuesta surge en el campo de la filosofía de la ciencia, como una postura que critica el papel autoritario de la ciencia: “¿Cómo presentar una propuesta cuyo cometido no sea decir lo que es, ni tampoco decir lo que debe ser, sino hacer pensar?”, se pregunta Isabelle Stengers (2014: 17) en la búsqueda de una relación simétrica entre ciencia y otros saberes.

¹² En un esfuerzo por practicar una antropología que no pase por descalificar la práctica y pensamiento de los pueblos con quienes trabajó, Marcio Goldman (2016), a través de un problema etnográfico-teórico de su investigación sobre religión y política, reflexiona lo siguiente: “¿Por qué es aparentemente más fácil de escuchar lo que la gente dice de dioses o brujos que acerca de los políticos? Tal vez porque, como estoy seguro de que no pueden existir brujos o dioses, nada de lo que digan puede confrontar mi saber, y puedo reducir [...] todo [...] a ‘creencias’. Por el contrario, persuadido de que la democracia [...] puede llegar a existir, lo que dicen [...] puede sorprender y perturbar [...] una de mis ‘creencias’ (Goldman 2016: 29).

¹³ El giro ontológico surgió a finales del siglo pasado y, *grosso modo*, es un esfuerzo por cuestionar la naturalidad o universalidad del naturalismo o de universalizar las condiciones de realidad del mundo “moderno”.

cuenta sobre esas otras realidades, los puentes que hay entre los múltiples mundos así como de las divergencias entre ellos. Este estudio, por tanto, no se limita a realizar una descripción de lo *tsatsal* en términos relacionales y de la persona, en general; sino también en reflexionar cuál es la pertinencia de estas prácticas y conocimientos en su relación con el mundo ladino y con el Estado, en dar cuenta de sus implicaciones en términos de la continuidad.

En diversos contextos como en el carnaval, en la vida cotidiana; con figuras políticas, como el presidente municipal, los mismos santos, se dará cuenta que son modos de existencia en espejo, configuradas jerárquicamente en términos de poder. Por ello, ocuparán el lugar central en dos capítulos de esta investigación (capítulos tercero y cuarto). Ciertos artefactos personificados son utilizados como mecanismos de transmisión de poder, como la piel de tigre, especialmente en el carnaval, y el bastón de mando, particular de las autoridades tradicionales, pero también importantes para reconocer a los gobiernos no indígenas, como estatal y federal, serán centrales en los capítulos cuarto y quinto.

Sobre el trabajo etnográfico

Hablar sobre Chamula, así como de cualquier otro pueblo, tiene sus complicaciones, pues resulta imposible conocer a profundidad a la totalidad de las personas chamulas, ¿cómo pretender definir un límite o una saturación de información a través de un proceso acumulativo si, entre otros aspectos, estas personas no se restringen a los límites municipales? Hay tantas chamulas dentro como fuera del municipio. Gran parte, incluso, a lo largo del año pasa tanto tiempo fuera como dentro de él: la primera mitad en “tierra caliente”, la segunda, en Chamula; como Gossen (1983) ha

dado cuenta de ello. Las *grandes fiestas*¹⁴, sin embargo, suelen ser un punto de encuentro entre chamulas que viven dentro y fuera del municipio. Aunque principalmente se realizan en la cabecera municipal, acuden chamulas de otros parajes, así como de municipios adyacentes; otros que regresan de los Estados Unidos de América para tomar su cargo, así como aquellos autodenominados evangélicos. En estos escenarios no solo resaltan los puntos de encuentro sino también de desencuentro.

El trabajo etnográfico se centró en la cabecera municipal y en los parajes de Baosil y Katixtik; debido a la participación colectiva durante las festividades -asociado al sistema de cargos- recibí el apoyo de interlocutores que provenían de parajes distantes a los ya mencionados, como Los Ranchos, Tentik, Jomalo', Yalvante', Las Ollas, Bautista Chico, Cruz Quemada, Kuchulumtik, Tsajalte'etik y Cruz Ton (Figura 1) y otras personas más, también con cargo, que radicaban en municipios aledaños: San Cristóbal de Las Casas, Zinacantán, Rincón Chamula y La Concordia.

Como se podrá observar a lo largo de la investigación, la mayor parte de los datos provienen de la observación directa y de diversas pláticas informales sostenidas con distintos actores y en diferentes contextos, muchos de ellos de carácter ritual, pero también de momentos de convivencia como ensayos musicales, asambleas, construcción de viviendas, el regreso de algún familiar o simplemente de horas y horas de intercambio de experiencias estimuladas, básicamente, a base de *pox*. Ahora bien, con relación a la pregunta inicial de este apartado metodológico, aclaro que lo escrito en este texto lejos está de perseguir una totalidad o alcanzar una saturación de información, más bien, busca reflejar la experiencia compartida con mis interlocutores sin descalificar sus “prácticas y pensamientos” (Goldman 2016: 30).

Bajo esta premisa, acudí a todo el ciclo ritual desde agosto del 2009 hasta junio del 2011; a la celebración del carnaval, a San Juan y Todos Santos durante los años

¹⁴ Son las fiestas en las que interviene el mayor número de cargos y donde suele acudir la mayor parte de la población. Día de san Sebastián, Carnaval, día de san Juan y san Mateo.

2012 al 2015; así como otras estancias (Semana Santa y Todos Santos) durante el año 2016 y los primeros quince días de noviembre del 2017 y cuatro estancias más, una de 25, dos de 35 y una más de 15 días (la primera que va del 16 de marzo al 06 de abril; la segunda del 28 de mayo al 01 de julio del presente año; la tercera, del 2 de diciembre de 2018 al 5 de enero del 2019 y, una última, del 18 de septiembre al 2 de octubre).

La salidas planeadas para la primera mitad del 2020 y los tres primeros meses de la segunda mitad del mismo año fueron canceladas como consecuencia del periodo de resguardo implementado por las autoridades sanitarias para mitigar la propagación del virus SARS-Cov-2. No obstante, durante la etapa de resguardo recogí varias narraciones, conversaciones y declaraciones de diferentes personas que pertenecen a distintos sectores del mundo “moderno” y, con énfasis en las divergencias, resaltar la importancia de la multiplicidad.

En cuanto a las reglas ortográficas del tsotsil, aunque existe más de una propuesta,¹⁵ utilicé la elaborada por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (ver Díaz López *et al.* 2011).

¹⁵ Una de las propuestas más utilizadas hasta principios del siglo XXI fue la de la escuela norteamericana, encabezadas por John B. Haviland (1981, 2009) y Robert M. Laughlin (2009), misma que emergió del Proyecto Harvard en Chiapas.

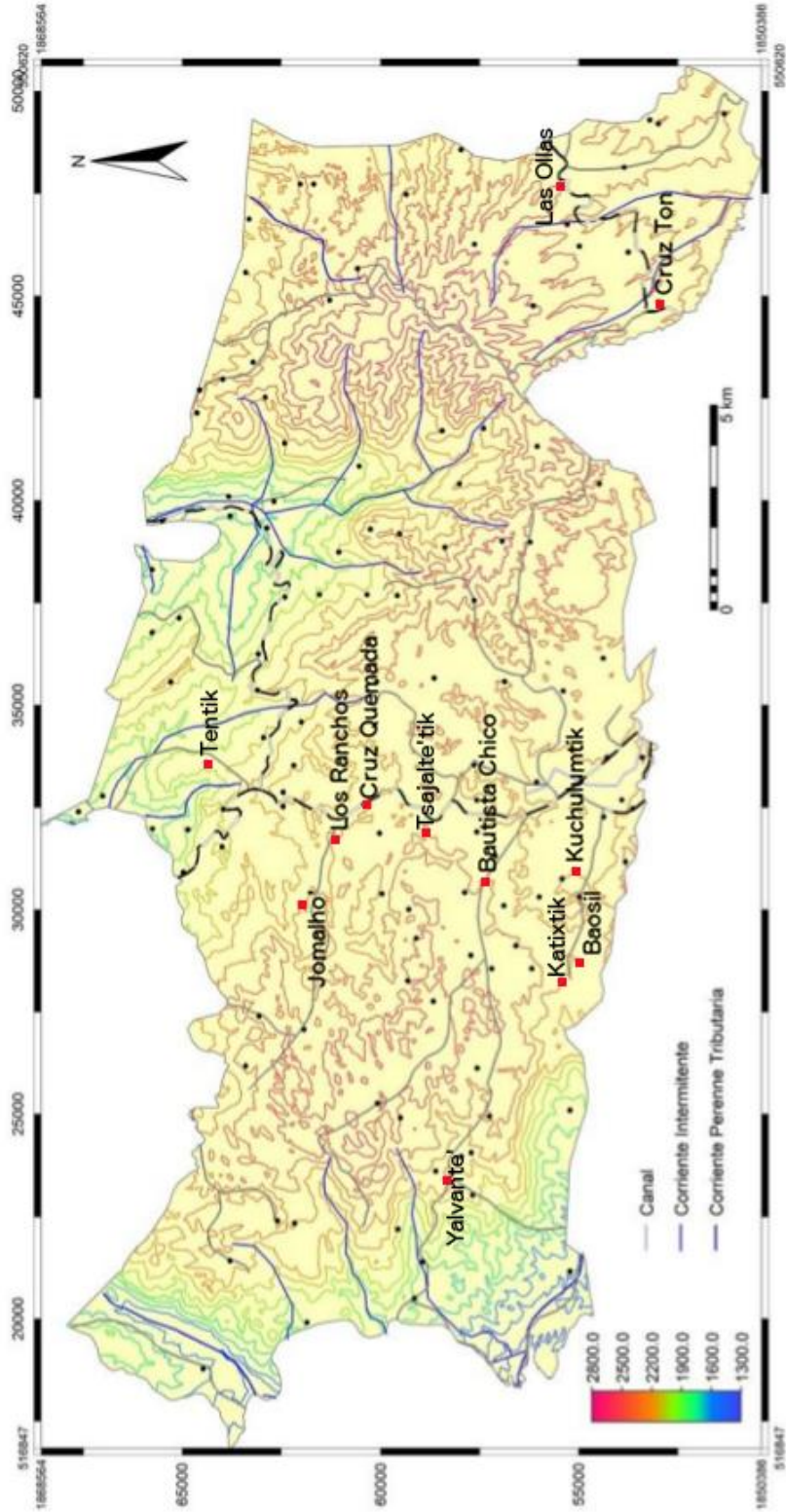


Figura 1. Municipio San Juan Chamula, Chiapas

Organización temática

A partir del interés expresado anteriormente, esta tesis se desarrolla en cinco partes:

En la primera se abordan aspectos generales de Chamula, de los chamulas, pero no con un énfasis etnográfico “tradicional”, se trata de un esbozo que da cuenta desde su posición como un punto de interés turístico, pasando por la criminalidad de la región, la intolerancia religiosa, hasta llegar a su relación con el Estado mexicano, con Dios y los santos.

En el segundo apartado comienzo con un panorama general sobre la pandemia en Chamula, así como de la enfermedad y, a manera de contraste, hago un esfuerzo por voltear la mirada hacia la mismidad. En este sentido, parto de una reflexión generalizada sobre cómo es concebida la salud bajo el proyecto de la modernidad. Esto es, *grosso modo*, una parcialidad de la situación global generada a partir de la pandemia. Varias narraciones, conversaciones y declaraciones dan cuenta de la problemática separación entre naturaleza y humanidad y permiten visualizar con claridad los hilos que conectan modernidad, naturaleza, salud y pandemia, una realidad que diverge de la vivida por los tsotsiles de Chamula. ¿Cuáles serían las implicaciones, en términos de relacionarse con los demás existentes, al asumir como dado la enfermedad; cuáles, si en vez de la enfermedad asumimos como dado la salud?

En el tercero doy cuenta que parte de la multiplicidad tsotsil está mediada por una atmósfera de hostilidad que caracteriza al mundo. La constitución de la persona humana pone en desventaja a los mismos humanos con respecto a otros seres, algo asociado a la enfermedad, al peligro. También abordo la relación entre la cualidad *tsatsal* y la multiplicidad, esto es, quien pueda adaptarse a una diversidad de contextos es considerado una persona poderosa. Esto se conecta con una diversidad de temas como la “conversión religiosa”, filiación política, relación con los ladinos, entre otros

aspectos que han sido abordados bajo la premisa de una sola realidad y múltiples interpretaciones.

En la sección siguiente abordo un artefacto característico de los cargos políticos: el bastón de mando. La sección comienza por problematizar un hecho que ha sido replicado y naturalizado en varios medios de difusión: el secuestro del bastón de mando del presidente municipal. Las preguntas que conducen este apartado son: ¿Cuál es la relevancia de este artefacto?, ¿qué relación hay entre un cargo, por así decir, político y este artefacto? A partir de la descripción física de los diferentes tipos de bastones, características de los espacios donde son utilizados, así como de los tiempos; lugar en que se depositan o resguardan; cómo, dónde y con qué son “limpiados” y por el contexto en que se realiza esta acción se evidencia que las discontinuidades entre bastón de mando, presidente municipal y san Juan no son evidentes. La situación se complica todavía más al abordar el cambio de autoridades, donde además de humanos, intervienen de manera simétrica entidades extra humanas. En conjunto, santos, cargos y bastones conforman un complejo sistema social de relaciones encaminado a propiciar la prosperidad colectiva, lo que invita a repensar, en sí misma, la noción universalizada de sociedad como aspectos relacionados a la sustitución de los gobernantes y demás autoridades.

La quinta sección se centra en la celebración del *karnaval* o *k'in tajilmotik*, específicamente en la danza del *chilon*. Danza en que cada asistente chamula se viste con la piel de *tigre*, un ser relacionado con el poder, el “animal compañero” de Dios. Volverse el *tigre* de Dios es ser copartícipe de la (re)creación cósmica, el efecto de ello es impedir tanto que la humanidad actual, la de los *bats'i viniik*, corra la misma suerte que sus predecesores, como la de crear el cosmos. Doy cuenta que el *chilon* está sumamente vinculado con lo propuesto por Questa: “poder observar las cosas en el mundo de manera distinta para detectar formas y entidades que suceden y existen de forma simultánea” (Questa 2020). Es una manera de relacionarse con esos otros seres y ser partícipes de la creación del cosmos.

Esbozo sobre la multiplicidad Chamula

Un “pueblo tradicional”

San Juan Chamula, uno de los municipios con mayor extensión territorial de la región Los Altos de Chiapas y con mayor población,¹⁶ figura entre los destinos más visitados de la entidad chiapaneca (Bayona Escat 2015a, 2015b). Si bien, no dispongo de una cifra precisa de la cantidad de visitantes por año, puedo afirmar que no hay una sola agencia de turismo, al menos en San Cristóbal de Las Casas, municipio conocido como “capital” de la región de Los Altos de Chiapas, que no ofrezca el servicio de visitas guiadas a este municipio. Básicamente, quien conoce la ciudad colonial de San Cristóbal ha visitado, al menos un par de ocasiones, la cabecera municipal de

¹⁶ Según el Censo de Población y Vivienda realizado en 2010 por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Chamula tiene una extensión territorial de 345,665 km², ocupa la cuarta posición, después de Oxchuc, Chanal y San Cristóbal de Las Casas. Chamula cuenta con 76,941 habitantes: 35,555 hombres y 41,386 mujeres (INEGI 2010).

Chamula. La iglesia principal, ubicada en la explanada central de Chamula, se ha vuelto una suerte de dispositivo de mercadotecnia para estas agencias, aunque, como señalaré posteriormente, en el sentido de Bayona Escat (2015a), también para los mismos chamulas.

En temporada vacacional, fines de semana y en las grandes fiestas, el flujo de visitantes por día puede superar a las mil personas. En un ejercicio no muy estricto por estimar la cantidad de visitantes en un domingo de carnaval, mientras estaba en casa del Nichim del barrio de san Sebastián,¹⁷ conté, en un periodo ligeramente mayor a cuatro horas (8:15 a 12:30), 18 camiones de pasajeros. Si cada camión transportara unas 35 personas en promedio, hablaríamos de unas 630 personas en ese lapso. A esto, por supuesto, habría que agregar a quienes llegan en autos privados y en transporte colectivo, además de las vagonetas utilizadas por las propias agencias.

Invadidos por la curiosidad, centenares de turistas recorren la Avenida Central de la cabecera municipal para, finalmente, adentrarse en la iglesia de san Juan Bautista, lo que para la mayoría de los visitantes consideran el principal atractivo. A lo largo de esta avenida, la principal vía de comunicación entre el Estacionamiento para Turistas y la iglesia, se despliegan decenas de comercios que ofrecen cuantiosos artículos que incluyen prendas de vestir, calzado y toda una gama de productos que presumen pleno dominio de diferentes técnicas -artesanales- para su elaboración: figuras zoomorfas a base de chaquira, tejidos a base de lana, tallado de madera y, por supuesto, textiles hechos con telar de cintura de los que resaltan floridos y coloridos bordados.

Aunque son variados los artículos ofrecidos, la mayoría comparte una característica: son manufacturados fuera de la región, ya sea en otros municipios (Chiapa de Corzo, por ejemplo) o en otros estados (Estado de México, entre otros),

¹⁷ El *nichim* (florado) es un importante cargo asociado a Dios, al Yajvalel Vinajel, Dueño del Cielo.

inclusive, en otros países: Guatemala y China, principalmente.¹⁸ No obstante, muchos visitantes, en su trayecto de regreso al estacionamiento, deciden llevar consigo alguna “artesanía típica de la región” (Figura 2).

La avenida principal, si se inicia el recorrido a partir del Estacionamiento, termina en la plaza cívica, donde los domingos se reúne el cabildo y se instala el mercado. Aquí, los artículos ofrecidos difieren de los de la Avenida Central. Aunque también hay textiles, calzado y alimentos, algunos de procedencia local y la mayoría foráneos, todos son para solventar necesidad locales: botas, sandalias, sombreros, suéteres, discos de música y películas, pieles de venado, guitarras tradicionales, gallinas vivas, incienso, incensarios, frijoles, frutas, verduras, lana y una gran variedad de hierbas medicinales (Figura 3). Entre los puestos más concurridos por los chamulas están los que ofrecen, por medio de altavoces, productos “naturistas”, los de la marca Omnilife, los más solicitados.¹⁹ Aunque parte de los visitantes se dispersan en el mercado, la mayoría no se interesa tanto por lo ofertado sino por ver

¹⁸ Los artículos ofertados más comunes de Chiapa de Corzo son figuras zoomorfas talladas en madera; del Estado de México, Tlaxcala y Puebla, suéteres y chalecos de lana; de China, diversas figuras zoomorfas hechas a base de chaquiras y, de Guatemala telares y máscaras talladas en madera.

¹⁹ Estos productos naturistas, distribuidos ampliamente por varias empresas, como la regional denominada “Natural Vomol” (medicina naturista) que contrata, principalmente, personal tsotsil y tseltal para distribuir sus productos en sus propias lenguas, ofrecen una amplia variedad de artículos, entre los que destacan suplementos alimenticios y vitamínicos. No está demás decir que en casi todos los hogares que he visitado al interior de Chamula he visto productos de esta y otras marcas.

Particularmente llamó mi atención un producto que en la carátula de la caja exhibía la imagen de un hongo *Amanita muscaria* (esa especie mundialmente identificable por sus cualidades alucinógenas: con sombrero de color rojo, presencia de escamas blancas y pie del mismo color) y que, entre los tsotsiles, recibe el nombre de Yuy Chauk, hongo rayo (Shepard *et al.* 2008). El Yuy Chauk tiene una relación muy cercana con las serpientes, pues estas adquieren veneno cuando ingieren un *yuy* de este tipo. Al leer con atención el nombre de la *vitamina*, hace referencia al “Hongo japonés” o “Shiitake” (*Lentinula edodes*), aquel que se ha difundido ampliamente por su supuesta eficacia para tratar el cáncer, reforzar el sistema inmunológico y “alargar la vida”. El uso de todos estos recursos, como sugiere Enrique Eroza, son un importante referente en los procesos de búsqueda de salud (Eroza 2011).

a los chamulas en una dinámica cotidiana. Finalmente, el flujo de visitantes continúa su trayectoria hacia la iglesia de san Juan Bautista.



Figura 2. Grupo de visitantes sobre la Avenida Central.
David Montoya 2017

Una vez en el atrio, la interacción comercial continúa, pero bajo la modalidad de comercio ambulante. Pulseras tejidas, joyería a base de ámbar y muñecos de barro ataviados como chamulas son los artículos más frecuentes. La estrategia del vendedor, generalmente, supera a la evasiva de los visitantes; los primeros ofrecen sus artículos, pero al ser ignorados por los segundos, observan fijamente a los ojos del visitante y con voz suave, preguntan si después lo comprarían. El visitante, por su parte, sonríe y termina asintiendo con la cabeza sin saber que esa es, precisamente,

la estrategia de venta. Después de salir de la iglesia, cerca de una decena de personas, entre niñas, niños y adolescentes, rodean al visitante: “tú dijiste que después”, “te estuve esperando”, “aquí está tu pulsera”, entre otros recursos retóricos de convencimiento (Figura 4).



Figura 3. Puesto de hierbas medicinales. David Montoya 2018

En el templo de san Juan, decenas de visitantes se dispersan al interior. Lo primero que resalta es la ausencia de bancas, la abundante presencia de hojas de pino que se distribuyen de manera homogénea sobre el piso hasta cubrirlo en su totalidad, así como dos pinos de aproximadamente tres metros altura que, entre otras cosas, anuncian los límites entre el presbiterio y la nave central. Además de centenas de velas y veladoras que se despliegan en triadas (mayor, mediano y menor) frente a

cada uno de los santos para mantenerlos “contentos”. Como si estuviesen en la sala de un museo, grupos de turistas se despliegan alrededor de los tsotsiles, quienes por medio de rezos se comunican con ¡Totik Riox, nuestro padre Dios, o con alguno de los múltiples santos. En ciertas ocasiones, cuando se trata de una curación delicada, por pérdida de “alma”, por ejemplo, ofrecen a san Pedro o san Miguel la vida de una gallina en sustitución de la del enfermo, una estrategia cosmopolítica que es reconocida como *k'exolil*, el sustituto, como abordaré con mayor profundidad en el apartado cuarto.



Figura 4. Grupo de vendedoras. David Montoya 2018

En general, los tsotsiles continúan con sus actividades de manera “natural”, como si no les importara ser observados. “Nos gusta que al turista le guste nuestra costumbre”, señaló alguna vez un *jilolo* curandero. Las personas visitantes, por su parte, quedan

fascinadas por lo observado: “Es como si aquí el tiempo se hubiera detenido”, exclamó alguna vez un hombre de nacionalidad española. “Esto nada tiene que ver con el catolicismo”, expresó su acompañante.

Antes de ingresar al templo, las visitas deben acudir al departamento de turismo de Chamula para pagar la cuota de acceso: 25 pesos por persona. Ahí se ofrecen también recorridos guiados por la cantidad de 50 pesos, también por persona. Si el servicio es rechazado, uno de los guías acompañará a los grupos más numerosos y permanecerá ofreciendo su servicio de manera insistente hasta que alguien le contrate. Según he constatado, la mayoría de las veces las explicaciones son proporcionadas en español, seguido de inglés y, solo una vez, escuché a un guía chamula explicar en italiano. Esta “comercialización cultural” ha sido objeto de numerosas críticas (Bayona Escat 2015a, 2015b), especialmente dirigidas hacia los grupos de poder, esto es, hacia las élites chamulas, los caciques, quienes utilizan estos recursos para su legitimización política.²⁰ El argumento de Eugenia Bayona parece convincente, pero parcial. Esa naturalidad con la que los chamulas “actúan” al interior de la iglesia no parece ser fortuita ni obligada, tengo la impresión de que esto tiene que ver con la propia “naturaleza” de la iglesia.

Diversos estudios dan cuenta de la relación que existe -en, prácticamente, toda el área de tradición Mesoamericana- entre las montañas y las iglesias (*ch'ul na*).²¹ En

²⁰ Esta manera de ofrecer su vida, por decir así, sagrada como atractivo turístico, afirma Bayona Escat, no puede ser entendida sin tomar “en cuenta el papel que ocupan las élites como parte de su legitimación política [...]”, pues además de ser “espacios construidos por el mercado y el consumo de mercancías y bienes simbólicos [...] son espacios políticos, con una fuerte carga simbólica para los locales, que les permite a algunos manifestar poderes y posiciones, controlar recursos y manipular el artefacto de representación adornado como bienes culturales” (Bayona Escat 2015a: 48-49).

²¹ *Ch'ul na* es la palabra tsotsil que generalmente se traduce como iglesia. Castellanos Mora (2015) lo traduce como “casa de las divinidades” y da cuenta que esta palabra no debe ser reducida a un edificio, puesto que para los tsotsiles (de Zinacantán) tiene alma, en gran medida, debido a cuenta con un santo patrón que vive en su interior. Este patrono o protector es el fundador del linaje del pueblo y, por tanto, todos sus descendientes “pueden reclamar las tierras que cada año el santo sale a delimitar” Castellanos Mora (2015: 125).

el interior de las montañas abundan riquezas, semillas corazón; moran los santos, el Dueño de los animales, los muertos, todos estos seres de “naturaleza” ladina (Laughlin 1966; López Austin y López Luján 2009; Ruiz Medrano 2001). Que los turistas transiten libremente al interior de la iglesia los hace parte, precisamente, de la propia “naturaleza” de la montaña; de ahí las hojas de pino sobre el suelo, los pinos mismos, los santos y, por supuesto, el continuo flujo de turistas.²²

Alguna vez que acepté el servicio de recorrido guiado, recuerdo que el discurso del guía dejaba en claro que, si bien, los chamulas son indígenas, también tienen mucho de no indígenas: “Aquí, en Chamula, somos herederos de la cultura maya, pero a consecuencia de la conquista, en la actualidad, nuestra cultura es producto del sincretismo entre españoles y mayas”. Mateo, quien asumiera el cargo de mayordomo de la virgen del Rosario en el año 2012 y, para el 2017, prestara sus servicios como guía de turismo, sugirió que la explicación fuera a un costado de la iglesia, en el Jardín Botánico de Plantas Sagradas de Chamula (Figura 5). Así, si quería grabar, lo podía hacer libremente, al fin, la explicación no sería tan prolongada. Después de unos cuarenta minutos transcurridos, en lo que se podría decir no tanto una explicación sino una conversación, Mateo confesó que estaba preparado “para decir lo que los turistas quieren escuchar”. Por ello, seguramente inició su explicación con el argumento de que “Chamula fue fundada por los españoles”, aunque para él, como señaló posteriormente, lo cierto era muy distinto: “los chamulas estamos aquí porque san Juanito así lo dispuso, pero si yo digo eso, pues los turistas lo van a ver mal”. No obstante, después de unos instantes de silencio -lo que interpreto como un ejercicio de reflexividad- pensó en la posibilidad de que la Historia algo tuvo que ver en la fundación de Chamula. Para no dejar lugar a dudas, precisó:

San Juan nos dio las ovejas para que de ellas nos vistiéramos, no para comérmolas, pero a cambio debemos de cuidarlas y quererlas. San Juan

²² En este mismo sentido, Del Rosario Zermeño y Montoya (2019) dan cuenta que las personas que visitan la cabecera municipal durante la celebración del *k'in tajimol'ik*, forman parte del “elenco” en la trama del carnaval chamula.

era pastor, por eso nos dio sus ovejas, aunque según lo que vi en un libro y en el internet es que fueron los españoles que las trajeron. Yo mismo les he preguntado a unos españoles que nos visitan y dicen que en algunas regiones de España algunos tejidos son parecidos y es porque ellos también se dedican al pastoreo. Yo, pues, lo que creo es que sí las trajo san Juan... aunque también algunos españoles debieron traer algunas para acá.

Poco a poco, el argumento central en el discurso de Mateo se fue ampliando, quizá porque inevitablemente mi interés era más evidente por conocer “el *kostumbre*” o sus “*kreencias*”, como los chamulas suelen decir en *kastiya* para hacer referencia a su propia historia. Lo que en principio pareció haber sido producto de la Historia, pronto tomó el rumbo hacia la historia Chamula, un giro que evidenció la divergencia entre mundos históricos: aquel que la Historia, por estar alejada de la concepción lineal del tiempo y homogénea del espacio, reduce a mito y aquel que, por pertenecer a concepciones “universales” de tiempo-espacio, considera verdad incontrovertible (Navarrete 2018a, 2018b, 2021). Fue así como “lo indígena” comenzó a salir a flote, mientras que “lo español” quedaba rezagado. Después de poco más de una hora de haber comenzado aquella conversación, constaté que mis sospechas no eran tan desatinadas, pues casi al concluir preguntó: “Usted es antropólogo, ¿verdad?”.

Lo anterior no debe parecer extraño, pues la constante presencia de antropólogos en la región²³ ha provocado -sobre todo en la cabecera municipal- cierta familiaridad con este gremio académico; lo que también ha repercutido en la creación de mecanismos de regulación por parte de los chamulas: es motivo de multa o encarcelamiento, según el criterio del *mayol*,²⁴ tomar fotografías dentro de la iglesia o en cualquier ceremonia de carácter ritual; asimismo, el uso de libretas, grabadoras

²³ Existen varias expediciones antropológicas en la región, las más destacadas fueron: la “Expedición Centroamericana”, de la Universidad de Tulane y dirigida por Franz Blom y Oliver La Farge en 1925. El proyecto Chicago, en 1942, y dirigido por Alfonso Villa Rojas. El *Harvard Chiapas Project*, en 1957, bajo la dirección de Evon Z. Vogt (ver García Méndez 2002).

²⁴ Mayor o policía.

de audio y/o video bajo estos contextos. Es posible afirmar que los chamulas han desarrollado mecanismos exitosos para lidiar con el continuo flujo de visitantes foráneos, la gran mayoría interesada por “retratar” aspectos pintorescos, exóticos, de las poblaciones indígenas. Estas restricciones apuntan más a ser mecanismos para controlar lo que puede “exportarse” a las ciudades ladinas que como medida de protección ante el posible ataque a su *ch’ulel*, como suele afirmarse. Esta regulación, como sugiere Eugenia Bayona, deja ver el control que generan los principales grupos de poder, puesto que “son las élites las que han seleccionado una ruta de lo sagrado como una estrategia [...] para su presentación social y las que han convertido a la iglesia [...] en el lugar idóneo para exhibir y negociar su identidad tanto hacia fuera como hacia dentro” (Bayona Escat 2015b).

Esto evidentemente repercute al momento de realizar el trabajo etnográfico, puesto que si alguien es identificado como antropólogo, las personas evaden sostener una conversación y en algunos casos, a cambio, puede ser solicitado un incentivo económico, entre 200 y 500 pesos por entrevista. Varios chamulas, animados por este incentivo en potencia, suelen llamar la atención del presunto antropólogo bajo



Figura 5. Jardín Botánico de Plantas Sagradas. David Montoya 2017

el argumento de ser hijos del afamado Juan Pérez Jolote.²⁵ Si lo anterior no resultase tan atractivo, entonces, posiblemente se presenten como *kurandero* y, a cambio de unos 150 o 200 pesos, se ofrezcan a realizar una limpia o rezo que, por experiencia propia, puedo afirmar que se trata de un mecanismo para solicitar protección, no muy diferente al que un hombre haría por un familiar en su propio altar doméstico.

La ruta turística (

Figura 6), denominada localmente como “Tursito”, es también el lugar donde se realizan las *fiestas grandes*: aquellas en las que interviene un gran número de cargos y donde suele acudir la mayor parte de la población chamula. La celebraciones a san Sebastián, el Carnaval, a san Juan y a san Mateo constituyen el conjunto de las *fiestas*



²⁵ En 1948, el antropólogo Ricardo Pozas publicó la historia de vida de un tsotsil de Chamula: Juan Pérez Jolote. La vida de Juan Pérez Jolote, inmortalizada en la obra de pozas, ha sido mundialmente conocida.

grandes. No obstante, la mayoría de las fiestas (más de 45) se celebran en espacios más restringidos, ocultos, por así decir, de la presencia ladina. El mismo carnaval, como daré cuenta en el quinto apartado, se realiza de manera simultánea en los tres barrios y se extiende por cinco días consecutivos, durante día y noche; sólo se acude a la plaza central en momentos muy específicos. La mayoría de las personas ladinas, no obstante, no suele adentrarse a estos otros espacios y se limita a los horarios de las agencias o del servicio de transporte colectivo: entre las 8:00 y las 18:00 horas.

Figura 6. Tursito. David Montoya 2017

Subjetividad

En distintos contextos, particularmente en rituales, ciertos “objetos” parecen tener una vida social e incluso otras cualidades humanas.²⁶ Una mesa adquiere estos atributos, por ejemplo, durante las *fiestas grandes*. En el *k'in tajimoltik* o carnaval, al igual que en otras celebraciones, al concluir un episodio ritual -casi siempre después de haber consumido la comida ritual- se abre paso a un breve momento de descanso. Durante ese tiempo, los cargos principales se sientan a tomar refresco y, mientras tanto, conversan con las demás personas que le han apoyado a lo largo de la celebración; otros, simplemente, deciden reposar sobre sus sillas. Salvo algunas excepciones, cuando un cargo lleva días de actividad ritual y ha tomado *pox*²⁷ en

²⁶ Para tener un referente general sobre la “vida” de las cosas, se sugiere consultar la obra “The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood”, editada por Fernando Santos Granero (2009). En el área mesoamericana, un buen referente sobre los objetos animados o dotados de poder o agentividad es Neurath (2016).

²⁷ La palabra *pox* puede tener dos acepciones, aunque ambas sumamente vinculadas. La primera es para denominar al aguardiente, el trago; la segunda, *poxil*, para la medicina, pero sólo aquellas que son procesadas de manera industrial -las que son más naturales, por así decirlo, se les llama *bomol*, como el uso de hierbas-. El *pox* o aguardiente es sumamente utilizado en las curaciones, “es

exceso, descansa completamente recostado sobre alguna de las bancas que suelen tener los principales en el patio de su casa. Acto que suele restar prestigio a quien lo realiza, por no decir que se vuelve objeto de bromas y burlas por parte de quienes le observan. La mesa o *mexa* que hasta antes del periodo de descanso servía como soporte para la sal, el *pox*, el copal, los refrescos y la comida es limpiada minuciosamente para después ser levantada y recargada cerca de la gran cruz instalada, también, en el patio de la casa del cargo principal. Acto que es realizado bajo la expresión *ta jva'antik ta mexa*, vamos a parar la mesa (Figura 7). Esa posición asegura que sus cuatro patas no toquen el suelo, pero que tampoco quede completamente invertida, es decir, “recostada” o “patas arriba”, diría, entonces, adquiriendo una postura al margen de las reglas morales. Para antes de comenzar las actividades rituales, la mesa es colocada, nuevamente, sobre sus cuatro patas (*ta xka'tik ta mexa*). Estos intervalos son periódicos a lo largo del tiempo que duren las celebraciones. Al preguntar a una de las personas que asisten al cargo principal (*abat*) la razón de esta posición, lacónicamente, respondió: “está descansando” (Figura 7).

Otros “objetos” también son tratados de manera similar, tal es el caso de los instrumentos agrícolas. Éstos jamás deben ser maltratados ni ser depositados en un sitio cualquiera. Al terminar la jornada agrícola, son limpiados minuciosamente y resguardados en un lugar adecuado, su lugar de descanso. De lo contrario, afirman varios conocidos, éstos pueden vengarse por maltrato.

A diferencia de la mesa y los “instrumentos” agrícolas, otros “objetos” parecen ser extensiones de sus dueños, de tal suerte que la gente se relaciona con ellos como si se tratase del mismo dueño. El *nichim*, uno de los principales cargos, está sumamente relacionado con el Yajvalel Vinajel, Dueño del Cielo. Lavar la ropa del

medicina”, pero al ser producto de un proceso (semi) industrial, recibe el nombre de *pox*. La principal propiedad de éste es el calor, por ello, cuando una persona ha bebido en demasía, lejos está de ser beneficiada.

Yajvalel Vinajel, así como lustrar las puntas de lanza, identificadas como la cabeza del Dueño (*s-jol*/Yajvalel Vinajel), son algunas de sus obligaciones como cargo.

Por tratarse de artículos que pertenecen al “mero, mero”, la limpieza de estos elementos (que constituyen su cuerpo) es una actividad que se realiza con sumo cuidado: el contacto directo entre el *nichim* o cualquiera de sus asistentes con alguno de estos elementos es considerada una falta grave y, por tanto, el Dueño del Cielo podría enfadarse no tanto con quien haya cometido la falta, sino con la población entera. Sobre una mano y con un pañuelo floreado de por medio se sostiene el *s-jol* Yajvalel, la cabeza del Dueño. Con la otra mano y con un trozo de papel de china, preferentemente de color rojo o verde, se toma un poco de arena y se frota delicadamente con movimientos circulares.



Figura 7. Arriba, mesa levantada; abajo, mesa puesta. David Montoya, 2018

Después de, aproximadamente, un par de horas, el *nichim* y sus cuatro monos *-maxetik-* salen del altar (*s-na* Yajvalel Vinajel, la casa del Dueño del Cielo) a tomar un breve descanso. Mientras eso sucede, otros cargos involucrados, como los *mastroetik* (músicos), *abat* (ayudantes) y *kuch nichim* (cargador de flores) ingresan al altar y comienzan a recoger los papeles que fueron utilizados durante la delicada labor. Aunque generalmente se forman pequeñas disputas para tomar posesión de los trozos de papel, los de mayor jerarquía terminan por imponerse a los de menor rango y menor edad. Aquellos quienes consiguieron al menos un papel son los únicos quienes llevarán consigo un poco de la arena utilizada en la limpieza de la cabeza del Dueño.

El papel es utilizado, a manera de bulto, para resguardar la *arina* en su interior. Con ello se consigue que no se toque directamente ni que se derrame sobre el camino. En caso de que el envoltorio esté demasiado desgastado, a tal punto que su contenido escape por los orificios, no se dudará ni un momento en ingerirlo, tal vez con la intención de que el mismo cuerpo de quien lo consume sirva de envoltorio. En una ocasión un *yaj max nichim* (mono del *nichim*) a quien ya tenía tiempo de conocer, se acercó a mí para obsequiarme uno de sus dos papeles. Me explicó que tan pronto recibiera *arina* tenía que llevar al Yajvalel Vinajel a mi casa y una vez que estuviera en la puerta, debía abrir el papel y regar el contenido en la entrada; de esta forma, mi casa y, por extensión, mi familia, quedarían protegidas. No obstante, las indicaciones, me tomó algo de tiempo comprender que con llevar al Yajvalel Vinajel a mi casa se refería a aquel pequeño bulto de color rojo que acababa de recibir.

No sólo la *arina* adquiriría una connotación especial quizá por metonimia con el Yajvalel Vinajel y, por tanto, ser identificada bajo el mismo nombre; el *nichim*, también, parece sufrir el mismo efecto. Pienso que, por ello, nadie puede tocarlo directamente. Para saludarlo, inclusive, es necesario tomar su collar como si de su misma mano se tratara.

De manera similar, durante la noche del jueves y mañana del Viernes Santo, una gran mesa, a manera de altar, es colocada en el centro de la iglesia, en la zona identificada como su corazón, *yo'on ch'ul na*. La mesa se cubre con una capa de *konkon* (*Cavendishia bracteata*), después es colocada una voluminosa capa de manzanilla (*Chamaemelum nobile*), *tilil* (*Myrsine juergensenii*) y pétalos de rosa blanca (*Rosa banksiae*). Cuatro barriles se disponen a la altura de cada una de las patas de la mesa, estos almacenan una mezcla de agua con ramas de manzanilla y pétalos de rosa blanca. Entre las ocho de la noche del jueves y tres de la mañana del viernes una vasta cantidad de familias llegan a la iglesia para tomar un ramo de las plantas que cubren la mesa, así como para beber un poco de la mezcla del viscoso líquido de color verde-amarillento almacenado en los barriles.

El flujo de gente es lento y por momentos la destreza de las personas que reparten el agua y los ramos de plantas se ve rebasada por la multitud de visitantes. Cuando el montón de flores comienza a disminuir, una comisión acude a la casa del mayordomo para reponer la cantidad de plantas repartidas. Lo mismo sucede con el agua. Mientras la comisión regresa, la gente comienza a impacientarse y los arrebatos y empujones para asegurar una buena porción de las plantas comienzan a hacerse visibles. Varias familias, después del esfuerzo requerido por conseguir su objetivo, terminan desprendiendo las partes no leñosas de éstas: hojas, flores y pétalos, para después repartirlas entre los suyos, a la vez, que entre los mismos familiares se arrebatan de las manos las porciones más grandes. Desde los más pequeños hasta los más ancianos no dudan en ingerir aquella mezcla de hojas. Lo mismo sucede con el agua de manzanilla; los vasos de vidrio con los que se repartía eran arrebatados por la multitud, incluso, cuando alguien ya se encontraba bebiendo el contenido. Si durante la noche, el interior de la iglesia se veía envuelto en un verdadero caos, entre las cinco y las once de la mañana, prácticamente era imposible mantenerse anclado en algún punto de la iglesia.

Poco antes de llevarse a cabo la crucifixión, se comienza a dismantelar ese gran altar que constituye la mesa. Conforme las capas superpuestas de plantas comienzan a despejar la superficie, sale a la luz la figura de san Mateo, aquel santo que Bricker (1981) da a entender que sustituyó al santo Sepulcro, de origen ladino, después de la crucifixión de un niño chamula durante el movimiento de revitalización religiosa conocido ampliamente como la Guerra de Santa Rosa (1867-1870). Las disputas, en este sentido, no son tanto por obtener un ramo de plantas y beber de aquella agua, sino de asegurarse de estar en contacto con san Mateo, una de las advocaciones del Yajvalel Vinajel. Pues a pesar de que los encargados ofrecían de manera literal flores y agua bendita (algunos, en tono de broma, gritaban: “¡llévele, llévele su agua de piña!, ¡A cinco su vaso, llévele!”); para aquellos quienes los aceptaban, manifiestan haber recibido al Yajvalel Vinajel.

Es posible apreciar en las escenas descritas anteriormente que el Yajvalel Vinajel tiene la propiedad de extenderse sobre otras, incluso sobre objetos. No obstante, esta cualidad no es exclusiva de Dios, por el contrario, también es compartida entre los humanos. Hace algunos años (2015), mientras conversaba con Chepe', uno de mis compadres, me explicaba el porqué san Juan Bautista se volvió santo, se volvió poderoso. La idea que me transmitió fue que antes de ser santo, simplemente era humano, pero uno cualquiera: era buena persona. Enfatizó, sin embargo, que lo que lo llevó a volverse santo, poderoso, fue el acto de bautizar a Jesús, por eso ahora es “mero chingón... Es el patrón, pues”. Para no dejar lugar a dudas, precisó: “es como si tú eres un líder y yo soy tu amigo, y soy tu mejor amigo y yo sé que tienes poder... por eso me das un poco de poder también”.

La explicación de Chepe' deja ver con claridad que el poder es una cualidad que no es exclusiva de los santos, sino que puede ser transmitida hacia los humanos y distribuida entre éstos a partir de sus propias redes de sociabilidad.

En la escena política

Chamula no sólo es reconocido por sus tradiciones. En todo el estado y en el país, en general, se sabe de sobra su participación en la política estatal, pues es identificado como uno de los principales aliados del Partido Revolucionario Institucional.²⁸ Un *mol* (anciano) recuerda su participación en lo que él define como *hacer política*:

Empecé la política en [19]72, a dirigir diputados locales... Los mismos priistas, los jefes, los coordinadores en San Cristóbal pedían camiones para traer gente, en ese entonces hasta nos pusieron como delegados [a él y su hermano mayor] para los diputados. Dicen: tal fulano va a ser diputado, ¡firmenle! Firmábamos y traíamos gente e íbamos a traer otra gente a las comunidades. Pagaban [cada] viaje, pues. Puro camiones, hasta Huixtán fuimos [en la zona norte de Los Altos][...]. En Zinacantán cargábamos gente, ahí venía gente caminando y todo. Por muchas partes llevamos gente para firmar (San Juan Chamula, 2017).

Durante los comicios de 2018, llama la atención que la primera visita de campaña del entonces candidato a la presidencia de la República Mexicana, José Antonio Meade, fuera, precisamente, al municipio de Chamula. Esta visita confirma la “sospecha” de la alianza entre el PRI y Chamula. A cambio de su “fidelidad”, entendida como uno de los municipios que más votos otorga en la región y que incluso controla la región, como da cuenta de ello el *mol*, dispone de cierta “libertad” y apoyo en distintas actividades (ver Burguete Cal y Mayor 2016). Ejemplo de ello, es el monopolio que las familias más poderosas –de las que provienen la mayoría de los presidentes municipales- mantienen sobre las empresas refresqueras, privilegio adquirido desde los años cincuenta del siglo pasado, con la conformación de la Comunidad Revolucionaria Institucional (Rus 2004). Es probable, también, que la

²⁸ Desde el año 1981 hasta el 2012, el PRI se había mantenido como el único partido permitido en Chamula. Fue el mismo PRI, en complicidad con las familias de caciques que promovieron el plebiscito y los “usos y costumbres electorales” en Chamula (Burguete Cal y Mayor, 2016).

ampliación a cuatro carriles del tramo carretero que permite el flujo vehicular entre Chamula y San Cristóbal de Las Casas, de una longitud que difícilmente supera los ocho kilómetros, sea un símbolo de la alianza entre ambas partes (ver Bellinghausen 2009).²⁹

Por otra lado, los habitantes de municipios aledaños –entre ellos “coletos”,³⁰ tseltales y otros tsotsiles- consideran a la población chamula como un grupo sumamente cerrado, tan arraigado a sus tradiciones que cualquier agente externo que promueva un “cambio” genera graves consecuencias, tal como sucedió con la inserción de otras religiones durante, prácticamente, la segunda mitad del siglo pasado. La conversión religiosa de miles de chamulas, considerada por los “tradicionalistas” como un atentado contra su *kostumbre*, promovió su persecución y, en el mejor de los casos, su expulsión.³¹ Estos mecanismos de respuesta ante la “diversidad religiosa” fueron ejercidos por integrantes de las élites tsotsiles (ver

²⁹ Johannes Neurath (2018) señala que los wixaritari de Tuapurie se opusieron a la creación de una carretera que comunicaba Huejuquilla con Bolaños; aunque hubiera sido benéfico para estas y otras poblaciones, no se podía permitir que ésta se construyera sin su autorización, sin consultárseles. Con esa acción gubernamental se ponía en peligro la autonomía de los wixaritari, uno de sus principales intereses. En el caso de Los Altos de Chiapas, los gobiernos de Zinacantán y Chamula parecieron estar de acuerdo con el gobierno estatal, de hecho, fue una condicionante para seguir apoyando. En este sentido, la carretera es una forma que refleja la posición de estos municipios con su relación con el estado: no pone en riesgo su autonomía, sino todo lo contrario.

³⁰ Entre los mismos habitantes de San Cristóbal de Las Casas se dice que “coleto” es todo aquel que nació y que vive en dicho municipio. Pero quien pertenece a una familia que por generaciones ha vivido en San Cristóbal se dice que es “mero coleto”, aludiendo a un posible vínculo directo con los conquistadores y fundadores de la ciudad, aquellos que se distinguían por su coleta y que sometían a las poblaciones indígenas.

³¹ En una entrevista efectuada por Carlos Martínez García (2008) a Pascuala López Hernández, evangélica sobreviviente de un ataque armado por “tradicionalistas”, se da cuenta de los mecanismos utilizados para impedir que la conversión se extendiera. Pascuala narra que la mañana del segundo día de agosto de 1967, mientras estaba en su casa, en el paraje Zactzu, al cuidado de sus cuatro sobrinos, un grupo de “tradicionales” incendió la vivienda: Una de sus sobrinas murió quemada; otros dos, niño y niña, fueron asesinados a machetazos; Pascuala y otra de sus sobrinas, quedaron mal heridas. Alrededor de las cuatro de la tarde, cuando Pascuala recibió atención médica, los médicos encontraron un total de 21 municiones alojadas en cara, cuello y brazos (Martínez García 2008).

Cantón Delgado 1997; Rivera Farfán 2013; Rivera Farfán *et al.* 2011). Estas acciones derivadas de la llamada “intolerancia religiosa” favorecieron, además, a una suerte de reafirmación del calificativo salvajes.

Desde el asesinato del entonces presidente municipal y primer candidato de oposición al PRI, Domingo López Tsetjol, y del síndico, Narciso Lunes Hernández, -entre otros chamulas- ocurrido el 23 de julio de 2016, en la plaza cívica del municipio, se ha difundido una suerte de alerta entre quienes viven en San Cristóbal de Las Casas, donde además de reavivar el calificativo de salvaje se sumaron el de peligrosos y asesinos. Esto ha llegado a tal punto que, en el mismo San Cristóbal, se ha generado una atmósfera de inseguridad ante ciertos grupos de chamulas: transportistas y aquellos relacionados con la red de mercados, principalmente, que operan en esa ciudad.³² Según comentan algunos conocidos, el día que desafortunadamente fueron asesinados el entonces presidente y síndico, las personas propietarias de muchos de los comercios ubicados en los andadores turísticos de San Cristóbal de Las Casas decidieron suspender actividades durante ese día como medida preventiva ante una posible revuelta.

Así, durante una estancia de trabajo de campo, del 29 de octubre al 7 de noviembre del 2017, en un encuentro con amistades que radican más o menos desde el 2008 en aquella ciudad, no se cansaron de hacernos ver, a mi compañera y a mí, que era necesario tomar ciertas medidas precautorias cada vez que “subiéramos” a Chamula.³³ Uno de ellos comentó que hasta la policía municipal de San Cristóbal de Las Casas estaba subordinada ante la “mafia” chamula. A manera de rumor, comentaron que se sabe del caso de un chamula que chocó con un “coletto” que circulaba, “sin deberla ni temerla”, por la ciudad.

³²En varias ocasiones, Narciso Ruiz, líder de la Asociación de Locatarios de Mercados Tradicionales de Chiapas, ha sido acusado de encabezar grupos civiles armados; además, de estar involucrado en delitos de extorsión y robo con violencia (ver Martín Pérez 2016).

³³Básicamente el mensaje consistía en que no “subiéramos” solos, que no nos quedáramos tan tarde y, menos aún, que ahí pasáramos la noche.

El chamula y sus acompañantes, quienes se encontraban, al menos, en estado de ebriedad, inmediatamente se comunicaron con “las autoridades de su municipio”, mientras que la policía de San Cristóbal intentaba poner en orden la situación. Sin más detalles, mis amistades señalaron que “las autoridades de Chamula” llegaron poco tiempo después del accidente y no sólo auxiliaron al conductor chamula, sino que se sobrepusieron a los policías de San Cristóbal, quienes, supuestamente, debían tener la jurisdicción del caso. No conformes con ello, las autoridades chamulas llevaron consigo a quien calificaron como “pobre coletto”. Pocos días después, se supo que esta persona fue encarcelada en la prisión de Chamula y no fue liberada sino hasta que su familia repusiera un vehículo Tsuru del año a quien, nos hicieron ver, era el culpable de aquella colisión. Más allá de cuestionar la veracidad de este relato, resalta la construcción de la imagen del chamula, así como el efecto que genera sobre la población aledaña.

Más allá del campo I

Una de las principales actividades económicas de la población chamula es el comercio, mismo que surge del colapso de la agricultura (Eroza 2011).³⁴ Son muchos los productos que comercializan, desde “artesanías típicas”, vestimentas no manufacturadas por ellos, “discos pirata” y demás artículos. Una buena parte de los chamulas, además, encuentra en las remesas la manera de formalizar su comercio. Las tiendas de abarrotes, tortillerías y refaccionarias son muy comunes, pero también se interesan por las franquicias de farmacias, como las Similares, otros más, incluso,

³⁴ Eroza (2011) señala que sin otra fuente de subsistencia, el colapso de la agricultura de subsistencia implicó la integración de muchos chamulas al trabajo asalariado y a otras actividades menos formales como la venta de artesanías a nivel regional, estatal e, inclusive, nacional.

han puesto hospitales privados, cafeterías y hoteles, tanto en el interior del municipio -cabecera, principalmente- como en las periferias de San Cristóbal de Las Casas.

El llamado comercio informal es algo muy concurrido y esta actividad no se limita a la cabecera municipal, sino que se llevan a cabo en distintas partes del estado y del país. En el estado de Chiapas, por ejemplo, los destinos más comunes son San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez, Chiapa de Corzo, Comitán y Ocosingo y, a nivel nacional, como he podido constatar, Cancún, Quintana Roo; Mérida, Yucatán; Campeche, Campeche; Puerto de Veracruz, Veracruz; Coyoacán, Ciudad de México; Pátzcuaro, Michoacán; Tijuana y Ensenada, Baja California. El común denominador de estos lugares es que son destinos turísticos.

Otra actividad económica, reconocida ampliamente, consiste en proveer a distintos sectores de mano de obra. Claro es que emigrar a Estados Unidos en busca de una oportunidad laboral ocupa los primeros lugares de popularidad, pero no resulta tan viable para todos los interesados. Muchas experiencias hacen eco por todo Chamula y en Los Altos, en general. Desde quienes lo han intentado por más de tres ocasiones sin éxito y han acumulado una buena deuda en el intento; aquellos que lo consiguieron, pero que después de diez años aún no han regresado; hasta los que lo han conseguido por medio de una suerte de convenio o programa entre México y Estados Unidos, pero casi pierden la vida durante las agobiantes jornadas laborales. De esta forma, trabajar por temporadas para rancheros y/u otros agricultores en la cuenca del río Grijalva,³⁵ aunque no genera los mismos ingresos, se vuelve una alternativa más asequible.

En este mismo sentido, la oferta laboral emitida por varias empresas agroindustriales, especialmente las productoras de jitomate, radicadas en Sonora, resulta una opción poco despreciable. Por medio de varias estaciones locales de radio se difunde, en tsotsil, la noticia de que, por tiempo limitado, se estará contratando

³⁵ La cuenca del río Grijalva-Usumacinta comprende 101 municipios del estado de Chiapas y 17 del estado de Tabasco (Martínez García 2008).

personal. El estacionamiento del súper mercado Chedraui, que hasta inicios del 2009 era la única tienda de este tipo en la ciudad, ha servido, al menos hasta el 2018, como el principal centro de reclutamiento. Ahí, varios autobuses pertenecientes a las empresas agroindustriales permanecen estacionados en espera de los trabajadores.

Por otra parte, no es posible hablar de actividades económicas sin referir al narcomenudeo, al tráfico ilegal de armamento, al robo de vehículos y a la tala clandestina para la comercialización de madera (Eroza 2011). Es bien sabido que, aunque diversas y de carácter ilícito, estas actividades son muy concurridas; de ahí el título de la regionalmente conocida “chamula *skunk*” y del grupo de poder que, entre otras actividades, se encarga de su distribución: “chamula *power*”. El giro del narcotráfico es una actividad tan frecuente que novelas de escritores originarios de chamula como Mikel Ruiz, así como varias películas con producción regional forma parte de su trama central.³⁶

Sin importar el oficio o la actividad económica, gran parte de las ganancias obtenidas son dirigidas para consolidar una vivienda. Si bien, hay una variedad reducida de modelos constructivos, lo que parece ser una constante es el esfuerzo por exhibir un acabado llamativo, lujoso y, en muchos casos, gigantesco (Figura 8). Muchas de estas viviendas, aunque concluidas en términos constructivos, se encuentran deshabitadas, principalmente porque sus propietarios aún no regresan a México; otras son habitadas por temporadas porque la mitad del año sus propietarios emigran por asuntos laborales. Generalmente, las viviendas de este tipo que son habitadas durante todo el año son propiedad de las familias vinculadas al poder político o que cuentan con locales comerciales bien consolidados.

³⁶ En la novela “La ira de los murciélagos”, Mikel Ruiz (2021) da cuenta de esta temática a partir del cruce de dos historias: la vida de un político narcotraficante chamula y la vida de un joven escritor chamula. Por otra parte, “Campesinos a la mafia”, de Juan Manuel López y Roberto Santiz (2017), es una producción cinematográfica que da cuenta del narcotráfico como una alternativa para sobrellevar la crisis de la agricultura (disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=nlp5EnuM3js>).

De manera general, la dinámica migratoria relacionada con el comercio informal exige la formación de gremios de chamulas en distintos centros de población que en ocasiones superan los diez integrantes, todos miembros de una misma familia. La presencia de estos gremios en lugares atractivos para el turismo, casi siempre, se ve acompañada por disputas con colectivos de vendedores locales e, inclusive, por persecuciones de las autoridades municipales. Existe un rechazo generalizado a la presencia de chamulas en distintas partes del estado. A manera de impronta colectiva, los chamulas son asociados a conflictos por toma y posesión de predios para la formación de nuevos centros de población, derivados de conflictos político-religiosos experimentados al interior de San Juan Chamula (ver Cantón Delgado 1997; Rivera Farfán *et al.* 2011; Uribe Cortez y Martínez Velasco 2012). Tal es el caso de Nuevo San Juan Chamula, en el actual municipio de Las Margaritas; Rincón Chamula, que hasta a principios del año 2018 pertenecía a Pueblo Nuevo Solistahuacán, pero que, a partir de agosto de ese mismo año, se consolidó como municipio aparte; las colonias de la Hormiga, Peje de Oro, Ojo de Agua, Nueva Esperanza, El Paraíso y Nueva Palestina, en San Cristóbal de Las Casas; así como Damasco, Nueva Jerusalén, Belén, Betania y Nueva Palestina en Teopisca (Figura 9).³⁷ En adición a esto, es ampliamente sabido que aquellos chamulas que por motivos religiosos fueron expulsados son reclutados por grupos armados de corte religioso, como el Ejército de Dios,³⁸ situación que, en conjunto, nutre tal impronta.

³⁷ Los chamulas no son los únicos que se vieron afectados por la “intolerancia religiosa”, de manera que también otros grupos buscaron refugio en otros municipios, formaron colonias y nuevos centros de población (Nuevo Matsam, Nuevo Huixtán, entre otros); no obstante, en Chamula hubo el mayor número de expulsados, cerca de 20 mil.

³⁸ El pastor de Alas de Águila, Esdras Alonso, es además mando de la organización militar “Ejército de Dios”, él mismo explica que el vínculo entre ambas organizaciones se debe a que son un ente dual: el Ejército de Dios es el brazo social y político de Alas de Águila y Alas de Águila es el brazo religioso del Ejército de Dios (Alonso 2008).

El Estado Mayor, “G-12” o primer círculo se integra por doce personas, con relación al número de apóstoles, quienes además visten con ropa militar: Pantalón con camuflaje y boina verde. Cada uno de los integrantes de este primer círculo fue seleccionado por su desempeño durante la etapa de

El propio gentilicio es utilizado por otros grupos tsotsiles y tseltales como un calificativo que denota cualidades como agresivos, salvajes, primitivos, convenencieros y cerrados. Recuerdo que durante la celebración del Festival Internacional de las Culturas Maya y Zoque 2009, en el municipio tseltal de Chilón, una lluvia torrencial provocó un apagón. Después de unos 20 minutos sin energía eléctrica y como medida para sobrellevar el tiempo transcurrido, casi al unísono, un numeroso grupo de tseltales gritó: “¡Prende la luz, chamula!” El destinatario, evidentemente, era el comité organizador de origen ladino que, al no considerar los imprevistos (con plantas eléctricas alternas, por ejemplo), estaba incapacitado para reestablecer la energía eléctrica y, de este modo, continuara el espectáculo.



Figura 8. Viviendas. David Montoya 2018

adiestramiento. En conjunto, mandos y tropas (765 para el año 2008), situadas en San Cristóbal de Las Casas, conforman el grupo de “Los Elegidos” (López Arévalo 2008).

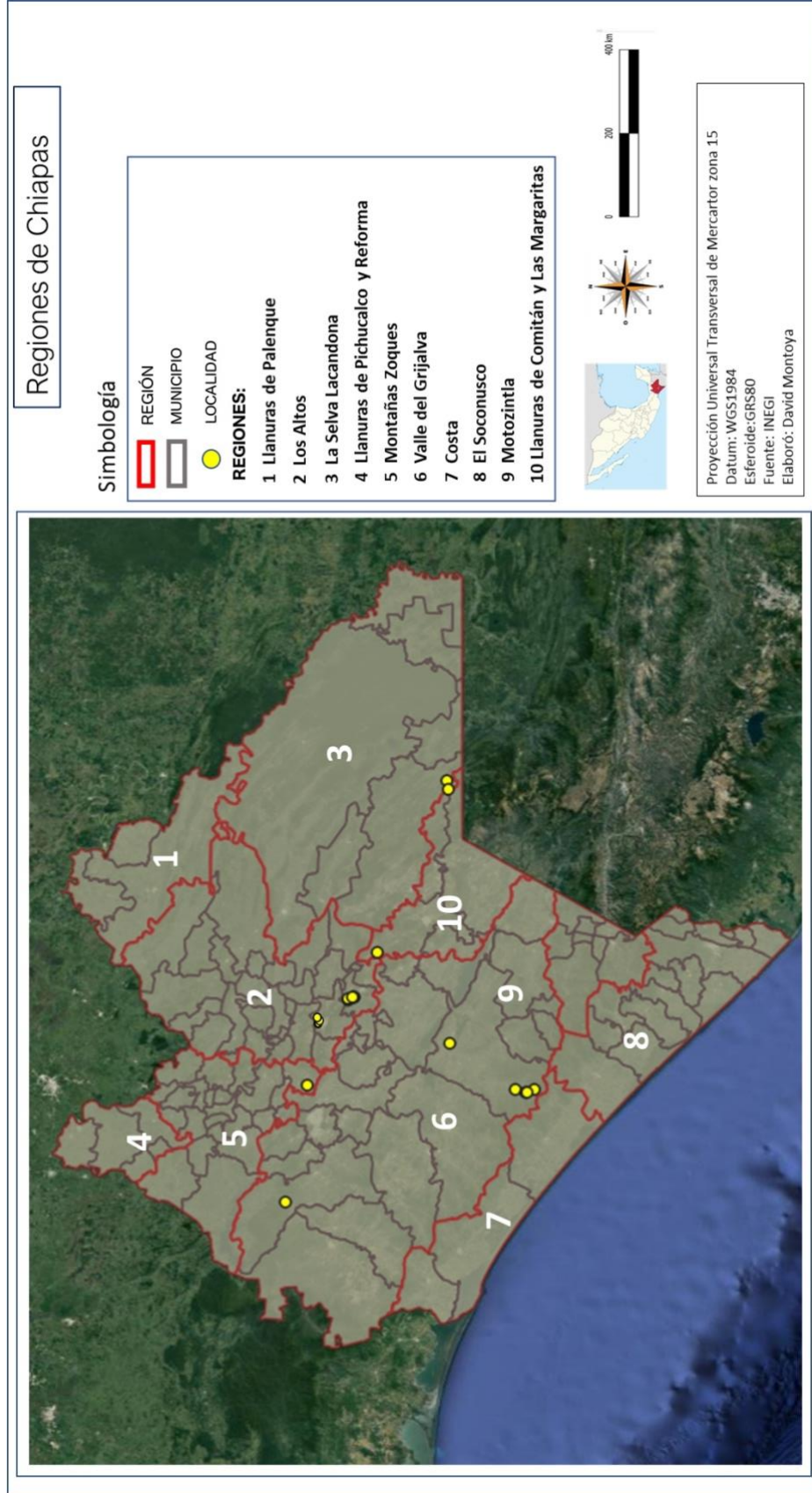


Figura 9. Regiones de Chiapas y localidades fundadas por chamulas

Más allá del campo II

En algunas regiones de Chiapas resalta la presencia de grupos delictivos donde los chamulas están involucrados. Así, por ejemplo, en el poblado Nuevo San Andrés, en la región de Las Chimalapas, un grupo de paramilitares autodenominado “Ejército Chamula”, integrado por más de cincuenta personas, es responsable de diversos delitos, entre ellos: despojo de tierras, secuestro y asesinato (ver Matías 2017). Utilizar tal gentilicio como nombre de una asociación paramilitar desvela la intención de los chamulas por tener control sobre los otros, basados en distintos mecanismos para infundir miedo. Aun cuando se trate o no de chamulas, el nombre y las acciones de este grupo hacen alusión a ciertas cualidades.

Lo anterior no sólo es infundado por el Otro, cantautores chamulas apegados a esta reputación, componen corridos estilo norteño para difundir mensajes sobre su condición de poder y valentía, así como de su posición jerárquica con respecto a otros pueblos. Además del contenido, llama la atención que son composiciones en español. Quizá uno de sus propósitos sea demostrar que el chamula también puede ser como el Otro; incluso, más otro que el Otro mismo. El siguiente fragmento de la canción “Cien por ciento chamulas” del grupo “Cárteles de San Juan” da cuenta de lo anterior:

No nada más en Durango
existen hombres chingones
en el estado de Chiapas
también hay batos cabrones
Usan botas y sombrero
y se traen sus buenos fogones
no le temen a la muerte
ni mucho menos al diablo
cuando se quieren matar
se matan como los perros
y no se rajan con nadie

de Chamula y de Durango
 los descendientes de mayas
 Puedes encontrar de todo,
 lo que les sobra es mariguana
 y nunca les falta el polvo
 Hay chamulitas hermosas
 que a cualquiera vuelven loco...

Desde el año 2009, ya había recibido sugerencias de que, a Chamula, no fuera por las noches, pues era bien sabido que en la cabecera municipal se traficaba con armas: “desde la avenida quinta [en San Cristóbal] se ve cómo pasan las camionetas que descargan armamento en la cabecera” (De Vos, comunicación personal). Diversos medios daban cuenta de lo anterior, entre ellos varias notas periodísticas de cobertura nacional (ver Bellinghausen 2009; Gil Olmos 2016; entre otros), incluso, algunas de éstas asociaron a “los chamulas de Chiapas en presunto contubernio con el cártel de Sinaloa”, en ese entonces al mando de Joaquín Guzmán Loera, mejor conocido como “El Chapo” (Morita y Mandujano 2001). Es muy probable que esta afirmación cobrara fuerza porque en el año 2014 se había registrado la presencia de “El Chapo” en San Cristóbal de Las Casas (ver Acosta y López Vargas 2014).

La adopción de modos de vida “modernos”, “ajenos” a lo “indígena” no se limita al terreno de lo “prohibido” o lo “ilegal” o, como refieren los mismos chamulas: a lo “cabrón”. El 27 de mayo de 2017, en una reunión en privado con Enrique Graue, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, Mario Sántiz, expresidente municipal interino de Chamula, manifestó su interés para que generaciones futuras de chamulas tuvieran la oportunidad de prepararse académicamente como profesionistas y solicitó formalmente al rector “la construcción de un *campus* de la máxima casa de estudios en el municipio de San Juan Chamula, donde, además, se impartan las licenciaturas de derecho, arquitectura, medicina, enfermería e ingeniería civil”, de las cinco con mayor demanda a nivel nacional (Figura 10).



Figura 10. Enrique Graue, rector de la UNAM, y Mario Sántiz, presidente municipal de San Juan Chamula. Imagen tomada de la página H. Concejo Municipal "San Juan Chamula"

En general, la “diversidad religiosa” en la región, las alianzas partidistas, el “afecto” por lo “narco” y el interés por lo académico forman parte de una realidad que poco tiene de “cerrada” y “tradicional”, como usualmente se señala. Pero más allá de este esquema binario entre lo “tradicional” y lo “moderno”, lo que da cuenta esta complejidad es, precisamente, sobre la capacidad transformativa de las poblaciones indígenas: su multiplicidad, “un caleidoscopio variado y cambiante que se recombina continuamente” y que, claramente, no empata con la estabilidad, con la identidad (Pitarch 2020a: 12). Al resaltar esta propiedad no sugiero restar importancia a los efectos y a las formas de dominación de la población ladina, del mundo “moderno”, sobre estas poblaciones. La multiplicidad es parte misma de manejar las relaciones. Es posible, además, pensar si lo que se busca en estas formas de adquirir el conocimiento o herramientas no-indígenas sea, precisamente, para tomar esas habilidades y, con ello, promover un “reequilibrio en las relaciones de dominación configuradas a través de los últimos siglos” (Petroni 2019: 245), como ha sucedido en otras regiones como la amazonia brasileña (Lasmar 2005, 2009; Petroni 2019).

Los aspectos de los que hasta ahora he dado cuenta pueden ser entendidos por la mayoría de la población no-indígenas como una evidente e inevitable prueba de pérdida o erosión cultural e, inclusive, de falta de autenticidad. No obstante, antes de externar una afirmación de tal magnitud habría que tomar en cuenta cómo estas transformaciones o adecuaciones han impactado en las relaciones con la población ladina. Por referir un ejemplo, si durante la primera mitad del siglo pasado el municipio de Chamula era el que más trabajadores aportaba durante el auge de las fincas cafetaleras en las regiones El Soconusco y Sierra (Viqueira 2011) y, como ha dado cuenta Ricardo Pozas (1952a), se trataba de personas que eran engañadas, sometidas con violencia y prácticamente esclavizadas por un patrón generalmente extranjero; hoy, la adopción de herramientas y modos de vida no-indígenas, entre otros factores, ha modificado, precisamente, esas relaciones de dominación.

De la intolerancia religiosa a la conversión transitoria

Entre la década de los años setenta y noventa del siglo pasado, en esta región de la entidad chiapaneca se experimentó de manera masiva la conversión religiosa de “tradicionales” a “evangélicos” y, más tarde, a principios del siglo XXI, a otras religiones bíblicas no evangélicas (adventistas y Testigos de Jehová). La conversión se dio a conocer a distintas escalas debido a la reacción de los “tradicionales”: los nuevos predicadores fueron expulsados; sus templos y casas, quemados; sus predios y otras pertenencias les fueron confiscadas. En Chamula, el número de expulsiones fue superior a otros municipios y, en muchos casos, las viviendas fueron quemadas aun con sus residentes al interior. Las familias sobrevivientes fueron amenazadas de muerte y despojadas de todo bien material. De esta forma, los conflictos derivados de las conversiones religiosas, particularmente en Chamula, hicieron eco tanto a nivel nacional como internacional.

Aunque se habla de miles de expulsiones, no hay un dato preciso. En una investigación efectuada por la revista *Proceso* (11 de septiembre, 1993) se habla de unas 30 mil personas entre los años setenta y noventa del siglo pasado, más de 16 mil pertenecientes al municipio de Chamula. En relación con los conflictos generados por esta conversión, existen datos más precisos. Rivera Farfán *et al.* (2011) documentan que, desde 1960 hasta el año 2001, se generaron un total de 111 conflictos en 36 municipios de la entidad, más de la mitad de éstos -63, para ser precisos- tan sólo en Chamula y Las Margaritas, donde algunos de los casos registrados en este último municipio involucraban a chamulas que se habían apropiado de tierras al escapar de su lugar de origen.

Las periferias norteñas de San Cristóbal de Las Casas, hasta entonces despobladas, también sirvieron de refugio para buena parte de la población expulsada. La ocupación de esta porción de San Cristóbal propició la formación de

colonias como La Hormiga, Peje de Oro, Ojo de Agua, Nueva Esperanza, El Paraíso, Nueva Palestina, entre otras (Cantón Delgado 1997; Nigh 2011).³⁹

A una escala local, la expulsión fue propiciada por las familias de caciques, encargadas de controlar la venta de refrescos, *pox*, velas, incienso, entre otros insumos necesarios para las fiestas y rituales (Rivera Farfán *et al.* 2011). A nivel estatal y federal, tal situación fue respaldada por el Gobierno del Estado que, al mantenerse distante ante los abusos de poder, evidenció las alianzas establecidas entre éste –el Partido Revolucionario Institucional (PRI)- y el grupo de caciques⁴⁰ para, entre otras cosas, impedir la formación de nuevos grupos con intereses político-económicos, bajo el argumento de profesar otras religiones y, de esta manera, atentar contra el *kostumbre*.⁴¹

Las alianzas establecidas entre los caciques y el PRI –partido que hasta el 2015 había sido el único permitido en el municipio- se remontan hacia la década de los años cincuenta del siglo pasado (Rus 2004). Desde entonces, los caciques han procurado los intereses de los dirigentes de este partido al conseguir la aprobación de una buena parte de la población tsotsil de la región. Esto, en términos electorales, representa al menos unos 30 mil votos, como lo ha sugerido Burguete Cal y Mayor (2016).

³⁹ Ronald Nigh (López Arévalo 2008) señala que la población indígena expulsada por motivos de conversión religiosa se asentó en las periferias de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en un principio, se asentaron en terrenos rentados en el barrio de Tlaxcala y en Ojo de Agua, pero fue a partir de 1977, que se compraron terrenos en el norte de la ciudad con ayuda de la Iglesia Presbiteriana de Canadá. Nueva Esperanza fue la primera colonia que albergó una importante cantidad de colonos tsotsiles. Más tarde, la Iglesia Católica utilizó mecanismos similares para su población se asentara en dicha ciudad.

⁴⁰ De acuerdo con (2011), a partir de la injerencia del Estado sobre las estructuras de gobierno local, además de propiciar la institucionalización de los órganos de gobierno local y sus ligas instancias gubernamentales, se promovió la cooptación de promotores del voto a favor del partido oficial...

⁴¹ Para una idea precisa sobre los grupos que profesan otras religiones en la entidad, ver (Viqueira 2004).

Durante ese periodo de expulsiones constantes, varios chamulas cobraron fama como perseguidores. Manuel San Juan es quizá el personaje más destacado en esta labor (ver tercer apartado). No obstante, su prestigio como perseguidor, después de cierto tiempo Manuel San Juan no sólo se volvió protestante sino que, en la actualidad, es un reconocido pastor. Es pertinente señalar que, desde que la población evangélica comenzó a tomar poder en la entidad chiapaneca, la relación entre tradicionales y este grupo tomó un rumbo diferente al de la persecución y exterminio.

Con la llegada de Pablo Salazar a la gubernatura, en el año 2000, la situación cambió: desde entonces, la participación de evangélicos en algún cargo es cada vez más frecuente. Otros más se han vuelto evangélicos, pero después de cierto tiempo, volvieron a ser tradicionales; inclusive, hay quienes se dicen ser tradicionales y evangélicos de manera simultánea. Lo siguiente es un fragmento de una conversación entablada con un *pasaro* que explica que entre “tradicional” y “evangélico” no es tan diferente.

La última vez, cuando era mayordomo, ya era evangélico. Como en 97 o 98 empecé a leer y todo, pero ya pedía mis oraciones con unos mis primos en San Cristóbal, pero me gustó. Hasta en mi sueño me dijeron en un lugar, en un cerro allá por Muk'en: ¿Qué buscas? Nada, nada, le dije. Quiero ver algo... Me preguntaron que si quería ver la torre, pues es que, por ahí hay una torre como tipo toro, pues bonita. Me dijo: Aquí está la torre, mira. Si lo estás buscando, no te preocupes. Hasta me entregaron una biblia en mi mano. ¡Por Dios, eh! Y no pueden hacer nada. Yo voy a la casa del mayordomo, no distingo el santo, no nada, pues. Me dicen: mira, mayordomo. Así se reza. Así voy y rezo a la iglesia. Todo lo hago, no hay ningún problema. Todos los rezos, porque nunca vas a rezar con otro nombre. Primero, Diosito Jesucristo. Es el único[...] A partir de ahí, entonces yo leo, ahí te dice todo, hasta te orienta más, te dice: 'No burles, no envidia...' ¡Todo, pues! Cuando rezo siento muy contento, cuando hago mi oración en biblia, siento muy contento. En tradicional, sabes que si vas a rezar, debes tener fe, el chiste es tener fe. Nada más tener corazón y fe, todo sale de mero adentro. A veces cuando falla mucho mi carro, hago mi ayuno de tres días, voy a la iglesia de san Juan y pido: ¿por qué,

señores? ¡Y se arregla el carro! En lo tradicional, la fe es que si sabes que te cura, te cura. Si lo crees bien, bien, que te sale de adentro, ahí está seguro. Tiene su cura[...] (San Juan Chamula 2017).

Como explica este *pasaro*, las formas de operar entre tradicional y evangélico no interfieren entre sí, por eso es posible llevarlas a cabo de manera paralela. En lo que divergen es en cuanto a los mecanismos utilizados para relacionarse con Dios. Los evangélicos siguen una instrucción, se conducen “al pie de la letra”, se basan en la lectura de la Biblia. En el caso de los tradicionales, la relación con Dios y otros-que-humanos tiene que ver con el corazón, con desplegar el interior a través de la palabra. Algo semejante a lo que sucede entre músicos tradicionales (*mastroetik*) y los grupos no tradicionales, como lo dejan ver Xuno López Intzín y Germán Alperowics (2010) en su producción titulada “Música del corazón”: “la música debe salir de adentro, sale del corazón”, afirma un *mastro* zinacanteco, protagonista del filme.

Por otro lado, esta suerte de conversión transitoria sucede en el ámbito partidista. Quienes aseguraban que “más que un partido político, el PRI era parte del *kostumbre*” y, por tanto, “no se debía apoyar a otro partido”, en las pasadas elecciones del 2018, decidieron unirse a quien representaba un poderoso adversario: Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA). Al cabo de unos meses, sin embargo, algunos de estos “simpatizantes” volvieron a manifestar su apoyo al excandidato del PRI, en, cuando menos, dos intentos de sustitución forzada (ver cuarto apartado). Más allá de cualquier explicación simplista, este tránsito hacia lo nuevo o hacia lo de afuera parece generar, en términos de Pitarch, “una subterránea continuidad de persistencia cultural” (2013d: 179).

San Juan, aliado, protector

En la primera mitad de septiembre del 2017, un par de terremotos (7 y 19 de septiembre) afectaron gravemente distintas entidades del país, el estado de Chiapas entre ellos. A seis días del primer movimiento telúrico (13 de septiembre), la Organización Panamericana de Salud (OPS) había reportado 98 decesos, 1.5 millones de personas afectadas directa o indirectamente en la entidad chiapaneca; 800,000 personas damnificadas y con necesidad de asistencia humanitaria; 6,057 personas ubicadas en albergues y refugios oficiales; 50,582 viviendas afectadas (OPS 2017). Para el 17 de octubre, la entonces Secretaria de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU), Rosario Robles, estimaba en el “Censo de Viviendas y Acciones para la Reconstrucción, Transparencia y Rendición de Cuentas” unas 121,760 viviendas afectadas entre Chiapas (59,327) y Oaxaca (62,433).⁴²

La región de Los Altos de Chiapas, donde se concentra la mayor población indígena de la entidad (Viqueira 2004), fue impactada, sobre todo, en términos materiales. En San Cristóbal de Las Casas muchas colonias periféricas, particularmente las que se ubican en la zona norte, ocupadas mayoritariamente por colonos tsotsiles, fueron muy afectadas, algunas casas quedaron en escombros y otras más sufrieron afecciones parciales. En la zona centro de esta ciudad varios edificios, sobre todo coloniales, sufrieron graves daños, particularmente la catedral de San Cristóbal, los templos de Santo Domingo, Santa Lucía y Guadalupe, además de

⁴² Ver resumen del informe: <https://www.gob.mx/sedatu/prensa/presenta-rosario-robles-censo-de-viviendas-y-acciones-para-la-reconstruccion-transparencia-y-rendicion-de-cuentas>

algunas viviendas. Más de dos años tomó para que estas afecciones fueran atendidas por las autoridades correspondientes.



Figura 11. Reparación de fachada. David Montoya 2018

En Zinacantán, más allá de las viviendas afectadas, lo que verdaderamente preocupó a sus pobladores fue el estado de los santos, pues buena parte del templo de san Lorenzo se desplomó sobre ellos. Lo mismo en otros municipios tsotsiles como San Pedro Chenalhó y San Andrés Larráinzar. Como consecuencia, los santos fueron reubicados temporalmente, ya sea en las casas de los mayordomos o en templos de municipios contiguos que no fueron afectados de gravedad. En Chamula, no obstante, la iglesia (*ch'ul na*) de san Juan Bautista sufrió daños menores (Figura 11) y, por tanto, siguió operando de manera regular, con los santos resguardados y a salvo al interior del *ch'ul na*.

Tras dos meses y medio de lo ocurrido, mientras conversaba con una persona que había sido mayordomo de la Cruz (*pasaro skurusi*), salió a la luz el tema de los terremotos. Después de compartir mi experiencia en la Ciudad de México, pues en

ese entonces radicaba a un par de cuadras de la estación de autobuses de Taxqueña, zona particularmente afectada por el terremoto del 19 de septiembre, señaló que en Chamula, aunque se sintió muy fuerte, no pasó nada grave “porque san Juanito estaba contento con su gente”, “todos los santos están contentos con sus flores, sus velas; contentos de que los visiten y los atiendan”; en Chamula “nunca les hace falta nada”. Para comprobar su sentencia, habló de lo sucedido en Zinacantán y en la Ciudad de México. Su explicación se centró, básicamente, en que la falta de creyentes era la principal causa de la devastación. “En Zinacantán, ya ve que hay muchos jóvenes que no quieren participar en el *kostumbre*” y “lo mismo debe pasar en México”. La explicación del *pasaro* fue confirmada más tarde por otros tsotsiles quienes asistían al Nichim en un cambio de flores para el Yajvalel Vinajel, Dueño del Cielo.

Multiplicidad

Como se puede apreciar a lo largo de esta sección, hay una clara habilidad e interés por parte de los tsotsiles de Chamula hacia la multiplicidad (Pitarch 2020a), hacia lo híbrido (Neurath 2020): ser comerciante, indígena, *bats’il vinik*, ladino, tsotsil, chamula, *jchi’iltik*, mayordomo, narcomenudista, campesino, traficante de armas, artesano, evangélico, tradicional, priista, morenista, hijo de san Juan, agricultor “orgánico”, agricultor “convencional”,⁴³ entre otras cualidades. Ser más que uno es una estrategia que poco tiene de tradicional, simple, salvaje, cerrada y atrasada sino precisamente lo contrario: es compleja y renovable conforme a las circunstancias, se

⁴³ Básicamente la diferencia entre uno y otro tipo de agricultura es el uso o no de agroquímicos industriales para fomentar la productividad y/o evitar el crecimiento de malezas no deseables en las parcelas. En muchos parajes se ha fomentado la sustitución de estos agroquímicos por otros elaborados con técnicas agroecológicas; no obstante, esto suele ser un cambio transitorio mas no permanente, algo relacionado a lo que abordaré en la tercera sección.

trata de una práctica que ha permitido que las poblaciones indígenas, chamulas, en este caso, adaptarse de manera exitosa a un mundo cambiante (Neurath 2020), a la hostilidad (como abordaré en la tercera sección) y a las fricciones derivadas de otros modos de existencia. Se trata de una cualidad que ha permitido ciertas modificaciones en las relaciones de dominación por parte de la población ladina. Contrario a ello y, como daré cuenta en el siguiente apartado, la tendencia del modo de vida moderno, naturalista, preocupado por la unicidad, simplicidad, autenticidad, verdad, universalidad e identidad, basado en la disolución entre la naturaleza y la cultura, entre sujeto y objeto, individuo y colectivo, es tan ineficiente que ha puesto en peligro la propia continuidad de la humanidad.

Salud y enfermedad: entre lo dado y lo construido

Maldigo lo que no da vida;
maldito el que creó
a los hombres “inteligentes”;
ahora se hacen ciegos,
buscan lo inmarchitable,
maldita hacen la vida.
Vi la primavera convertida en infierno,
sus flores desprendían perfumes de dolor;
he visto amor podrido por el odio,
he visto tanta guerra
que dudo exista la tranquilidad

Angelina Díaz Suyul (2014), poeta tsotsil⁴⁴

Recién iniciado el periodo de resguardo impulsado por el gobierno de México para mitigar la propagación del virus SARS-CoV-2, varios amigos chamulas de Bahosil y

⁴⁴ *Ta jchopol k'opta k'usi mu'xak' kuxlejale, / chopol buch'u la smeltsan li "bujil" viniketike; / tspasik ma'satetik tanaune, / ja' no'ox tsa'ik k'usi mu sna' xtakij, / li kuxlejale tsjoyobinik ta chopol.*

La kil pasem ta lajebal li umulaltike, / li snichtak smuil vokolil tslok'es, / skoj sti'etel jolal kiloj k'a'em ti k'anbaile, / kiloj epal pas k'op / ti kux o'ntonale chib sk'oplal mi oy.

de la cabecera municipal expresaron, a través de llamadas telefónicas, estar en desacuerdo con la existencia misma de este virus: “Es puro cuento del gobierno”, “eso no existe”, “algo nos quieren hacer”, “es pura mentira”. Claro es que si el propio virus resultase una suerte de excusa para “controlar”, según una posible lectura a estos argumentos, la vacuna misma sería el instrumento de control. Como es de esperarse, las sospechas de los tsotsiles -y afirmaría de los poblaciones indígenas, en general- no son simples ocurrencias, sino que son efecto de una historia profundamente marcada por conflictos encaminados hacia el exterminio de estas poblaciones.

Durante la primera década del siglo XXI, las autoridades sanitarias de diferentes entidades aplicaron “soluciones inyectables” o “vacunas” (entre otros mecanismos como oclusión tubaria bilateral, vasectomías y otros métodos como el uso de dispositivos anticonceptivos) para controlar la tasa de natalidad de las poblaciones indígenas, claro es, sin autorización de los propios implicados (Gaussens 2020; Romero Zepeda y Ortega Marín 2017).⁴⁵ Al menos cinco conocidas (una de mis comadres, entre ellas) afirman que fueron “vacunadas” entre el 2000 y 2005 sin saber, precisamente, cuál era la finalidad de los “medicamentos”; esto es, sin conocer, exactamente, el propósito de aquellas “vacunas” y, menos aún, las intenciones de lo que tanto ellas como sus compañeros identifican como “el gobierno”. Hay consenso entre estas cinco familias en que la supuesta “vacuna” les imposibilitó, de manera temporal, tener descendencia. En conjunto, los esfuerzos encaminados para anular los efectos de esta medida -la intervención de los *jiloletik*, entre ellos- no tuvieron el éxito anhelado. Al parecer, lo más eficaz, además de paciencia, fue el paso del tiempo. Cerca del 2009, una de aquellas mujeres pudo concebir a su segundo hijo. Lo que no ha podido reestablecerse, sin embargo, es la confianza con el “gobierno”, principalmente, hacia el sector salud.

⁴⁵ Ver, por ejemplo: <https://www.youtube.com/watch?v=4vxgJIposV8>, para el caso de mujeres indígenas forzadas a utilizar dispositivo intrauterino (DIU).

La evidente correlación entre las regiones con presencia de movimientos indígenas (además de Chiapas, Oaxaca y Guerrero) con las campañas de esterilización forzada desvela la propia naturaleza de estos actos: crímenes encaminados al exterminio de estas poblaciones. Un perverso rostro de la necropolítica de la desigualdad.⁴⁶ ¿Cómo exigir, ante estos hechos, la credibilidad hacia los argumentos de la Secretaría de Salud sobre los beneficios de la estrategia nacional de vacunación en contexto de la pandemia por COVID-19? Si la “vacuna” ha sido, en este contexto, un artefacto, una creación dirigida hacia el exterminio, ¿cómo confiar en que el verdadero objetivo de estas acciones sean, precisamente, promover la continuidad humana?, ¿de quiénes?, ¿los modernos o, en términos de Yásnaya E. Aguilar (2017), de aquellas poblaciones que conforman los estados nacionales?

No es de extrañarse, en este sentido, que en algunas poblaciones de la región de Los Altos, mediante asamblea, se tomara la decisión de impedir las campañas de vacunación para prevenir la enfermedad del Covid-19, ya sea para personas mayores o en cualquier otro estadio (ver Salinas Maldonado 2021).⁴⁷ Este contexto hace evidente que para la mayoría de las poblaciones de estas regiones la continuidad no recaiga en la vacuna, como ha documentado Pérez Téllez: para los otomíes de San Pablito, los médicos son quienes asesinan a través de las vacunas y las medicinas (Pérez Téllez 2021).

⁴⁶ Bajo el término “necropolítica de la desigualdad”, Federico Navarrete, basado en Achille Mbembe (2006), da cuenta del efecto más nocivo del racismo mexicano, pues el “desprecio racista que muchos mexicanos sienten por las personas de piel más oscura y de condición más humilde los ha hecho invisibles a los ojos de la prensa, de los medios de comunicación y de la sociedad misma, y ha facilitado que cientos de miles de nuestros compatriotas hayan sido asesinados, desaparecidos, torturados y secuestrados en las últimas décadas” (Navarrete 2016: 23).

⁴⁷ El primero de febrero del 2021, el presidente municipal de San Juan Cancúc, José López López, emitió un comunicado dirigido a las autoridades sanitarias donde señalaba que, “por efectos adversos” de las vacunas en la población, se tomó la decisión, en asamblea, que no se llevaría ninguna campaña de vacunación en este municipio.

Como daré cuenta en la siguiente sección, si hay algo que, verdaderamente, preocupa a los chamulas es el peligro, la enfermedad. Para estos y otros tsotsiles (Gómez Sántiz 2005; Holland 1963; Page 2005) e, inclusive, otros pueblos de la región de Los Altos, como los ch'ol (Imberton Deneke 2002) y tseltales (Pitarch 2013a), así como de otras regiones, como los otomíes (Pérez Téllez 2021), la enfermedad siempre está presente. Es, pues, una condición dada. De este modo, el riesgo de contraer una afección negativa por un mal *echado* siempre está latente. La envidia, el propio *mal echado*, el *tenel* u olvido y el desprecio son algunos mecanismos de afección reconocidos por chamulas y otros pueblos tsotsiles.

Aunque hay relación entre la enfermedad y el peligro con la muerte, esta última no es considerada propiamente una cualidad dada o natural, sino algo provocado. Como apunta Favre (1964): para los chamulas, la mayoría de las muertes, inclusive la de las personas ancianas, son provocadas. Que en el mundo abunden enemistades y que el peligro y la enfermedad apunten como condiciones dadas, se vincula con lo que Gossen (2002) ha documentado como la Cuarta Creación. Esto es, si las primeras creaciones humanas no morían (lo que pronto devino en escasez de alimentos por sobrepoblación), Dios, entonces, volvió susceptible a la última creación (Holland 1963): de ahí que el mundo esté habitado, en su mayoría, por seres que pueden perjudicar a la humanidad, de enemigos, como abordaré con mayor precisión en la siguiente sección.

En este sentido, cabe preguntarse: ¿cómo buscar la continuidad en un mundo caracterizado por su hostilidad, donde el peligro y la enfermedad son una constante? La conformación de redes de sociabilidad es una posibilidad eficaz para conseguir este propósito, en el sentido de que para evitar afecciones por un enemigo, reducir el peligro, es necesario volverle, si no en aliado, al menos, en no-enemigo. Si bien es cierto que para los tsotsiles, en general, algunas enfermedades son consideradas como “un castigo de las fuerzas sobrenaturales aplicado al que transgrede las pautas tradicionales de la sociedad” (Holland 1963: 120), sobre todo, aquellas enfermedades

que producen fuerte malestar y que no pueden ser tratadas bajo medidas convencionales, también es cierto que los humanos pueden intervenir para perjudicar a otra persona. La desconfianza hacia el mundo ladino, al sistema de salud se ve reforzada bajo esta premisa, pues el propio “gobierno”, como lo señalan los propios chamulas, ha demostrado ser un poderoso enemigo con el que hay que saber tratar, negociar.

En una investigación en proceso en torno a los casos oficiales reportados por las autoridades sanitarias en cuanto a la pandemia por Covid-19 en Chiapas, Jan Rus (s/f), a través de numerosos testimonios, cuestiona los registros en los municipios donde se asienta la mayoría de las poblaciones indígenas (que comprenden cerca del 20 por ciento de la población total de la entidad)⁴⁸ e invita a pensar que, en realidad, los registros del sistema de salud estatal son bastante imprecisos. Si al principio de la epidemia en estas poblaciones se negaba la existencia de la enfermedad, como mis amigos chamulas lo manifestaran, transcurrido el primer mes, muchas poblaciones indígenas decidieron aislarse (ver Gómez y Rey 2020). Los testimonios que recoge Jan Rus dan cuenta que la mayoría de las personas con Covid-19 se aislaron en sus casas y los familiares mantuvieron, tanto como pudieron, en lo privado los contagios ya sea para evitar la *vergüenza* o para no ser expulsados de su comunidad (Rus s/f). Enfermar de Covid-19 no es una situación que se exhiba, que se comunique más allá de la familia nuclear, lo que reduce la posibilidad de que los casos positivos sean reportados con las autoridades sanitarias, de quienes, además, existe una histórica y, cada día, más aguda desconfianza.

De hecho, en la entidad chiapaneca y, seguramente, en otras partes del país, se difundieron noticias que diluían aún más la credibilidad de los pueblos indígenas sobre los argumentos de las autoridades sanitarias. Leonardo Toledo Garibaldi

⁴⁸ Según estadísticas arrojadas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI 2020), la población indígena total de la entidad chiapaneca comprende 1,141,499 habitantes. Mientras la población total en 2010, estimada por este mismo instituto (INEGI 2010), asciende a uno 5, 543, 828 habitantes.

(2020), en un esfuerzo por desvelar la complejidad que esconden las cadenas de mensajes para difundir falsas noticias en la entidad chiapaneca, hace un recuento cronológico de la aparición de estos mensajes en el contexto de la pandemia y sugiere probables conexiones de éstos con diversos sucesos a los que asocia con manifestaciones de desconfianza hacia los métodos empleados por el sector salud para mitigar la propagación del virus. Quema de hospitales, agresiones a personal médico y otras acciones similares relacionadas con campañas de desinfección, fumigación o “sanitización” se detonaron en varios municipios de la entidad. El 18 de abril se difunde el siguiente mensaje:

[P]andilla, buenas noches a todos, oigan, les tengo que pasar una información muy muy importante, no hagan oídos sordos a esto que les voy a decir: hoy a las dos de la mañana salen aviones y van a soltar un virus, ese virus va a estar suspendido durante 36 horas, no salgan, tomen cosas calientes, esto es en serio, me lo acaba de pasar Merlene, a ella se lo acaban de decir por parte de gobernación, entonces... porfa, porfa, porfa, porfa pandilla, no salgan para nada en 36 horas, no se expongan a lo tarugo, ni usando doble cubrebocas ni mucho menos, no les va a servir de nada, cierren puertas y ventanas si es que dejan ventanas en la noche. Comienza hoy este desmadre a las dos de la mañana, tres, máximo. ¿esto quién se lo dijo? uno de los pilotos de la fuerza aérea se lo pasó a un conocido de Marlene, y a su vez a Marlene le pasaron la información, yo se las paso a ustedes al costo, porfa, porfa, háganme caso, no salgan en 36 horas, esto se está poniendo cabrón, México tiene que entregar 60 mil muertos, no ha cubierto la cuota y las naciones ahorita ya están sobre el presidente, sobre el gobierno [...]

Esta misma idea se ve reforzada el 11 de mayo:

Hola no te vayas a dejar vacunar o a tomar nada que te digan que es la cura para el virus eso lo van a hacer para matar la mayor cantidad de [g]ente por la sobrepoblación diles a tus hijas[,] familiares[,] vecinos[,] amigos o conocidos[,] contactos que tengas que no lo hagan[,] que pasen el dato unos a otros[,] ni al seguro porque van a querer vacunarlos o darles algo tomado[...]. [C]uídase mucho[.]

Además de incrementar la desconfianza hacia las acciones del Estado, este tipo de mensajes está en sintonía con aquellas enfermedades que son “echadas” por un

enemigo, en este caso, reconocido como “el gobierno”. Claro que los destinatarios de estas cadenas de desinformación no son exclusivamente las poblaciones indígenas, pues el objetivo de éstas es difundirse entre la más cantidad de gente posible. Yo mismo, instalado en la Ciudad de México, recibí, de una de mis amistades que radica en San Cristóbal, el primero de los mensajes. Aunque son múltiples las causas que orillan a desinformar, todas ellas comparten un punto de encuentro: la poca credibilidad hacia el Estado desvela un distanciamiento, sobre todo con sectores muy específicos de la población.

Pese a que quedan muchos aspectos por conocer sobre la pandemia en Chamula y, en general, en otras poblaciones indígenas, como estadísticas menos superficiales o más creíbles, la propia concepción sobre la enfermedad del Covid-19 o acerca del virus SARS-CoV-2, así como las estrategias empleadas para lidiar con él;⁴⁹ el distanciamiento social, el resguardo en casa, que además de obstaculizar lo planteado anteriormente, ha sido una oportunidad para explorar y reflexionar sobre la salud y la enfermedad en términos de la mismidad. Esto es, desde mis primeros acercamientos a la región de Los Altos, la enfermedad ha sido un tema que ha salido a la luz de manera cotidiana entre mis interlocutores: la envidia, la diabetes, el *teneh*, la *lokura*, la pérdida de alma, entre otras más. No obstante, la importancia, no fui afectado en términos etnográficos.

En términos generales, la enfermedad parece ser una condición inherente a la humanidad, quizá como efecto de la compleja constitución humana: una multiplicidad de almas integradas en una unidad otorga inestabilidad y les hace

⁴⁹ Iván Pérez Téllez ha documentado que para los otomíes de San Pablito, la enfermedad del Covid-19 no es provocada por un coronavirus, sino por los “aires nefastos”, aquellos Ángeles del infierno que fueron contratados por los monarcas asiáticos para perjudicar a los sacerdotes católicos y, con ello, desafiar a Cristo-Sol. Es preciso decir que estos Ángeles sólo se alimentan de la carne del cuerpo de las víctimas, pero quienes realmente asesinan son los médicos por medio de las medicinas y las vacunas (Pérez Téllez 2021).

susceptibles o vulnerables con relación a otros existentes, como abordaré con mayor profundidad posteriormente.

En esta sección reflexiono sobre la salud y enfermedad en términos de la distribución entre lo dado y lo construido, lo natural y lo artificial. *Grosso modo*, este apartado constituye una parcialidad de la situación global generada a partir de la pandemia por COVID-19. En este camino comienzo con una experiencia compartida con varias personas allegadas quienes, a través de sus prácticas, sugieren que la salud es una cualidad dada; en algunas narraciones y conversaciones se desvelan varios mecanismos frecuentemente utilizados para alcanzar una condición saludable. Daré cuenta, además, que los efectos de las tajantes escisiones cultura-naturaleza, individuo-colectivo, objeto-sujeto, entre otras más sustentadas y promovidas por el proyecto de la modernidad, como se evidencia en una declaración del Secretario General de las Naciones Unidas, no sólo obstaculizan la continuidad de la humanidad sino que afectan las relaciones entre los demás existentes, fundamentadas en el *inter-ser*, en las relaciones como una manera de coproducción; a saber, de las redes simpoiéticas (Haraway 2016). Finalmente, la reflexión conduce a la existencia de una suerte de inversión entre lo dado o innato y lo artificial o construido entre mis interlocutores chamulas y “modernos”.

Lo dado

Después de siete meses de haber comenzado el periodo de resguardo en México, mi familia nuclear y extendida pasamos uno de los momentos más angustiantes de lo que hasta ahora lleva la pandemia (Figura 12). Por poco más de cuatro semanas, familiares y gente cercana nos unimos, aunque a la distancia, con la ingenua intención de propiciar la recuperación de nuestro querido Francisco. Cada 24 horas, en el

mejor de los casos, del Centro Médico se comunicaban para dar cuenta de la situación de nuestro familiar. Algunas veces, la llamada era alentadora; otras tantas, disolvía la esperanza. Tras 22 días de permanecer intubado, el vaivén emocional fue tal que una tarde nos notificaron aquello que nadie queríamos escuchar... Minutos después, sin embargo, pasó lo inesperado: se trataba de un error, aquella persona que había fallecido era la de la cama contigua a Francisco. Entre alegría, enojo y desesperación, por fin me definí por lo primero, mas quiero aclarar que no se trataba porque otra persona ocupara, por así decir, ese lugar, sino por el hecho de que Francisco se mantenía con vida. La alegría, no obstante, duró poco: doce horas después de aquella confusión, el médico en turno enunciaría lo que, de alguna manera, algunos sabíamos que pasaría, pero que, a pesar de todo, deseábamos estar terriblemente equivocados: Francisco, tristemente, no volvería a casa. Una cascada de sentimientos, pensamientos y recuerdos me invadieron. La imposibilidad de abrazarlo, escucharlo y hablarle. De no verlo, de despedir su cuerpo.

Además de a la familia y otras personas allegadas, su notable ausencia inquietó a los vecinos, quienes, entre silencios ensordecedores, miradas penetrantes, palabras vacías y preguntas sin sentido, encaminaron las breves y obligadas conversaciones al tema de salud. Uno de ellos expresó su incredulidad sobre tal situación: “¿Cómo una persona tan fuerte pudo llegar a tal punto?” Resulta curioso que, para esta persona, la fortaleza de Francisco no solo radicara en su carácter *-yípal*, dirían los tsotsiles- sino también en su vasta forma de comer. Su figura, moldeada por sus hábitos alimenticios, parecía robusta y fuerte; sin embargo, los más cercanos sabíamos de la fragilidad de su cuerpo. Una fragilidad acentuada por su silenciosa y fiel compañera: la diabetes.

Como en pose de quien experimenta una profunda reflexión, aquel vecino levantó su mirada hacia el cielo, inhaló profundamente y, después de una pausa, exhaló una suerte de plegaria: “ojalá que Dios *me* dé salud”. Al principio estaba convencido que aquel comentario era efecto de su devoción a Dios, pero después de

algunos días transcurridos, de la misma manera, otras personas reafirmaron su deseo: “Qué Dios *nos* dé salud”.

Más allá de creer o no en Dios, lo anterior desvela que, al menos para estas personas, la salud es una condición dada, una cualidad *natural* que depende, en estos casos, de la voluntad de Dios. Estos sucesos, por supuesto, no son episodios aislados, lejos de ello, están entrelazados con otras historias, historias de una buena parte de la población mexicana -y más allá- bastante cercana a lo que Bruno Latour (2012) críticamente denomina modernos.

Tras la continuidad



-¡Oye, eso tiene mucha azúcar [Zucaritas de maíz]!

-Me acabo de inyectar [insulina]

-Sí, pero la medicina no es mágica. Se debe acompañar de una buena alimentación. ¡Eso es pura porquería!

- Más me hace daño hacer corajes y mírame, ¡aquí estoy! Además, hoy amanecí bien, amanecí con 200 [mg/dl de glucosa], ya ves, cuando me pongo mal es porque ya traigo los 300 [mg/dl de glucosa]
- Seguramente por los corajes, ¿no? Eso de que se acabe el pan de dulce o las Zucaritas, ¡sí que te pone mal!
- Tú siempre con tus cosas, ya te dije que lo que menos debo hacer son corajes. Si por ti fuera, me tendrías comiendo pura verdura. Tú no me crees que no me gusta lo dulce... nada más que a veces se me antoja
- Ándale, pues. Ya te dejo porque no sea que también me vaya a hacer daño hablar contigo...

Esta conversación la entablé con una señora de 75 años que, según comenta, vive con diabetes desde que tenía, al menos, 35. No es la única en su familia con esta enfermedad. De hecho, su hermana menor fue internada en cuatro ocasiones por las altas concentraciones de glucosa en sangre: ¡llegó a superar los 500 mg/dl de glucosa! La quinta ocasión que sobrepasó esos niveles, su *cuerpo* no resistió los drásticos efectos derivados de su alimentación, de manera que los médicos no pudieron hacer mucho por ella. A poco más de 60 años cumplidos, murió.

El diálogo, por más tragicómico que pueda parecer, es revelador en muchos sentidos. Definitivamente, lo primero que resalta es el cambio de estatus de la diabetes: de ser una anomalía, una enfermedad, a un aspecto normalizado, una condición naturalizada. Por otro lado y no menos alarmante, se desvela esa necesidad por ingerir “alimentos” con gran cantidad de contenido calórico, claramente efecto de una dieta homologada, en gran medida, fomentada por el sistema alimentario corporativo (Barrera-Bassols *et al.* 2021). Sorprende además que, por grave que sea la situación, siempre hay una -aparente- solución tecnológica: la insulina, en este caso.⁵⁰ Lo problemático de esto, evidentemente, no es propiamente el desarrollo

⁵⁰ De manera general, la insulina es una hormona, sintetizada en el páncreas, que permite a las células disponer de la glucosa transportada por la sangre para sintetizar ATP. Cuando no hay producción de insulina, se conoce como diabetes tipo I; si hay producción deficiente, se conoce como diabetes tipo II. Para ambos casos, existen varios tratamientos basados en la síntesis artificial de insulina, los cuales pueden ser de acción rápida, intermedia y prolongada (Federación Mexicana de Diabetes 2015).

tecnológico para tratar la diabetes, sino que sea la diabetes -al menos un tipo de ésta- un efecto del propio desarrollo tecnológico, diré, un invención del sistema corporativo, un efecto de la “modernidad”. Es claro que el problema no radica exclusivamente en la propia tecnología, “sino quién la crea, desde qué intereses y con qué visión de la sociedad y del mundo” (Garcés 2019).

Al parecer, la confianza depositada en la insulina no radica, precisamente, en las nociones sobre bioquímica que una persona con diabetes pueda tener, sino en la propia “naturaleza” del compuesto: se trata de una artificialidad, un producto de laboratorio creado y avalado científicamente y distribuido (y respaldado) por el sistema de salud. Quizá sea esta misma cualidad -artificialidad- la que hace que las sustancias que son *fabricadas*, en su mayoría altamente procesadas y distribuidas bajo el estatus de alimento, sean adquiridas. Las “Zucaritas”, en este sentido, son un excelente referente.⁵¹

La diabetes solo es un referente, existen muchos más: ¿Qué está detonando, por ejemplo, la escasez de combustibles fósiles, entre otros insumos requeridos en el llamado metabolismo social que implica el modo de vida de las sociedades industrializadas? Las alternativas van desde aprovechar otro tipo de energías hasta, como ha documentado Alexander Oey (2017), capturar asteroides para la extracción de minerales. Esto es, se trata de problemas a los que se pretende dar solución con prácticas similares con las que fueron generados. Un ejemplo más a tono es la enfermedad Covid-19, producida por el virus del SARS-CoV-2, pero potenciada por otros factores: ¿Qué tan vulnerable es la población con diabetes, obesidad, sobrepeso

⁵¹ Sería interesante conocer cuáles son los motivos que permiten la venta y distribución de estos “alimentos” aun conociendo los efectos nocivos que generan en quienes los consumen. Autores como Toledo (2015) señalan que una característica elemental del sistema neo-liberal es que el poder económico controla tanto al poder político, como al poder social. De ahí que muchos políticos se vuelvan empresarios o que los empresarios mismos se vuelvan políticos. En este sentido, la supremacía de lo económico se ve reflejada en las políticas públicas, pues lejos de atender primeras necesidades son generadas para procurar los intereses de empresas trasnacionales, como sucedió con la lamentable y penosa Cruzada Nacional Contra el Hambre (2012-2018).

e hipertensión, por mencionar algunos ejemplos, ante el Covid-19?, ¿Cómo se entrelazan la pandemia, el sistema agroalimentario corporativo, enfermedades como diabetes *mellitus* II e hipertensión, exceso de azúcares, calorías y sodio en los alimentos? La respuesta, por más esfuerzo reflexivo de por medio, es una obviedad: el consumo excesivo de los segundos, las sustancias, desarrollan a los primeros, las enfermedades.

Así como la insulina y el “secuestro” de asteroides, la vacuna es también un dispositivo para calmar un “síntoma”, mas no el problema raíz; pues al igual que muchas otras enfermedades, el Covid-19 está entretejida por aspectos políticos, económicos, sociales, por referir algunos. Es bastante más complejo que la interacción virus-humano. En este sentido, el problema no solo puede tener continuidad sino que cada día se hará más grave. De hecho, es posible que la verdadera eficacia de estos artefactos radique en incrementar el problema de fondo: el proyecto de la modernidad. Esto es, asumir que la humanidad está por encima de los demás existentes: en el nivel superior, los humanos; debajo, no-humanos, quienes claramente están confinados en el dominio de la naturaleza-objeto. Un dominio que ocupa la posición inferior en un cosmos vertical del que parece constituirse, en términos ontológicos, el mundo de los modernos.

En este sentido, si bien es cierto que la vacuna es un artefacto que contribuye a salvar muchas vidas, también es cierto que su efecto (deseado) sólo alcanzará a intervenir sobre uno de los síntomas más evidentes en la actualidad, pero que pertenece a un problema mayor y que es de carácter sistémico (Barrera-Bassols *et al.* 2021); no obstante, asumir que la humanidad ocupa una posición privilegiada sobre los demás existentes, al punto que los segundos están para satisfacer a (¿las “necesidades” ilimitadas de) los primeros, no solo tiene el potencial de generar infinidad de síntomas, sino que nubla a otros más, en este caso, con la estela de la pandemia. Me parece que esta empañada visión desvela, además, una preocupación, a veces en mayor o menor grado, de los modernos por una temporalidad bastante

efímera, pasajera: el presente inmediato. Como expresa Davi Kopenawa, chamán yanomami, con respecto a los blancos, citado por Danowski y Viveiros de Castro (2019): “su pensamiento es corto y oscuro; no logra ir más allá y elevarse, porque quieren ignorar la muerte [...] Los blancos no sueñan lejos como nosotros. Ellos duermen mucho, pero solo sueñan consigo mismos” (Kopenawa y Albert 2014).

De manera paralela y casi paradójica, este interés por lo inmediato se ve reforzado por una idea de progreso basada en “la imagen de un futuro próspero, venturoso, radiante y, en definitiva, un por-venir en donde se podrá vivir mejor que en cualquier tiempo vigente y pasado” (Giraldo 2014: 91).⁵² La combinación de ambas permite que un artefacto creado por la ciencia para atender un síntoma no sea tan distante de quienes conciben a la salud como algo dado. Después de todo, la suma de ambas podría tener mayor eficacia: si Dios, por una u otra razón, no da salud, para eso está la ciencia. Dios y la ciencia, después de todo, no parecen ser tan distantes, tan diferentes, por el contrario, ambas dimensiones ocupan un lugar bastante cercano en este cosmos jerárquico. Aunque un efecto de esto es que la salud se vuelve una suerte de mercancía integrada a la dinámica de la ecología deseante (Giraldo y Toro 2020)⁵³ y, por tanto, impide que la cualidad simpoiética entre existentes sea apreciada.

⁵² Esta proyección de un por-venir próspero, siempre mejor que el presente contrasta con lo que las mitologías indígenas sobre el fin del mundo sugieren. En estas se manifiesta una preocupación explícita por “afirmar el presente etnográfico, de conservarlo o recuperarlo, no por ‘crecer’, ‘progresar’ o ‘evolucionar’. Como profesan los pueblos andinos[:] *vivir bien, no mejor*” (Danowski y Viveiros de Castro 2019: 143-144).

⁵³ La ecología deseante es, básicamente, la forma en la que opera el capitalismo: crear sentidos y movilizar el deseo. En palabras de Giraldo y Toro (2020): “Con dispositivos sofisticados [el capitalismo] logra que las mercancías no se consuman por su utilidad, sino por el goce que crea la experiencia de su consumo, en la medida que llena la vida de un significado” (2020: 148).

Tan lejos de la naturaleza, tan cerca de la ciencia

2021 es el año de la verdad en materia de cambio climático, pero también en materia de biodiversidad, porque tenemos la reunión de Kunming, China. Estamos acabando con un millón de especies en el mundo. Es inaceptable. Sobre todo cuando sabemos hoy que el 70% de las enfermedades transmisibles son de origen zoonótico. Lo que le estamos haciendo a la naturaleza está poniendo en peligro nuestra salud. Tiene que ser el año de los océanos, para acabar con la sobreexplotación de la pesca, aumentar las áreas protegidas, garantizar una reducción drástica de la contaminación química y de los plásticos, que tienen un impacto absolutamente devastador con los océanos y en nuestra salud con los microplásticos que penetran en todos lados. 2021 tiene que ser el año con la reconciliación con la naturaleza. Nosotros estamos en guerra con la naturaleza y es una guerra suicida porque la naturaleza siempre responde y lo hace con una violencia creciente. Cambio climático, biodiversidad, océanos y los aspectos relacionados con los bosques, la degradación del suelo... Hay tantas áreas en las que debemos cambiar de rumbo si queremos un planeta en el que podamos vivir.

ANTÓNIO GUTERRES. Secretario General de la
ONU. Madrid, España, 02 de diciembre de
2020⁵⁴

Más allá de reconocer el impacto que, como humanidad, generamos sobre eso que llamamos naturaleza, con los efectos sobre nuestra propia salud que eso conlleva, el secretario deja ver, a través de la búsqueda de la reconciliación -mas no unificación- como un acto diplomático con la naturaleza, la reafirmación de la gran brecha entre dos dimensiones: lo humano, por un lado; la naturaleza-objeto, por el otro. Las diferencias entre ambas son tan abismales que la guerra ha sido el modo de relación dominante, si no es que el único. Una guerra que, como sugiere el propio secretario,

⁵⁴ Esta declaración del Secretario General de la ONU fue realizada en medio de una entrevista realizada por Manuel Planelles de el diario El País, medio de comunicación que pertenece al Covering Climate Now, un consorcio internacional con el objeto de impulsar la información sobre el Cambio Climático (ver Guterres 2020).

no podemos ganar, entre otras razones, por la *violencia creciente* con que la naturaleza responde.

Este mismo fragmento de la declaración de Guterres desvela, al menos, un aspecto sustancialmente importante en esta dicotomía. Se trata del aspecto salvaje y peligroso que representa la naturaleza, no sólo por la *violencia creciente* con que responde a las acciones -¿no violentas?- de la humanidad, sino por la contundente afirmación de que 70% de las enfermedades transmisibles a los humanos proviene de esa dimensión; específicamente, de los animales no-humanos. Su sentencia no se trata de una ocurrencia. Lejos de ello, está basada en conocimiento científico, numerosos estudios lo respaldan. Cheng *et al.* (2007), mediante un artículo de revisión, señalan que es muy probable que los murciélagos sean el reservorio natural de un virus similar al SARS-CoV, el cual pudo propagarse a los humanos por medio de uno o varios anfitriones, generalmente animales de caza utilizados como alimento “exótico”. Las civetas, por ejemplo. En sintonía con esto, la destrucción de ambientes naturales, el tráfico de especies y, por supuesto, el consumo de fauna silvestre son considerados los principales factores asociados a la dispersión de enfermedades infecciosas (Ceballos 2020; Fröhlich 2021).

Además de las interesantes hipótesis y hallazgos de estas y muchas otras investigaciones, salen a la luz los efectos políticos de sus aportes. Si la naturaleza, en su aspecto de animales no-humanos, está relacionada con la emergencia de enfermedades víricas (SARS, MERS, por referir algunas)⁵⁵ que han afectado gravemente a la población mundial humana, es de esperarse, al menos, dos escenarios paralelos. Escenarios que, por cierto, intentan “transformar en clave universal neutra” (Stengers 2014: 19).

⁵⁵ Síndrome Respiratorio Agudo Severo o *Severe Acute Respiratory Syndrome* (SARS) es una enfermedad respiratoria viral causada por un coronavirus y el Síndrome Respiratorio de Oriente Medio o *Middle East Respiratory Syndrome* (MERS), que es también una enfermedad respiratoria viral causada por un coronavirus que afecta principalmente el tracto respiratorio superior.

Lo primero es que muchos de los alimentos cárnicos derivados de fauna silvestre serán, por decir menos, satanizados. No importa que estos provengan del tráfico ilegal de especies, de alguna Unidad de Manejo para la Conservación de la Vida Silvestre (UMA)⁵⁶ o producto de la actividad cinegética, por así decir, tradicional. Sin importar la vía, todos provienen o son parte de la “naturaleza” y, por ello, es preciso preguntarse: ¿Qué implicaciones tendría esta sentencia?, ¿cómo afectaría a aquellas personas que consumen animales no-humanos silvestres, sobre todo esos sectores de la población que, por tener un modo de identificación diferente al naturalismo,⁵⁷ son estigmatizados como salvajes? Pienso en todas esas poblaciones “no modernas” o “no naturalistas” de las que en un amplio número de estudios se ha dado cuenta sobre los modos de identificación y relación con “animales” no-humanos en diversas partes del mundo (ver Blaser 2016; Cormier 2003; Dehouve 2008; Méndez 2020; Olivier 2015; Willerslev 2007; entre otros). ¿Será posible que estas declaraciones separen, aún más, la brecha entre modernos y pre-modernos, entre naturaleza y humanidad?, ¿cuáles serán los efectos sobre la riqueza mundial de alimentos en términos de eso que Boege (2008), Toledo y Barrera-Bassols (2008) y Maffi (2007, 2018), entre otros, denominan diversidad biocultural?⁵⁸

⁵⁶ La Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales de México creó, en 1997, el Sistema Nacional de Unidades de Manejo para la Conservación de la Vida Silvestre (SUMA). Las Unidades de Manejo para la Conservación de la Vida Silvestre (UMAs) son espacios de promoción de esquemas alternativos de producción compatibles con la conservación de la vida silvestre (CONABIO 2020).

⁵⁷ Philippe Descola (2001, 2012) menciona que el naturalismo se caracteriza porque humanos y no-humanos no presentan muchas diferencias entre *fisicalidades*, pues comparten propiedades físico-químicas; no obstante, los primeros se distinguen de los segundos porque tienen espíritu y subjetividad; esto es, no presentan continuidad en cuanto *interioridad*.

⁵⁸ El término diversidad biocultural hace alusión a la relación entre diversidad biológica, cultural y lingüística “dentro de un complejo sistema socioecológico adaptativo” (Maffi 2007: 269). Es importante señalar que, si bien, el enfoque biocultural es un esfuerzo por matizar la división entre cultura y naturaleza, principalmente al reconocer la influencia que la naturaleza ha ejercido sobre la humanidad, así como los aportes que la humanidad ha generado sobre la naturaleza en términos de diversidad de especies, sistemas ecológicos y paisajes; la mayoría de los argumentos que le respaldan

Lo segundo, como se puede intuir, tiene que ver con la proliferación de los “alimentos” altamente procesados y aquellos derivados de la agroindustria. Cualquier efecto secundario sobre el medio ambiente, la propia salud o sobre el impacto cultural en términos de la memoria biocultural (ver Toledo y Barrera-Bassols 2008) será sepultado tras una supuesta ventaja: son creados con métodos altamente tecnificados, fundamentados, principalmente, en la idea de progreso. A saber, no provienen directamente de la “naturaleza”, de esa dimensión salvaje y tan peligrosa para la endeble humanidad.

La brecha que divide estas dimensiones, lo humano de la naturaleza-objeto, es la misma que distingue lo “moderno” de lo “tradicional” y “salvaje”. Una grieta que no solo separa de manera longitudinal a un dominio de otro sino también de forma altitudinal: lo humano y lo “moderno” en un nivel superior en comparación con la naturaleza-objeto y lo “tradicional”. Una experiencia reciente que puede esclarecer esta idea de superioridad de lo “moderno” sobre lo “tradicional” es revelada en los comentarios generados a partir de una publicación realizada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) de México a través de sus redes sociales:

Desde los albores de la humanidad, nuestros ancestros nacieron en sus casas, recibidos por parteras sin certificaciones ni diplomas. Hoy manos que soban, que sostienen, que reciben, que bañan, que hierven, que maceran, que cosechan, que acomodan. Son manos de mujeres sabias que nos han asistido a través de los tiempos llevando con humildad a cada casa la medicina tradicional. Hoy reconocemos su aportación a los saberes que han dado forma a buena parte de las ciencias formales.

Este texto que, además, fue acompañado de una imagen donde resalta la presencia de una partera, se difundió el 11 de febrero, fecha en la que se conmemora el Día Internacional de la Mujer y la Niña en la Ciencia. Llama la atención el tipo de

privilegian el enfoque naturalista universalista con tintes biologizantes, esto es, dejando en segundo término, precisamente, la diversidad de teorías nativas.

reacción de algunas personas beneficiarias del CONACyT que, además de racistas, resultan bastante ilustrativas en términos de la estratificación antes mencionada: “No es posible que [...] promueva los ‘saberes’ que lo que menos tienen [son] fundamentos científicos y que además asocie este tipo de cosas a la conmemoración de un día que justo busca que las mujeres tengan acceso a una educación científica y no a los ‘saberes’ que suelen ser necesarios en donde se carece de ciencia...”.⁵⁹

Me parece evidente el efecto político que generan tanto las declaraciones de Guterres, las investigaciones científicas que respaldan su argumento, así como de algunas de las personas beneficiadas por el propio CONACyT, sobre eso que llamamos naturaleza así como de lo “tradicional” o “pre-moderno”: lejos de buscar los puntos de encuentro entre mundo divergentes, de reducir la brecha entre lo humano y lo natural, entre la “modernidad” y lo “tradicional” o lo “moderno” y “premoderno”, se produce exactamente lo contrario. Todo parece indicar que la (supuesta) histórica “amenaza” (pues a los ojos de los modernos es violenta, salvaje y peligrosa) que ha representado la esfera de lo natural entre los modernos ha justificado, precisamente, su dominio.

En contraste, es revelador saber que en prácticamente ninguna de las lenguas habladas por poblaciones “no naturalistas” o “no-modernas” no existe una palabra que siquiera se acerque a esta noción de naturaleza. En este sentido, es pertinente pensar que la *naturaleza*, al igual que como sucede con el “mestizaje” (Navarrete

⁵⁹ Para un panorama más amplio se sugiere consultar la nota periodística de Milton G. Hernández García (2021).

2016),⁶⁰ con los estados nacionales (Aguilar 2017),⁶¹ o con lo *bats'íl* (Ruiz 2019)⁶² se trate de una invención “moderna” para, de alguna manera, justificar una relación de dominación, de poder sobre el resto de los existentes. Es como si el mensaje oculto bajo esta concepción fuera una invitación a la dominación, una reducción a un simple accesorio que, en ocasiones, se limita a un aspecto decorativo, contemplativo (parques, jardines y demás ejemplos de “áreas verdes”), pero que, en muchas otras, es concebida como un montón de *recursos*, simple materia que debe ser apropiada, moldeada y transformada para intentar saciar las más viles ocurrencias. La evidente ausencia de empatía generalizada por el mundo moderno hacia el resto de los existentes, como se evidencia en esta relación mercantil, es, en gran medida, efecto de la ficticia manera de asumirse como seres aislados del entorno (Giraldo y Toro 2020).⁶³

⁶⁰ De acuerdo con Federico Navarrete, “la leyenda del mestizaje” no se trata de un proceso de mezcla “racial” iniciado en la Conquista, como usualmente se emplea, sino de “un fenómeno radicalmente nuevo producto de la modernización capitalista y de la consolidación estatal, que implicó el cambio de idiomas, de cultura y de ideología política en la mayoría de la población, así como la definición de una nueva identidad nacional” (2017: 123).

⁶¹ Para Yásnaya Aguilar, la invención de los estados nacionales es un esfuerzo de unificar todo lo que es diferente a la sociedad dominante; “se trata de entes monopolizadores en la generación de discursos identitarios” que “establecen jerarquía de las diferencias”, “lo que debe ser ‘normal’” (2017: 22).

⁶² Las reflexiones de Mikel Ruiz conducen a cuestionar el término *bats'íl viniik*, entendido como hombre verdadero, referente de identidad. Después de vivir en una ciudad ladina y de aprender el *kaxlan k'op*, español, Ruiz considera que lo “‘originario, verdadero y esencialista’ del indígena es una ficción inventada por la modernidad, en particular por el pensamiento indigenista” que claramente denota un “imaginario de nuestro ser inamovible en el tiempo y en el espacio, una noción tan moderna como la de indígena” (Ruiz 2019).

⁶³ Para Giraldo y Toro (2020) la empatía en acción no solo consiste en saber cómo está el otro, sino que se trata de una respuesta emocional provocada, ser afectado, por la situación que el otro vive (2020: 70).

Continuidad y coproducción

Los bichos se interpenetran unos a otros, se rodean en bucles y se atraviesan mutuamente, se comen entre sí, se indigestan, se digieren y se asimilan parcialmente, estableciendo arreglos entre simpoiéticos conocidos como células, organismos y ensamblajes ecológicos.

Donna J. Haraway (2016)

Como es posible apreciar a través de lo expuesto por Donna Haraway, la importancia de la simpoiesis recae en la coproducción como condición de vida, de ahí la tan difundida afirmación de que los seres no sean preexistentes a sus relaciones. Esto, en términos ontológicos, subraya la importancia del *inter-ser*, de las relaciones (de coproducción) generativas, encaminadas hacia el cuidado, al mantenimiento de la vida (Puig de la Bellacasa 2010; Tronto 1993).

Bajo este supuesto, la salud, en su concepción más amplia, no puede ser entendida de manera aislada, pues depende de otros aspectos como la relación con otros organismos, con otros existentes, la condición de los sistemas ecológicos, los sistemas agroalimentarios tanto hegemónico como alternativos, los sistemas políticos y económicos, así como de nuestras propias historias. De la misma manera, la dimensión del Covid-19, como pandemia, no solo es efecto de la relación virus-humano, como he dado cuenta a lo largo de esta sección, lejos de ello es potenciada a escala mundial (como pandemia) por prácticas como la mercantilización, el individualismo, la humanidad como seres excepcionales, la notable indiferencia hacia otros humanos así como a los demás existentes; en suma, una modernidad conducida por un régimen de afectividad que hace invisible el lenguaje de la vida, de la Tierra

(Giraldo y Toro 2020);⁶⁴ de la imposibilidad de “pensar-con” los existentes y las condiciones que hacen posible la vida.

Como apuntan Danowski y Viveiros de Castro (2019: 210): “Al pensar el mundo como trascendentalmente heterogéneo al hombre, los modernos lo pensaron empíricamente como ‘gratuito’, como cosa infinitamente apropiable e inagotable”. Lejos de repensar sus prácticas, la esperanza por la continuidad radica en la tecnología, en las vacunas, donde, además, el Otro, como amenaza en potencia, es preferible mantenerle a la distancia y evitar relación alguna.

Si ya la pandemia por COVID-19 exhibió trágicamente las desigualdades, inequidades y violencias de género, raciales y económicas que consolidan este modo de vida (Martínez y Neurath 2021), este momento de urgencia, como sugiere Haraway (2016), también ofrece una oportunidad para potenciar, no sólo nuestra responsabilidad como individuos, sino nuestras capacidades de respuesta mutua, de actuar y responder con otros humanos, con otros existentes (*respons-ability*), de ser diplomáticos hasta con los mismos virus. Seguir con el problema con responsabilidad posibilita que muchas personas no solo nos volvamos más conscientes, sino, sobre todo, más sensibles, más susceptibles a afectar y ser afectadas, más empáticas.⁶⁵ Esto es, actuar con *respons-habilidad* nos invita a pensar y sentir en los efectos que, sobre otros, generan nuestras relaciones, ya sea con humanos o no; así como los efectos que otros generan sobre (nos)otros.

La respons-habilidad es una forma de vivir en consecuencia y con las consecuencias (Haraway 2016); mas no es un mecanismo que mágicamente anulará

⁶⁴ Para estos autores, la catástrofe ecológica global no es efecto de una irracionalidad, sino todo lo contrario: de una racionalidad, pero condicionada por un régimen afectivo que suprime la sensibilidad hacia los demás existentes (Giraldo y Toro 2020).

⁶⁵ Omar F. Giraldo e Ingrid Toro (2020), en un sentido similar, apuntan hacia la epistemo-estesis ambiental como un esfuerzo para “reintegrar el entendimiento de nuestra estancia terrestre al inconmensurabilidad del universo. [...] Más que una epistemología es un modo de entender nuestras formas del Estar y el Habitar [...] reemplazando el sufijo “logos” por “estesis”, entendido como la intensidad de las percepciones de los sentidos” (2020: 51).

las huellas que los modos de existencia modernos dejan impresas sobre el planeta o que, de alguna manera, revertirá los efectos generados sobre los demás existentes. Vivir con responsabilidad es, en cambio, una manera de vivir y permanecer con el problema, de pensar-con, vivir-con y ser-con otros organismos planetarios; lo que, desde luego, requiere de transformaciones radicales de vivir, sentir y habitar “más en sintonía”, “[ser] más capaces de sorprendernos y de practicar las artes de vivir y morir bien en una simbiosis multiespecies” (Haraway 2019: 152).

En suma, la ausencia de diplomacia con los existentes, de sensibilidad, la búsqueda de identidad o, para ser más preciso, la ausencia de multiplicidad, marcada, de primera mano, por el apego al desarrollo tecnológico promovido por la ciencia corporativa solo ha demostrado que el proyecto de la modernidad es bastante ineficaz ante situaciones críticas. Como será posible apreciar en las secciones siguiente y última, si hay algo en lo que converge la lógica de los *kolemal max* -quienes fuesen humanos en eras pasadas, según la cosmología tsotsil- con la de los modernos es, precisamente, en la ausencia de diplomacia, de cosmopolítica.

Lo innato y lo construido

Como diversos autores ya han sugerido, la clásica distinción entre naturaleza y cultura no puede o debe ser usada para describir dimensiones o dominios internos a cosmologías no-modernas (Descola 2012; Viveiros de Castro 1996; Wagner 1981; entre otros). Las ideas expuestas a lo largo de esta sección son un buen referente en términos de esta afirmación, por ello, doy cuenta del contraste de la distribución entre lo dado y lo construido, lo natural y lo “artificial” para hablar de la salud y la enfermedad entre distintos modos de existencia, “modernos” y chamulas. Debo decir que no es mi propósito formular las bases para una “ley universal” sobre este

complejo proceso, pues como señalé en párrafos anteriores, las “enfermedades” obedecen a diferentes causas tanto en un mundo como en el otro. Tampoco me centraré en las coincidencias entre modernos y pre-modernos, sino justo en lo contrario: en las variaciones, en las diferencias.

Para los tsotsiles de Chamula es claro que la condición de salud, en términos generales, es algo que no existe como tal, no se trata de algo dado, más bien, es la enfermedad la que está presente de manera permanente. De hecho, la palabra *chamel*, frecuentemente traducida como enfermedad, tiene la raíz *cham*,⁶⁶ entendida como muerte y resulta muy ilustrativo que la enfermedad sea concebida como una vía que conduce a la muerte. La expresión *jakem chamel* frecuentemente es traducida como salud o saludable, no obstante, hace alusión del momento cuando una persona se ha recuperado, cuando alguien se ha librado de la enfermedad: *jakem*, terminar; *chamel*, “enfermedad”. Una de las vías para mantenerla a distancia, aunque de manera parcial, es a partir de las redes de sociabilidad que los humanos tejen con seres poderosos, sean humanos o no, en busca de protección o, por lo menos, con la intención de no ser perjudicados por estos mismos o por alguno de sus aliados.

Esta distribución de lo dado en términos de enfermedad contrasta con lo expuesto por los “modernos” en líneas anteriores en relación con la salud. Para estas personas, por lo general, se nace de manera saludable y la enfermedad -como se pudo apreciar en el caso de la diabetes- es algo que, aparentemente, escapa de sus manos, que evade a la lógica relacional y que se va posesionando de la persona conforme la salud se va, por así decir, “deteriorando” o “desgastando”. Cuando esto sucede existe la posibilidad de cambiar el estatus de la persona enferma, así como de la propia enfermedad, con el consumo de productos farmacéuticos.

⁶⁶ *Chamamet balamil* refiere al momento en que comienza a oscurecer, cuando hace de noche. Cuando el “lado solar”, donde habitan los humanos, comienza a experimentar un proceso parecido al del “mundo otro”, el mundo de los espíritus, de los muertos.

Es claro, en este sentido, que hay una inversión entre lo dado o innato y lo artificial o construido entre lo que mis interlocutores chamulas y “modernos”, como sugiere Wagner (1981): mientras que para los primeros la enfermedad es lo dado, para los segundos, por lo general, es la salud la condición innata.⁶⁷ Hasta este momento, me parece que son evidentes los efectos en términos de la relación con los demás existentes al asumir la salud como una condición dada; no obstante, me parece necesario profundizar cuáles serían los efectos si, en caso contrario, la enfermedad se asumiera como una condición dada. En la siguiente sección abordaré con mayor detalle este aspecto.

⁶⁷ La concepción de la persona misma presenta esta inversión, Como señala Eduardo Viveiros de Castro: “[...] el marcador de la diferencia para los europeos era el alma (¿los indios son hombres o animales?); para los indios, el cuerpo (¿los europeos son humanos o espíritus?). Los europeos no dudaron que los indios fueran cuerpos; los indios, que los europeos tuvieran almas (animales y espíritus también las tienen)” (Viveiros de Castro 1996: 129). Esta misma idea, en términos de Descola (2001, 2012), deja ver que, desde el punto de vista de los “modernos”, existe continuidad entre humanos y animales no-humanos en cuanto a *fisicalidades*, pero discontinuidad en cuanto interioridades; mientras que para los amerindios la continuidad se da en términos de interioridad, la discontinuidad se expresa en términos de *fisicalidades*.

Hostilidad perpetua, transformaciones transitorias⁶⁸

Cierta mañana del 2013 me dirigí a saludar a Xalik, un señor de unos 70 años reconocido por otros tsotsiles por la facilidad con la que se relaciona con la población ladina. Xalik, quien por cuatro ocasiones ocupara el cargo de mayordomo y atendiera, además, otros importantes cargos a lo largo de su vida, llevaba tres días en ayuno. La razón de esto, según Xalik, era que había pedido un favor a Dios o a “El Jefe”, como a él le gusta nombrarle. Nos encontramos en el camino, no fue necesario llegar hasta su casa, después de una breve conversación, en tono sorpresivo señaló que ya iban a dar las doce y, para entonces, debía estar en la iglesia de la cabecera municipal, ubicada a unas cuantas cuadras, para “echar rezo”. No tardaría mucho, me pidió que lo acompañara y así, al salir, podíamos continuar platicando mientras tomábamos un refresco.

⁶⁸ Parte sustancial de este apartado fue publicado en el número 78 de la revista “Trace Procesos Mexicanos y Centroamericanos” como “Hostilidad perpetua, transformaciones transitorias: persona, cuerpo y moralidad entre los tsotsiles de San Juan Chamula, Chiapas” (2020).

Entrada la plática, expresó que últimamente estaba muy ocupado debido a que formaba parte de una organización evangélica, integrada mayoritariamente por tsotsiles de varios municipios. Se trataba de la Coordinadora de Organizaciones para la Defensa de los Indígenas Evangélicos y Campesinos de Chiapas (CODICECH). Él no mostraba preocupación alguna en hablar conmigo sobre el tema, aunque, a decir verdad, pienso que el volumen de la música proveniente de su altavoz hacía que fuera de su tienda difícilmente se apreciara con claridad el tema de conversación. Con exceso de seguridad, me explicaba que “El Jefe” es el jefe y que es lo mismo entre una y otra “religión”. Para aclarar su idea, replicó: “Cuando pides algo... ¿a quién se lo pides? Es a él, al jefe”.

La intención de mi visita era simplemente saludarle, pasar un tiempo con él, pues estaban por cumplirse dos años de la muerte de una de sus esposas. La situación por la cual estaba en ayuno era precisamente para pedirle a Dios y a san Juan que le ayudaran a curarse: la muerte de su esposa lo estaba enfermando. Con profunda tristeza me hizo ver que el único remedio era el *olvido* y solo Dios podía ayudarle a conseguirlo.

Él se encontraba muy desconcertado por el fallecimiento de su esposa; no obstante, manifestaba que lo que más le atormentaba era el por qué no podía “olvidarla” si ya habían transcurrido cerca de dos años. Replicaba que era normal extrañar, pero lo que él estaba viviendo, se trataba, en verdad, de un castigo. Poco después de su pérdida comentó que su participación en el grupo de evangélicos -del cual tenía relación desde hace tiempo- había incrementado. En repetidas ocasiones afirmó que las múltiples actividades dentro del grupo le ayudaban a sentirse mejor, si bien no precisó sobre lo que le había conducido a acercarse a este grupo, era evidente que estaba en búsqueda de sanar su enfermedad o, para ser menos impreciso, conseguir *olvidar*. Parte de las actividades de Xalik en el CODICECH,

seguramente, estaban encaminadas a desdibujar ciertos lazos de sociabilidad que aún mantenía vigentes con su difunta esposa y, de esta manera, crear olvido hacia ella.⁶⁹

La muerte de un familiar, entendida como un proceso de disyunción radical, como apunta Alejandro Fujigaki entre los rarámuri, implica una serie de tecnologías rituales “de transformación y traducción relacional” (Fujigaki 2021: 125), esto es, cuando un familiar muere, necesariamente tiene que haber un proceso que “revierta” todo ese esfuerzo empleado para, mientras estaba con vida, hacerle pariente. “Con la muerte, con el mismo ahínco, pero en un periodo de tiempo menor, debe construirse como un no-pariente” (Fujigaki 2021:125-126). Con toda certeza, para Xalik, querer *olvidar* implica, en el sentido anterior, un proceso de “desfamiliarización” con su difunta esposa.

La enfermedad o “castigo” que sufre Xalik se trata de una anomalía, algo que pocas veces ocurre. No obstante, la enfermedad ocasionada por un tercero, sea humano o no, es algo bastante frecuente. La propia muerte de su esposa, según aseguró Xalik, fue causada por otra persona que de manera intencionada dañó a alguna de sus almas. Así como da cuenta Xalik, otros chamulas y tsotsiles, en general, afirman haber sufrido daños severos generados por la afección de alguna de sus almas o de su “animal compañero”. Esta situación es tan común que es posible afirmar que, prácticamente, no hay muerte que no sea provocada (Favre 1964), lo que pone en duda la “naturalidad” de este proceso y, notoriamente, contrasta con el naturalismo, como ya he señalado en el apartado anterior. ¿Cómo entender la relación entre esta suerte de adhesiones a grupos de evangélicos o cualquier otro grupo con la enfermedad?, ¿será que la adhesión, conversión, transformación casi siempre transitoria sea un medio para lidiar con la atmósfera de hostilidad que caracteriza al mundo?, ¿es esta una suerte de estrategia diplomática que permite establecer

⁶⁹ Entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara, Alejandro Fujigaki señala que “los vivos tienen la obligación de realizar las fiestas mortuorias para crear discontinuidad con su pariente muerto y para crear olvido de él [...] debe crearse olvido por parte de los vivos hacia su pariente (Fujigaki 2019: 371).

alianzas, librarse de enemistades, formular pactos políticos con el fin de alejar a la enfermedad? En este apartado exploro la transformación, tanto moral como corporal, como una forma de lidiar con la hostilidad que caracteriza al mundo desde tiempos primordiales.

Hostilidad y precariedad humana

En muchos relatos indígenas de tradición mesoamericana se da cuenta de la creación y posterior transformación de las humanidades pasadas. Esto es, cada intento de humanidad fue, posteriormente, deshumanizada o animalizada. Una teoría que explica la distribución de los existentes, pero que dista mucho del evolucionismo naturalista. Entre los tsotsiles de Chamula se explica, en síntesis, que Dios no estaba complacido con las primeras humanidades porque no sabían rezar ni perdonar, además de que se comían a sus propios hijos (Gossen 2002). Fue entonces que Dios, con la intención de enmendar su desacierto, envió un diluvio. Todo quedó bajo el agua, salvo las cimas de las montañas Tsonté'vits y Huitepec, donde algunas de aquellas personas encontraron refugio. Cuando la lluvia cesó, Dios bajó a la tierra y notó algunos sobrevivientes. Entonces les preguntó: ¿Cómo han logrado sobrevivir? A lo que respondieron: comiendo frutos. Cada sobreviviente, entonces, fue transformado en mono (*max*) y hay quienes afirman que también en ardillas, *chuchetik*.

Por un lado, lo anterior desvela un estado primordial de hostilidad, de caos, donde, entre otras cosas, los integrantes de aquella humanidad se comían entre sí; además, la propia acción de Dios hacia aquellas personas también lo reafirma. Por el otro, la conversión en *max* o *chuch* sugiere una adecuación o adaptación corporal propia de la moralidad de aquella humanidad. Si bien, los *maxetik* son humanos,

pertenecen a un nivel inferior a los *bats'i vinik*, la última humanidad, la legítima (Montoya 2016).

Max es una palabra empleada para denotar varios aspectos. Primero, es usada para referirse a los monos del género *Ateles*, como Hunn (1977) y Laughlin (2009) han dado cuenta. De manera paralela, también alude a aquellos personajes de carnaval que destacan tanto por sus llamativos atavíos que contrastan el color negro con el rojo (ver Del Rosario y Montoya 2019) como por su comportamiento, en alusión a “los monos de la selva” (Pozas, 1989), esto es, por su carente diplomacia. En adición a esto, la niñez está asociada con lo *max*. Cuando este término es usado para referirse a un niño o niña, generalmente, es para señalar que aún no ha sido bautizada, casi siempre, a menores de tres años (Gossen 1979, 1980). Finalmente, la población ladina, incluidos turistas y *grinkos*, está vinculada con los sobrevivientes a la gran inundación, en gran medida, por la ineptitud para poder cultivar alimentos, por no saber relacionarse con el maíz, el frijol y otros más, así como también por no saber relacionarse con otros-que-humanos⁷⁰ y, de manera general, por no saber trabajar ni prestar servicio.

Aunque lo *max* tiene diferentes connotaciones, todas convergen en ciertos aspectos de moralidad: los monos del género *Ateles* comen frutas silvestres, no saben cultivar, cocinar ni rezar, además, exhiben sus genitales. Los niños, durante los primeros cinco años, no pueden colaborar lo suficiente en las tareas del hogar y en el términos de lo relacional, ya sea entre humanos o con Dios y otros-que-humanos, son bastante limitados. Inclusive, durante esta etapa su condición humana aun no

⁷⁰ Entre los nahuas de Tepetzintla, en la Sierra Norte de Puebla, Alessandro Questa (2018) señala la importancia de relacionarse con otros-que-humanos: ciertas afecciones provocadas por los huracanes Dan (2007) e Ingrid (2013), como deslaves que ocasionaron la muerte de una familia, entre otros asociados al exceso de lluvia, son reconocidas por los masewal como efecto de haber olvidado a los espíritus. Estos “se mostraron vengativos por las ofensas cometidas por la gente” (2018:130).

está definida.⁷¹ En cuanto a los ladinos, según me hizo ver una amistad, sucede algo similar: no saben orar, no tienen respeto, comen alimentos grasosos, no trabajan ni cultivan, además hablan el idioma antiguo: el español (o inglés) y, hasta hace algunas décadas, entre los chamulas era común la idea de que los ladinos se comieran entre sí, como Gossen (1979) ha expresado a través de una anécdota un tanto cómica.⁷²

Si bien es cierto que los *chuchetik* tienen poca semejanza física con los humanos, también es cierto que pueden caminar en dos extremidades y se alimentan, entre otras cosas, a base de maíz. Aunque solamente crudo, nunca como tortilla. Ciertamente, el hábito de escalar y caminar en dos patas es considerada una suerte de vestigio de su pasado cosmogónico. Fue su capacidad de trepar a la cima de las montañas lo que les salvó de perecer en aquella inundación. Por tales características, los monos y las ardillas constituyen una misma familia o grupo taxonómico: “The monkey complex”, como lo ha señalado Hunn (1977) entre los tseltales de Tenejapa.⁷³

Lo *max*, en suma, se trata de una condición inestable que transita entre el dominio humano y el dominio “animal”. Es en virtud de su moralidad que lo *max*, en general, obedece a una lógica poco humanizada o semidomesticada. Bajo este supuesto, por ejemplo, cambios en la vestimenta, en la lengua y/o en la alimentación, asociados al fenómeno migratorio, son referidos bajo la expresión *la kataj skuxlejal* que, como algunos conocidos me lo han hecho entender, además, en español, denota a alguien que *quiere volverse kaxlan*; esto es, implica una transformación moral.

⁷¹ Esta misma idea se comparte con otras poblaciones, por ejemplo, entre los nahuas de la Sierra Negra (Romero 2020).

⁷² Gossen (1989) cuenta que los chamulas solían dirigirse a él y a su esposa para preguntarles si se muerden y se comen las personas en su país. Al negarlo y devolver la pregunta hacia los chamulas, estos le respondieron: “pues no, pero esto hacía la primera gente” (1989:452).

⁷³ Hunn (1977), sin ofrecer explicación alguna, señala que las tres especies de monos (dos monos aulladores o *bats*: *Alouatta palliata* y *A. pigra*; y uno araña, *max*: *Ateles geoffroyi*) que se distribuyen en Chiapas, así como dos especies de ardillas (la ardilla voladora: *Glaucomys Volans* y la ardilla gris: *Sciurus aureogaster*) conforman el grupo taxonómico “The monkey complex”.

En contexto ritual, persiste esta misma idea. Cuando un cargo, como el Paxon -quien figura como Dios-Sol- se viste con el *ts'akiel* o conjunto de vestidos y objetos rituales (ver Martínez 2017) se concibe como un acto de transfiguración, *katasebail*, derivado de *katasajel*, transformación o cambio en la apariencia del cuerpo (Martínez 2017), claro es que esta transformación corporal exige una alimentación especial -comida ritual- y una conducta apropiada; de manera general, los cambios en la apariencia, en el cuerpo, conllevan una transformación moral y viceversa.

Lo *chon* y la vulnerabilidad humana

El estado de hostilidad, como condición inicial, es un posible efecto de la composición de la persona. Para los tsotsiles y otras poblaciones indígenas de tradición mesoamericana, cuando una persona nace, al mismo tiempo, en el bosque, nace un ser con apariencia animal, como varios estudios han dado cuenta (Gossen 1975, 1988; Groark 2017; Guiteras 1988; Köhler 1995; Vogt 1979).⁷⁴ Este compañero o *alter ego* animal comúnmente es referido como *chon*⁷⁵ y reside en un corral en la elevación con mayor altitud de la región: el Tsonte'vits, donde se mantiene protegido por una entidad genéricamente referida como Dueño, Yajval.

De toda la diversidad de animales, los mamíferos de cinco dedos corresponden a la mayoría de los *chonetik* de los humanos, pero también es posible, aunque con menor frecuencia, que se incluya a especies de otros grupos como aves

⁷⁴ Para más detalles sobre otros grupos, ver Romero (2020).

⁷⁵ Además de *chon*, también se usa la palabra *chanuly* y su empleo subraya la cualidad relacional entre lo humano y su animal, ya que la existencia de uno solo es posible por la del otro. La palabra *vayijel* o *uayjel* también hace referencia al *alter* animal, pero su uso está asociado con los *ak' chamel*, aquellas personas con capacidad para echar mal a otros.

e, inclusive, a otros seres como fenómenos meteorológicos. El estatus social de un humano está en relación con su tipo de *chon*; así, los grandes carnívoros ocupan el lugar de mayor prestigio: los jaguares, por ejemplo, son considerados *bankilal chonetik* (grande, mayor); los coyotes, *olol chonetik* (mediano); y los conejos, *bikit chonetik* (pequeños).⁷⁶

Durante el sueño, los humanos suelen percibir el mundo como lo hicieran sus *chonetik*, inclusive, se asegura que algunas personas con un *chon tigre* o coyote, sin darse cuenta, han llegado a atacar y/o matar al *chon* de otra persona y sólo a través de la intervención de un especialista, un *j-ilol*, toman consciencia de su ataque. Por lo general, la identidad del *chon* se mantiene en lo privado, con ello no solo se reduce el riesgo de ser afectado por algún enemigo potencial, sino de no ser reconocido en caso de haber perjudicado a alguien. Como está ampliamente documentado en otras regiones de tradición mesoamericana, el humano y su *alter* animal comparten alguna entidad anímica, por tanto, lo que le suceda a una parte, repercutirá sobre la otra. De manera que siempre que alguien caza o mata por accidente a un animal en el bosque, tendrá la sospecha de si en realidad habrá perjudicó a un humano.⁷⁷

De la misma manera, el *chon* se ve afectado por la contraparte humana. Un conocido al que su esposa había dado a luz la noche anterior de mi visita, me hizo ver que, aunque la situación de su esposa no era delicada, su recuperación dependía de su *chon*, dado que éste había perdido fortaleza (*yípal*) a consecuencia del parto. Para fomentar la recuperación de su *chon*, entonces ella debía alimentarse durante tres días consecutivos a base de carne roja.

Ciertamente, los humanos comparten algunas cualidades con su *chon*, ya sea algún tipo de conducta, temperamento o su apariencia misma. Otro interlocutor,

⁷⁶ Gossen (1975, 1988) señala que la gente rica tiene un jaguar o coyote *chanul*; mientras que los pobres tienen conejos o ardillas.

⁷⁷ En otros grupos, como los otomíes, se piensa que uno mismo puede matar, de manera accidental, a su propio animal compañero mientras caza y así producir la propia muerte (Galinié 2004: 209).

reconocido tanto por ladinos y chamulas por su capacidad para establecer alianzas con la población ladina y de manejarse de acuerdo con sus propios intereses al interior de Chamula, sin que él lo sepa, lleva el sobrenombre de “zorro”, porque quienes lo conocen aseguran que ese es su *chon*. Sólo aquellas personas que pueden transitar entre el dominio humano y lo *ch’ul* a voluntad tienen la habilidad de controlar a su *chon*; el resto, en cambio, es consciente de la existencia de éste y hace todo lo posible para evitar que sea liberado del corral del Dueño, donde se mantiene a salvo de los peligros de la noche, de los dominios del bosque.

De manera general, la incertidumbre sobre la identidad del *chon* forma parte de esa atmósfera de hostilidad que caracteriza al mundo. Si bien lo *chon* es un aspecto que puede otorgar ventaja o desventaja entre mismos humanos, de manera general, sitúa a la humanidad en una posición inferior con respecto a otros seres: Dios y Pukuj, por ejemplo.

La supremacía de otros seres: Dios y Pukuj

Contar con “animales compañeros” no es una cualidad exclusiva de los humanos, sino de los sujetos que habitan el mundo. Así, aves rapaces diurnas y nocturnas, *tigres* (felinos silvestres con piel moteada),⁷⁸ cérvidos, vacas y reptiles, generalmente, están asociados con Dios y Pukuj. Las aves rapaces diurnas, los cérvidos, *tigres* y vacas siempre están vinculados con Dios; las rapaces nocturnas y los reptiles, al Pukuj.

Cualquiera de las partes corporales de los *chonetik* de Dios es utilizada como medio de protección. Por ello, es común apreciar siluetas de venados (*te’etikal chij*) dibujadas en las fachadas de las viviendas o cráneos con astas exhibidos en alguna

⁷⁸ Aunque préstamo del español, *tigre* es la palabra utilizada para referirse al jaguar. Pero su uso se ha extendido a cualquier felino silvestre con piel moteada.

parte de la vivienda (Figura 13). No falta quien muestre una pata de ave rapaz diurna al interior de su vehículo, como se puede apreciar usualmente al interior de los transportes colectivos o taxis, o al ejemplar entero en el patio central de su casa. En partes o en su totalidad, estos seres (animales) siempre aluden al Yajvalel Vinajel, al Dueño del Cielo.⁷⁹

Por el contrario, nadie exhibe a un tecolote y, menos, a un reptil. Quien lo haga será señalado como brujo (*j'ak' chamel*, el que echa el mal), vinculado de manera directa con el Pukuj. Inclusive, si de camino a casa, en la milpa, en la propia vivienda o cualquier sitio ligado al ámbito solar, alguien se llegara a cruzar con algún *chon* de este tipo, deberá exterminarlo, de lo contrario es de esperarse una afección negativa. Para muchos conocidos, hallar a alguno de estos seres sobre los caminos o veredas es encontrarse con el Pukuj mismo y, generalmente, estos encuentros no son considerados producto de la casualidad, sino que son atribuidos a la acción intencional de un tercero, generalmente, otro humano.

⁷⁹ Pitt-Rivers (2017) menciona que las aves con la capacidad de volar más alto están relacionadas con la “fuerza espiritual”, porque desde las alturas, “ven el mundo tal y como es”. En este sentido, señala que, en San Andrés Larraínzar, los cargos políticos y religiosos más importantes están relacionados con este tipo de aves. En Chamula, por el contrario, parecen estar restringidas a Dios y al Pukuj.



Figura 13. Motivos de venado al interior de vivienda. David Montoya 2015

En un estudio para conocer la explicación que los chamulas atribuyen a la muerte por ingesta de hongos silvestres, Del Rosario (2016) señala que, durante el sueño, la afección se manifiesta cuando el afectado ingiere una o varias serpientes, a veces en correspondencia con el número de hongos ingeridos, pero es hasta que el Pukuj, como serpiente, devora a un pollo, cuando el afectado muere. Posiblemente la acción realizada por el *chon* del Pukuj, la serpiente, hacia la persona “envenenada” haya sido ejercida directamente sobre una de las almas imprescindibles para la existencia humana: el ave del corazón (ver Guiteras 1988; Pitarch 1996). Esto, desde la teoría tsotsil, explica el proceso de envenenamiento que, como puede apreciarse, actúa en más de un dominio (solar y *ch’ul*) e involucra múltiples agentes.

Por otra parte, uno de los *chonetik* característicos del Dueño del Cielo, Yajvalel Vinajel, es el *tigre* y, como ha sido ampliamente documentado, está fuertemente asociado al poder.⁸⁰ Durante el carnaval, la piel de tigre es utilizada en la

⁸⁰ Olivier (2010, 2015) documenta ampliamente el vínculo de poder entre los grandes felinos con aquellos quienes se visten con sus pieles.

danza del *chilon*⁸¹ para fortalecer las relaciones sociales entre Dios, otros no humanos y los miembros de la comunidad (Figura 14). Según un relato proveniente de Chenalhó, la piel de tigre ayuda a resolver conflictos en la Tierra (ver Arias 1990: 28-36), ya que ¡Totik Riox, después de matar a la mayoría de los *tigres* que en la antigüedad amenazaran a la humanidad, se cubrió la espalda con sus pieles y con ellas viajó por el mundo entero para resolver los problemas que, en aquel entonces, la humanidad enfrentaba. Bricker (1973: 110) afirma que: “la piel de jaguar es la representación del jaguar de Dios [...]. Cuando un hombre usa la piel, se hace pasar por el jaguar que trató de defender a Cristo”. Es posible pensar que la presencia de la piel, durante el carnaval, sea la presencia misma de Dios. Después de todo, la mayor parte del año la piel permanece resguardada -junto a otros elementos que constituyen a Dios- al interior de unas cajas, que en conjunto, son identificadas como una unidad: el Yajvalel Vinajel; el contenido de éstas sólo es desplegado o exhibido en contextos muy especiales: Semana Santa, Carnaval, Fiesta de San Juan y San Mateo (las Grandes Fiestas); esto es, cuando la presencia de Dios se vuelve indispensable (Figura 15).

El vínculo *tigre*-Dios es claro en muchos contextos: durante la danza del *chilon*, por ejemplo, al colocarse la piel sobre la espalda se forja un estrecho vínculo con Dios, a tal punto que el poder “contenido” en la “piel” es transmitido o extendido a todo aquel que se cubrió con ella.⁸² Por ello, los chamulas son muy selectivos con quienes participan en esta danza. Si bien integran a todos los chamulas presentes,

⁸¹ *Chilon* proviene de la palabra *chilchon*, que significa cascabelear, en alusión al sonido que emiten los cascabeles atados a la piel de *tigre*.

⁸² Entre los tsotsiles de Chenalhó, Martínez (2017) ha documentado que los vestidos utilizados para la celebración del carnaval, denominados *ts'akiel*, tienen un tratamiento especial, pues “tienen alma”, una suerte de agencia propia de los ancestros de aquel municipio. La piel de tigre y otros elementos relativos a Cristo-Sol reciben un tratamiento semejante al descrito por Martínez y, por lo que he podido documentar, la agencia de Cristo-Sol puede ser transmitida a quienes participan en el cuidado de estos elementos, por ejemplo, el cargo Nichim y sus asistentes.

excluyen a la mayoría de los ladinos, salvo a aquellos vinculados al poder político, como el gobernador del Estado o a su representante (ver quinto apartado).

En contraparte, cualquier otro visitante es incorporado a una danza semejante, pero donde participan los *kolemal maxetik*, monos libres o *lokos*, aquellos que carecen de Dueño y que figuran como sobrevivientes de la primera humanidad. Los elementos que ellos utilizan son la cerveza, el *pox* y la piel de *tigre* (*snukulil bolom*), pero esta última sólo es piel y no es referida como Yajvalel Vinajel, Dueño del Cielo; esto es, en términos sustanciales son semejantes, mas diametralmente diferentes en términos relacionales. Si bien es claro que cada danza, en paralelo, obedece a dos moralidades diferentes: la primera referente a la condición de humanidad de los *bats'i vinik*; la segunda, a la de los *kolemal maxetik*, a la que también pertenecen los ladinos; ambas, como profundizaré en la sección quinta, son formas para observar, detectar y relacionarse con esas otras entidades que también existen en el mundo (Questa 2020).

La mayoría de los *chonetik* de Dios son, a la vez que protectores, peligrosos si no se les trata con cuidado; de esta forma, siempre será conveniente tenerlos “contentos”, para que funcionen como aliados, como protectores. El *tigre*, un ser poderoso, es considerado sumamente peligroso. En algunos municipios de Los Altos está asociado con una enfermedad letal que se manifiesta en el cuerpo de la víctima por medio de manchas rojas y negras, como lo ha documentado Pitarch (2013) entre los tseltales de Cancún, lo que sugiere la posibilidad de que esta enfermedad haya sido la que antiguamente amenazara a la humanidad, como indica el relato de Chenalhó.



Figura 14. *Kaxetik*, Yajvalel Vinajel. David Montoya 2018



Figura 15. *Kolemal max* con piel de tigre. David Montoya 2013

Las ovejas de san Juan: vestiduras de poder

Así como Dios, Pukuj y los humanos tienen a sus *chonetik*, los santos no son la excepción. En una parte de la historia chamula sobre la fundación de su territorio, se narra que san Juan, san Pedro y san Andrés iban en busca de un lugar dónde vivir; cuando pasaron por lo que actualmente se conoce como Chenalhó, san Pedro se quedó a vivir allí, por eso ahora se llama San Pedro Chenalhó, en alusión a su santo patrono. San Andrés y san Juan reanudaron su camino y al pasar por lo que hoy es Larraínzar; san Andrés, allí se quedó. San Juan continuó hasta que llegó a la cima del cerro más alto de la región: el Tsonte'vits, pero como ese lugar no fue agradable para sus ovejas (*chijetik*), entonces descendió a lo que actualmente es la cabecera municipal de Chamula que, para entonces, contaba con abundantes pastizales y agua para las *chijetik*. Era tal la disponibilidad de agua que un gran lago cubría la mayor parte de la planicie; san Juan, entonces, se dio a la tarea de desecarlo y volverlo un lugar habitable. La desaparición del lago, según se afirma, está relacionado con la palabra Chamula, pues deriva de *chamo'* (*chamel*, muerte; *vo'*, agua), “muerte del agua” o donde el agua murió. Una vez acondicionado de manera óptima para las ovejas, san Juan las dejó en aquel lugar y regresó al Tsonte'vits, su actual morada.

En esta síntesis de la fundación de Chamula, no es claro si las ovejas⁸³ son *chonetik* de san Juan; pero no sería extraño pensar de manera afirmativa, pues, por una parte, al interior de la iglesia de Chamula, la figura de san Juan está en compañía de ovejas. En una narración de la historia cancuquera (de las poblaciones tseltales de San Juan Cancúc) difundida por Pitarch (2013b), se da cuenta que san Juan Evangelista tiene todos los “naguales” del mundo, uno de los más importantes es una

⁸³ Las ovejas que refiero en este texto son las denominadas “borrego criollo de Chiapas”. Llevan este nombre porque en la actualidad, las tierras altas de Chiapas son el único lugar donde, gracias al manejo que recibieron, aún se puede encontrar (ver Gómez López y Perezgrovas Garza 1990).

mula en la que siempre va montado, es su “nagual” porque “san Juan tiene que viajar por todo el mundo” (2013b: 106).⁸⁴

Está ampliamente documentado que las *chijetik* son muy apreciadas por las poblaciones tsotsiles, específicamente por las chamulas. En general, todas las familias cuentan con un rebaño, el cual, en promedio, se integra de unas diez ovejas (ver Alemán Santillán *et al.* 2001; Gómez López y Perezgrovas Garza 1990). Las relaciones que las mujeres, principalmente, tejen con las ovejas, no sólo consisten en llevarlas a pastar y cuidar de su lana; alimentarlas y aprovecharlas, según la lógica naturalista de manejo y aprovechamiento de los recursos naturales. Cada integrante del rebaño tiene un nombre propio o, al menos, un apodo que las distingue del resto y que, generalmente, obedece a su comportamiento o a su apariencia física; cuando llegan a adquirir una enfermedad grave, que no puede ser tratada a base de remedios caseros, entonces sus dueños acuden a la iglesia y, como si se tratara de un humano, se le pide a san Sebastián o a san Juan para propiciar su recuperación.

Periódicamente se les ofrece sal, un elemento que es sumamente importante en términos del estatus de persona, e, inclusive, cuando una oveja presenta anomalías en los patrones de conducta, es decir, que no se comportan como parte del rebaño, ya sea que no “quiere” ingresar al corral o no “quiere” salir de éste, se aleja del rebaño o se pone agresiva, se le diagnostica como una oveja enferma de *lokura*, ya que no hay reciprocidad en la relación y no acepta la figura de dueño, como sucede con los *kolemáx* o *máx lokos* descritos en la quinta sección. Es casi una generalidad que la carne de las ovejas no sea aprovechada y, por el contrario, la lana es sumamente valorada, pues a partir de ésta se elaboran las principales vestimentas que distinguen a las poblaciones chamulas de otras tsotsiles de la región.⁸⁵

⁸⁴ Aquí el uso de la palabra nagual alude al animal compañero.

⁸⁵ Entre las prendas, se encuentran: *tsek*, falda o enagua elaborada a partir de la lana del *chij*, *chuj*: poncho negro de lana con mangas, utilizado de manera cotidiana por los chamulas; *jerkail*: poncho blanco de lana sin mangas, utilizado en situaciones especiales por cualquier chamula.

En la vestimenta se exhibe, tanto como sea posible, el vello o lana de las ovejas. Una expresión referida por un conocido, sintetiza esta afirmación: *Mientras más largo sea [el pelo], más chingón*. ¿Qué es exactamente lo que mi conocido me quería transmitir? Puedo inferir, de primera mano, que lo *chingón* no sólo exige el cuidado de más ovejas o, en su defecto, disponer de dinero suficiente para comprar abundante lana o incluso la vestimenta ya hecha,⁸⁶ sino del pleno dominio de la técnica para reproducir una textura lo más fiel posible al pelaje de la oveja (Figura 16). Portar una vestimenta con el vello largo y brillante es indispensable para aquellos que disponen de un nivel jerárquico elevado. Exhibir una superficie corporal con estas cualidades no debe parecer extraño ya que hay correspondencia entre el poder y el vello, una idea compartida con otros pueblos (ver Aguirre Mendoza 2020; Baudez 2012; López Austin 2012; Romero 2019),⁸⁷ pero que ha sido poco explorada en esta región.

Tsatsal es la palabra tsotsil empleada para referir al poder; así, al decir *tsatsal k'op*, denota a alguien que tiene “buena” retórica; es decir, que sus palabras generan el efecto de convencer. Palabra poderosa, literalmente. *Tsatsal kuxlejäl*, por su parte, se emplea para denotar el modo de vida de una persona con mucho prestigio: aquella que no sólo tiene gran capacidad de retórica, sino que además posee una apariencia física que implica respeto; a la que no le falta el dinero y, de manera paralela, la que está bien relacionada tanto con los miembros de su comunidad, del afuera y con

⁸⁶ El precio de un *jerkail* con abundante lana puede oscilar entre los ocho mil y 15 mil pesos. El costo monetario de la lana requerida para elaborar una de estas prendas oscila entre los cuatro mil y seis mil pesos.

⁸⁷ Imelda Aguirre Mendoza (2020) aborda la teoría de fuerza entre los teneek de San Luis Potosí, donde el cabello y el poder están imbricados. Claude F. Baudez (2012) aborda la relación entre *tonalli* y cabello entre los mexicas. Alfredo López Austin (2012) señala que ciertos fluidos como la sangre y la saliva y algunas partes del cuerpo como el cabello y las uñas, conservan sustancias anímicas, aún separadas del cuerpo. Laura Romero (2019) señala que, entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla, el cabello, entre otras partes del cuerpo, están relacionadas con “las facultades que el *tonal* provee al individuo” (2019: 144-145).

personas no humanas, entre otras razones, con fines de protección.⁸⁸ Dios, así como los santos, en distintas plegarias, son referidos como *tsatsal vinik*, *tsatsal kaxlan*; hombre poderoso, ladino poderoso. En términos generales, ser poderoso es análogo a ser *chingón*.

Tsatsal, poder, ha adquirido cierta asociación con la palabra *tsots*,⁸⁹ pelo, cabello, lana (ver Laughlin 2009: 343); por tanto, no sólo es sugerente la implicación actual del gentilicio *tsotsil*, sino el esfuerzo por exhibir el vello en sus vestimentas. Los ovinos, aunque domésticos e inofensivos, son *chingones* al ser parte misma de san Juan; por ello, es posible que “vestirse de ovejas” sea una manera análoga de decir “soy hijo de san Juan”, como antiguamente se respondía cuando un ladino preguntaba por su lugar de procedencia. La ropa o vestidura confeccionada a base de este *chon* es un aspecto importante de la *fisicalidad* chamula, relacionada con el *swinkilel* de los tseltales (Pitarch 2013d),⁹⁰ lo que desvela una clara distinción de los demás tsotsiles basada en la asociación con *muk’ulil* san Juan, el gran san Juan. Vestirse a base del *chon* de san Juan implica una moralidad propia de un hijo de san Juan.

⁸⁸ Aunque *kuxlejal* suele traducirse como vida, específicamente refiere a un estado de no alteración por consumo de bebidas embriagantes o cualquier otra sustancia que propicie actuar como en el dominio Otro.

⁸⁹ La palabra *tsots*, la lana, el pelaje, el pelo, no debe confundirse con *sots’*, el murciélago y, menos aún, con *sot*, la sonaja o la matraca de los cargos. *Sots’leb* era, antiguamente, la palabra utilizada por no-indígenas para referirse a toda persona oriunda de Zinacantán (Laughlin 2009). Mikel Ruíz señala, en este sentido, que lo murciélago, entre los chamulas (y seguramente con la mayoría de las poblaciones indígenas de Los Altos), “alude a una imagen no vigente en nuestro imaginario [...] carece de significado” y quizá fue sustituida por el *bats’il* (Ruiz 2019).

⁹⁰ Aunque este tipo de cuerpo, *cuerpo-presencia*, literalmente es definido por Pitarch como: “la figura, la forma corporal, el semblante, la forma de hablar, la manera de caminar,” (Pitarch 2013d: 42); es la ropa un atributo importante de este cuerpo. Vestir de *chij*, en este sentido, puede ser una manera de presentarse, de mostrarse interétnicamente entre los demás pueblos de Los Altos, una suerte de homogeneizar sus cuerpos ante la otredad.



Figura 16. *Chijy* vestimentas. David Montoya 2018

Transformaciones transitorias, operaciones cosmopolíticas

Como he dado cuenta líneas atrás, la persona humana es una unidad conformada por una multiplicidad de seres desplegados en dos dominios claramente identificables: uno donde habita la “parte humana”, predominan los animales domesticados y se rige, principalmente, por el Sol. En el dominio Otro predominan los animales silvestres y habitan los “espíritus”; es, para fines prácticos, antagónico al primero. El interior de las montañas, los bosques y la “tierra caliente” son un buen referente. Pertenecer a uno y otro dominio presenta serias desventajas, puesto que las amenazas se multiplican. Aunque, por otra parte, esa misma multiplicidad puede dotar de cierta ventaja al permitir desarrollar estrategias para lidiar con la hostilidad del mundo.

Vivir en estado de alerta o bajo la sospecha de ser atacado, inclusive, por un pariente consanguíneo, no implica que toda persona sea considerada un enemigo en potencia. Más bien, se actúa con reserva. Cuando un *chon* es afectado, los primeros sospechosos son aquellos parientes con quienes se lleva una relación conflictiva o indiferente, inclusive esta última puede ser más peligrosa que la primera. El *tenel*, por ejemplo, es una manera de debilitar al *chon* de un menor. Alguien con *tenel* se vuelve una persona “tirada” u olvidada; se trata de alguien que no recibe atención adecuada por parte de alguno o varios de los parientes adultos. Jaime Page (2010) da cuenta de una enfermedad similar entre los tseltales de Oxchuc a la que identifica como “desprecio”, aunque no menciona cuáles son los efectos en la persona ni qué parte es precisamente la que resulta afectada.⁹¹

⁹¹ Page (2010) señala que la envidia se trata de un entidad que afecta predominantemente a niños y niñas, en especial a estas últimas, debido a que entre las familias casi siempre hay preferencia por los niños. Los progenitores, en este sentido, son los que comúnmente generan esta enfermedad.

En general, es tal la atmósfera de hostilidad y vulnerabilidad que, como ya señalaba Henri Favre, “la mayoría de las muertes, para los chamulas, son consideradas homicidios” (1964: 307). Esta lógica relacional recuerda lo descrito en las narrativas acerca de la creación de las humanidades pasadas, donde comerse entre sí era una práctica común. Si el estado de hostilidad, de caos, es una condición dada, una propiedad cosmológica (Mikkelsen 2016); entonces, lidiar con esta condición requiere de una serie de actos diplomáticos entre humanos y humanos con Dios y otros-que-humanos. Ante un mundo donde el peligro constantemente se encuentra al acecho, es necesario establecer alianzas con aquellos que se sabe son poderosos y, por tanto, volverse poderoso. Lo prioritario no es tanto adquirir una posición privilegiada para ver a los otros como seres de nivel inferior, la principal preocupación es mitigar el peligro, evitar las afecciones negativas y no necesariamente buscar someter a otros.

Bajo esta lógica, por ejemplo, opera el compadrazgo:⁹² emparentarse con humanos, ladinos incluidos, y no-humanos de prestigio.⁹³ Tantos más compadres, más alianzas. Un corazón noble y fuerte está mediado por el número de alianzas por

⁹² Una relación de compadrazgo se da por diversos motivos, ya sea porque algún niño concluirá la primaria, la secundaria, el bachillerato o alguna licenciatura, así como por bautizo. Cuando es por motivos de conclusión de algún ciclo escolar, el padre de la joven graduada, buscará profundizar su relación con otro hombre -de preferencia que no sea soltero, pues eso le restaría prestigio- y que pueda contribuir con algún bien para realizar la celebración, ya sea pagar el grupo musical, el sonido, las bebidas, alimentos, la vestimenta o, deseablemente, la totalidad de los insumos así como algún presente que, en la medida de sus posibilidades, sea equiparable tanto a su estatus social como al esfuerzo requerido por su ahijado para concluir el ciclo escolar. En estos casos, la relación no será tan profunda porque las responsabilidades del padrino-compadre se limitarán a la celebración. En el caso del bautizo, las relaciones son profundas porque la presencia del compadre-padrino, generalmente, será necesaria hasta que el ahijado forme su propia familia.

⁹³ La programación de un bautizo está en función de la celebración a un santo. Así, entre el 20 y 25 de junio, son los días con más bautizos realizados, en alusión a san Juan Bautista, el santo patrono. En las plegarias, el padre del bautizado pide al santo -san Juan, por ejemplo- para que el niño llegue a ser un hombre, que sea cabeza de su propia familia. A cambio, padre e hijo se comprometen a ofrecerle “regalos” (*moton, ve'eb*) mientras sigan con vida. Ese santo, entonces, ocupa un lugar privilegiado en altar doméstico.

compadrazgo, como lo ha sugerido un conocido que, al menos para el año 2016, contaba con 38 compadres. Su meta era oscilar por los 50, pues, según me dio a entender, con esa cantidad de “alianzas” sería suficiente para darse a conocer como “buena persona”, pues tendría muchos amigos. Cuantos más conocidos, más personas lo identificarían y, con ello, la red de compadres incrementaría. Este reconocimiento por los integrantes de su comunidad es transferible a los miembros de su red, en lo que parece ser un juego de superposición de identidades y que, a la vez, constituye una red de poder en sí misma. La alianza con el no-humano, en cambio, es más reservada, no se exhibe, pues se sospecha que otro humano pueda interceder con fines perjudiciales, por ejemplo, con el “santo aliado” durante el bautizo.

El número de aliados es finito y depende de la capacidad de cada persona para socializar, puesto que la eficacia de las alianzas no depende exclusivamente de la cantidad, sino de que las relaciones puedan mantenerse. Es probable que, por ello, mi conocido se hubiera propuesto un límite flexible que rondaba por los 50 compadres, además de sus familias, puesto que al no poder atender a toda su red conseguiría exactamente lo opuesto: incrementar su vulnerabilidad. En teoría, conformar y mantener una alianza es un método eficaz para prevenir una afección perjudicial. Los esfuerzos, sin embargo, nunca son suficientes, pues existe el riesgo de conmutación entre aliado y enemigo.

Pitarch, inspirado en Viveiros de Castro (2002), ha sugerido que entre los tseltales las constantes conversiones religiosas no se producen “por razones de carácter doctrinario”, “el atractivo reside en lo que cada iglesia ofrece para vivir con salud y prosperidad, evitando el mal y la enfermedad, mediante una modificación parcial de los procedimientos de fabricación y mantenimiento del cuerpo” (2013d: 167). Me parece que sería acertado pensar bajo esta perspectiva las conversiones en Chamula, pues durante más de 30 años (a partir de 1965, aproximadamente) este municipio ocupó los primeros lugares de persecución y expulsiones de población

evangélica al interior de su territorio, pero después de que los grupos de evangélicos se volvieran uno de los sectores más importantes en la entidad chiapaneca (ver Uribe y Martínez 2012),⁹⁴ la “intolerancia religiosa” dentro de Chamula se diluyó, a tal punto que, en la actualidad, no sólo hay templos evangélicos al interior del municipio, sino que ahora las mayordomías y otros cargos pueden ser cubiertos por chamulas evangélicos.

En mi último cargo, estamos hablando de 2000 a 2001, no me quiso ya terminar su cargo un *mastro* de arpa. Hay un cuate, salió expulsado, pero era muy bueno para las arpas y acordeón y guitarras. Me dijo un mi hermano: “Mi hermano, no sé qué voy a hacer, no sé dónde voy a... Tengo un cuate, dice, vamos allá por Alcanfor [colonia al norte de San Cristóbal], ahí está uno, pero a ver si acepta. Fuimos a hablar y dice: mira, mayordomo. Ahí está mi arpa, mi guitarra. Yo toco por San Felipe en las fiestas. Ahí voy a hacer fiesta. Soy muy amado en esos rumbos. Echa mano, ya, pues, le dijo. Lo aceptó, porque dice: ya me lo soñé. Acepto. Pero no exijan de echar trago, pues.[...] Hasta ahorita que ya está aquí. Sale otro mayordomo y ahí está con el otro, sale el otro y ahí está el cabrón. Desde el 2000-2001 que yo fui mayordomo hasta la fecha. Diecisiete años. Ese fue mi último cargo y él fue el *mastro* que me acompañó. Velo, no pasa nada. (San Juan Chamula 2018).

En general, en la llamada intolerancia religiosa intervienen otros factores, de corte político y económico que operan a distintas escalas y que contribuyen a la complejidad de este fenómeno, como lo documentan Uribe y Martínez (2012), pero también es cierto que al tratar de indagar sobre la lógica que opera en muchas de las conversiones, exclusivamente, desde un enfoque Histórico-social, se simplifica demasiado, sobre todo porque se tiende a desechar todo aquello que no corresponde con la lógica que opera en “la realidad”, que no es “verdadero”. ¿Es posible entender la conversión de Manuel san Juan bajo un enfoque meramente “verdadero”?, ¿en

⁹⁴ El éxito de los evangélicos llegó a tal punto que, a principios del siglo XXI, quedó electo gobernador del estado de Chiapas Pablo Salazar Mendiguchía (periodo 2000-2006), un reconocido personaje evangélico.

dónde quedarían todos esos actores otros-que-humanos que explícitamente intervienen para que esta conversión se lleve a cabo?

Para atender estos cuestionamiento es conveniente señalar que una de las conversiones que más llama la atención, como mencioné en el primer apartado, es el caso de Manuel San Juan, a quien se le adjudica la expulsión de más de un millar de familias evangélicas de Chamula. Sus acciones en favor de la tradición hicieron que tanto tradicionales como evangélicos le reconocieran como todo un profesional para golpear y expulsar a los conversos. Como él mismo afirma en una entrevista para un periódico de cobertura nacional: “Mil 200 personas sacamos aquella vez, cuando yo empezaba a cargar santos y a participar en las fiestas del costumbre... Cuando yo gritaba: ¡vamos a sacar a los evangélicos!, la gente respondía: ¡sí, vamos!, y les pegábamos y los corríamos”.⁹⁵

La vida de Manuel, sin embargo, dio un giro radical cuando un líder protestante, a quien había expulsado de Chamula, se le manifestó en un sueño y le avisó que debía “cambiarse de ropa”. Al cabo de un año, Manuel se volvió protestante y, en la actualidad, junto a su casa construye un templo evangélico. Hoy, la figura de Manuel San Juan es un medio bastante recurrido por grupos evangélicos para inspirar a otros tsotsiles. Así como Manuel, miles de tsotsiles se suman a las conversiones, aunque, generalmente, de manera parcial o transitoria. Que se autodefinan como tradicionales, luego como evangélicos y de nuevo tradicionales o de una y otra forma de manera simultánea desvela que la multiplicidad es también una cualidad de la moralidad. “Cambiar de ropa”, como se le pidió a Manuel durante su sueño, de fondo tiene una lógica análoga a cuando el Paxon se pone el *ts’akiel* durante el carnaval: se trata de una transformación (*kasaje*) transitoria. Las conversiones son

⁹⁵ Ver la nota completa de Henríquez (2008).

cambios o transformaciones morales que se realizan de manera continua según el contexto.⁹⁶

Manuel san Juan es reconocido por muchos tsotsiles como una persona verdaderamente poderosa. En un primer momento se podría pensar que el poder de Manuel refiere a la capacidad que tuvo para perseguir, amedrentar y expulsar a miles de familias de conversos, en concreto, a su manera de infundir miedo; aunque también es posible pensarlo en términos monetarios, pues no cualquier persona cuenta con los recursos suficientes para construir un templo en el patio de su casa. Al indagar con algunos conocidos en común sobre el poder de Manuel, tres para ser preciso, refirieron que es *chingón* porque supo estar con los “meros chingones”: con los tradicionales, primero; con los evangélicos, después. Además de que es aclamado por mucha gente. ¿Será, entonces, que Manuel San Juan sea considerado *tsatsal* precisamente por su capacidad de transformación, por su carácter, diré, diplomático?

Indudablemente hace falta profundizar en este tema para atender este cuestionamiento. Lo que es muy claro, sin embargo, es que las transformaciones de manera parcial o transitoria son un recurso bastante utilizado en el que no parece existir una preocupación por cubrir o guardar, sino todo lo contrario. Es una operación ampliamente difundida. De hecho, son tan reconocidas que muchas organizaciones han desarrollado estrategias para lidiar con esa cualidad.

En una visita realizada, en junio de 2017, a la comunidad musulmana de Imam Malik en San Cristóbal de Las Casas, uno de sus fundadores, de origen español, señaló que el interés de la organización no se concentra tanto en las poblaciones indígenas, aun cuando la mayoría de sus integrantes sean tsotsiles expulsados de Chamula. Argumentó que aunque esas personas tienen mayor apertura al cambio, en comparación con los ladinos, y son compatibles, por tanto, con el modo de vida que implica ser musulmán, esa misma “libertad” o “apertura”, como él señaló,

⁹⁶ Johannes Neurath da cuenta que entre los wixaritari hay una actualización constante entre ser ancestro, vecino e indígena, según la situación (2008, 2011).

imposibilita su permanencia en el Islam o a cualquier otra organización. Por tal motivo, el verdadero interés de los fundadores está canalizado hacia las nuevas generaciones, aquellos que nacen musulmanes; esto es, su verdadero proyecto no está dirigido a la población indígena adulta de Los Altos de Chiapas, en su mayoría chamulas, sino a sus descendientes: “A los que nacen siendo musulmanes”, como él mismo sentenció, en compañía de una soberbia sonrisa.⁹⁷

Aunque es claro que se requiere de un estudio más profundo para abordar un tema tan complejo, sobre todo bajo enfoques novedosos donde la unidad de análisis trascienda a la sociedad humana y, por tanto, se integren a otros-que-humanos en un mismo nivel de importancia, es posible apreciar, de manera general, que la adhesión a otras iglesias tiene que ver con su capacidad de transformación moral-corporal para, entre otras cosas, lidiar con la hostilidad que caracteriza al mundo. Se trata de una operación cosmopolítica en la que, a partir de comunicación, intercambios, transformaciones y una serie de operaciones diplomáticas, se espera mantener a la distancia a la enfermedad.

Apuntes sobre la enfermedad

Como he señalado a lo largo de esta sección, la humanidad representa cierta desventaja en comparación con otros seres. Su propia conformación, basada en una multiplicidad de almas integradas en una unidad, le otorga inestabilidad y susceptibilidad. La Tierra misma así como los colectivos que la habitan, en este sentido, representan un peligro, conforman una atmósfera hostil en donde abundan las enemistades. Durante la celebración de un bautizo, por ejemplo, la diplomacia

⁹⁷ Ver Morquecho (2004) para más detalles sobre las comunidades islámicas presentes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

del especialista ritual evidencia algunas cualidades dadas que hacen que un humano sea desagradable para otros-que-humanos, además de varios puntos vulnerables:

Yu'me cha ts'ikbon ti yunin tuile,
 Yu'me cha ts'ikbon ti yunin
 xinale,
 ti yunin k'a'epale, Kajval;
 yu'un xa me lek, Kajval;
 slajeb xa me, Kajval;
 li'k xa me cha petbon li bik'it;
 li' xa me ta avo'k tana li'e
 Ta jkan li pertonale, ch'ul tot,
 ch'ul paxonil,
 ch'ul balamil,
 ch'ul licencia,
 ch'ul tot;
 sibtas bikon li chopole,
 sibtas bikon li pukuje
 ch'ambon la ve'eb⁹⁸ une,
 ch'ambon la vuch'ob⁹⁹ une tote
 kajval;
 ta yepal tana, tote kajval,
 te ta yik'ubal yoke
 po'bo sk'ob kajval,
 ta a vitsile, kajval;
 ti a motone, tot
 Ma'uk me ilbajinbel sbek'tal¹⁰⁰ ti
 ch'ul Jesus,
 mume yepel,
 yu'un me volume ta svayeale, tot,
 mu me sibtas ba li sch'ulel, kajval

Vas a aguantar su peste,
 le vas a aguantar su rancio aroma,
 su pequeño abono, Señor;
 ya está bien, Señor;
 es lo último, Señor;
 empieza a abrazar al pequeño;
 aquí está ante tus pies ahora.

Te pido perdón, sagrado Padre,
 sagrado cuidador,
 sagrada Tierra,
 sagrada licencia,
 sagrado Padre;
 espanta la maldad,
 espanta al Pukuj
 acepta la ofrenda,
 acepta tu regalo, Señor
 Padre;
 en este momento, Señor Padre,
 te pido que laves la suciedad de
 sus pies y de sus manos, Señor;
 es tu dádiva, Señor;
 tu regalo, Padre

Que no molesten su cuerpo,
 sagrado Jesús,
 no es mucho,
 protéjelo en su sueño, Padre
 que no le asusten su alma, Señor
 comienzo a cerrar el corazón
 [para evitar transmitir envidia o
 coraje], Padre,
 empiezo a cerrar bien el corazón,

⁹⁸ Se utiliza la palabra *ve'eb* para referir a la ofrenda que es alimento.

⁹⁹ *Vuch'ob* se refiere a la ofrenda líquida, que es bebida, como el *pox*.

¹⁰⁰ Se refiere a las partes de carne del cuerpo.

hablar de las transformaciones de los tsotsiles de Chamula, “la conversión religiosa es un proceso no consumado, donde siempre existe la posibilidad de retornar a las prácticas tradicionales de atención a la salud” (Eroza 2016: 108-109). Las alianzas por compadrazgo, con san Juan, con Dios, con grupos de ladinos, partidos políticos, la fabricación del cuerpo a través de la alimentación, el vestido son algunos ejemplos para lidiar con esa hostilidad, para reducir su propia vulnerabilidad, esa susceptibilidad de la que se caracteriza la humanidad.

Como es posible apreciar, la lógica de la enfermedad, del padecimiento, trasciende el enfoque “médico moderno” (ver Eroza 2011). En la sección anterior señalé que la necropolítica de la desigualdad, de la cual ha sido copartícipe el sector médico, seguramente ha contribuido en que, para los tsotsiles, la enfermedad del COVID-19, en principio, fuera considerada una ficción y, posteriormente, las campañas de vacunación fueran rechazadas. Es claro que habría que preguntarse qué es exactamente esta enfermedad bajo la lógica chamula y cuáles son los agentes que intervienen en ella.

Por otro lado, me parece que si existe algo de compatibilidad entre ambos “sistemas médicos” es, entre otros aspectos, por la manera de actuar de la vacuna, en el caso de la teoría “moderna”, y la forma en que la enfermedad opera, desde la teoría chamula. En el primer caso, la inmunidad se adquiere, *grosso modo*, cuando un fragmento de ARNm del virus es introducido en las células humanas para producir el antígeno. De manera similar, para las poblaciones indígenas, las enfermedades se adquieren cuando el patógeno, a veces como dardo (Chaumeil 2004) o como texto (Pitarch 2013e), se introducen en el cuerpo y subsisten de él. De este modo, es poco probable que los pueblos indígenas confíen en un dispositivo como la vacuna para librar la enfermedad, para propiciar la continuidad de la existencia humana, cuando muchas enfermedades, precisamente, actúan de esa manera. En adición, la vacuna, de manera general, es identificada por muchas poblaciones como una medida de exterminio, pues entre el 2000 y 2006, como he

mencionado anteriormente en la segunda sección, fue utilizada como mecanismo para controlar la natalidad -quizá deba decir, exterminar a- en las poblaciones indígenas de varias regiones, incluida la de Los Altos. Una política que ha quedado enquistada en la memoria de estos y muchos otros pueblos¹⁰⁴ y que, sumada a una serie de procesos aniquilantes iniciados a partir de la Conquista, de manera obligada han experimentado una y otra vez “el fin del mundo”.

¹⁰⁴ Una de las necropolíticas ampliamente conocidas a nivel mundial es el programa denominado Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria, implementado por el gobierno de Perú entre los años 1996 a 2001, programa dirigido especialmente a poblaciones quechua y familias con escasos recursos económicos. Aunque el gobierno peruano testificó que los procedimientos quirúrgicos fueron realizados con el consentimiento de los implicados, más de dos millares de mujeres han testificado lo contrario. En un reporte publicado por la BBC World Service (2021) se estima que, durante el tiempo que duró el programa (seis años), se esterilizaron a más de 270 mil mujeres y cerca de 22 mil hombres (<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-56243650>)

De santos, cargos y bastones. Complejidad y transformaciones en el *k'exeltik*

Congregados, los creadores carcajean,
alistan sus bastones de mando, sus sombreros enlistonados
en la tierra de los ch'ulelaletik.
Sentadas en sus bancos de madera en fila,
las abuelas estrenan sus huípiles brocados.
Atareados nombran los vayijeletik
del niño que verá la luz.
En un instante organizan en el cielo cirros y cirrocúmulos.
Coyote y jaguar reciben juramentos como animales compañeros.¹⁰⁵

Angelina Díaz Suyul

Más allá de la sustancialidad

¹⁰⁵ *Xvolvunik, xtse'lajetik xa jtotiketik, / tshapan svaxtonik, slixton pixolik / ta yosilal ch'ulelaletik. / Ji't'ilik xa chotol ta sts'omolik, / tstaj yach' luchal chilik jme'tiketik; / skotolik xyaketik tst'ujbel svayijeltak / ti olol po'ot xil sakubel osil. / Ta jlikel tspasik siom tok, ch'ilom tok. / Ok'il, bolom syakilik ta vtsnupel svayijelalik.*

En octubre del 2018, por diversos medios se difundió, a escala local y regional, una serie de motines suscitados al interior del municipio San Juan Chamula, relacionados con los resultados del proceso electoral local de ese mismo año. Uno de los más notables fue, quizá, el de la tarde del 23 de octubre: la presidencia municipal de San Juan Chamula fue tomada por una multitud conformada por unas trescientas personas, presuntamente lideradas por los representantes del Partido Verde Ecologista de México (PVEM), Dagoberto de Jesús Hernández Gómez y por Luis Gómez Gómez, del Partido Revolucionario Institucional (PRI), quienes fueron aspirantes a la presidencia municipal en los comicios de ese mismo año. En conjunto, el grupo rechazó los resultados de la contienda electoral y desconocieron, por tanto, como presidente al representante de la coalición Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) y Partido Encuentro Social (PES).

Si bien es claro que esta reacción es efecto del dominio priista en aquel municipio durante 86 años consecutivos;¹⁰⁶ llama la atención, sin embargo, que un mes después, el representante del Partido Verde Ecologista acudiera a la casa del presidente electo para tomar o, como afirman algunos tsotsiles, “secuestrar” al bastón de mando para proclamarse presidente en un contexto en el que acudieron, también, unas trescientas personas. La importancia de este artefacto sale a la luz, además, cuando según varios allegados al representante del PRI, no hubo más opción que regresar el bastón por “voluntad propia”, pues recibió un mensaje de “El Jefe” en el que sólo había dos alternativas: “Entregaba el bastón o entregaba la cabeza”, su cabeza. Aunque sería interesante saber quién es esa persona que se oculta detrás de la figura de “El Jefe”, esta sección, en cambio, está encaminada a reflexionar en torno a este “artefacto” en términos relacionales: ¿Cuál es la relevancia de este artefacto en esta trama política?, ¿qué relación hay entre un cargo, por así decir, político y este artefacto? En este sentido, más allá de aportar elementos para la comprensión de esta trama política, daré cuenta que, en ciertos contextos, la relación gobernante-bastón-

¹⁰⁶ Ver Rus (2004 [1995]) para tener un panorama completo sobre el inicio de esta alianza.

santo patrono es tan compleja que, en términos de Descola (2012), las discontinuidades entre uno y otro no son tan evidentes.

Para la región, este planteamiento se trata de algo novedoso, de primera mano, porque la antropología ha dejado en segundo plano a los “objetos” y ha excluido “una buena parte de aquello que constituye el mundo para la mayor parte de los pueblos que estudia” (Goldman 2016: 32);¹⁰⁷ de manera que, fuera del ámbito de lo simbólico, resulta prácticamente imposible pensar que este “artefacto” sea algo más allá que un mero símbolo de poder. Abundan argumentos que denotan su aspecto como una representación, algo no verdadero, distanciado de la realidad (ver Navarrete 2018b). Algunos autores sugieren que el bastón es un artefacto que funciona a manera de pararrayos para evitar que las autoridades sean perjudicadas por envidia u otro mecanismo similar (Pérez Téllez 2018), como medio de protección. No obstante, este argumento pareciera no tener mucha relación con lo sucedido en Chamula: ¿“secuestrar” un bastón para obtener protección? Esto podría ser una posibilidad, sobre todo si se considera como referente lo expuesto en la sección anterior: la hostilidad perpetua, pero como también señalé en ese mismo apartado, las redes de sociabilidad y las transformaciones transitorias son un recurso más asequible que, en un sentido amplio, no produce enemistades o, dicho de otra manera, las reduce.

Los referentes más concurridos sobre este artefacto, se han realizado desde el marco de la antropología política y sugieren que, desde hace algunos años, entre los pueblos indígenas, “el bastón ha sido usado como artefacto investido con una identidad, para ser usado en la negociación con el poder político, como un recurso de intercambio de dones” (Burguete Cal y Mayor 2019); la misma autora argumenta

¹⁰⁷ Si bien esto es una reflexión fuera del área en cuestión (sobre las fiesta de candomblé (religión de matriz africana) en el *terreiro* de Matamba, en la ciudad de Ilhéus, Brasil), las observaciones de Marcio Goldman se ajustan muy bien a los fines de este apartado: el “*terreiro* de candomble no es un espacio político en el sentido que los griegos inventaron esta noción. [...] no es un espacio exclusivamente humano, en el que seres supuestamente racionales se enfrentan entre sí [...] está repleto de otros seres y de otras fuerzas que intervienen, aunque el antropólogo no lo quiera.” (Goldman 2016: 32).

que la entrega de bastones son actos de alianzas o reconocimientos a cambio de prebendas o tratamiento preferencial, por ello, incluso se han inventado bastones bastante espectaculares (Burguete Cal y Mayor 2019).¹⁰⁸ Es claro que en este argumento, la autora no considera a los bastones de mando que forman parte del sistema de cargos o, por decir así, de los bastones “internos”, como aquel que estuviera en juego en la disputa por la presidencia municipal de Chamula, sino que refiere específicamente a los que son otorgados a los representantes de los diferentes niveles de gobierno. Blancas Madrigal (2018), en un artículo periodístico sobre la polémica entrega de bastón de mando a Andrés Manuel López Obrador refiere una experiencia de Burguete Cal y Mayor:

un día pregunté a una autoridad tradicional de Chiapas por qué entregaban bastones de mando a los políticos y si no consideraba que, por cada bastón entregado, le restaban a la poquita autonomía que tienen. Y me respondió: ‘los que les damos a los políticos son puros bastones chinos...’ estamos hablando entonces de un performance, un espectáculo, porque los verdaderos bastones no salen y están resguardados en iglesias y centros ceremoniales. Es un ‘show’ al que se montan todos los que tienen algo que vender (Blancas Madrigal 2018).

Bajo estas circunstancias es evidente que la entrega de un bastón corresponda a una apuesta cosmopolítica, donde chamulas -y otros pueblos indígenas- reconocen la pluralidad de mundo o modos de existencia y es, precisamente, en la búsqueda de hacer conexión entre éstos que apuntan hacia la diplomacia (Stengers 2014); lo más visible, de este modo, es la entrega de un bastón hacia los gobernantes de los diferentes niveles de gobierno. Lo que sucede con los bastones de mando

¹⁰⁸ Estas prácticas están relacionadas con la idea de “supervivencia como empresa colectiva”, propuesta por Nancy Farris (1984) para mencionar a los aspectos corporativos que permitieron la continuidad de las poblaciones indígenas durante la Colonia; o con el “pacto colonial”, donde a cambio de un espacio de autonomía, los indígenas aceptaron el dominio español (Bracamonte y Sosa y Solís Robleda 1996).

“verdaderos” -aunque también parece perseguir una conexión entre mundos diferentes- es que intervienen además otros sujetos en el proceso (Figura 17).

Ricardo Pozas (1989 [1959]), en su monografía sobre Chamula, señala que el bastón de mando que llevan las autoridades de Chamula

es el mismo que lleva el patrón san Juan, que lo da a los hombres que gobiernan para que sean respetados y obedecidos [...] el bastón de mando no es solamente el símbolo de poder, sino el poder mismo; por su relación con la divinidad es el que hace de los funcionarios que lo portan, personas sagradas (1989: 293-294).

Autores tsotsiles, como Enrique Pérez López,¹⁰⁹ señalan que los bastones son “rayos y representantes de Cristo Sol que imparten justicia y entendimiento entre los hombres” (Pérez López 1997: 147). Por sí solos, los datos presentados por ambos autores son una invitación a repensar, entre otras cosas, la relación gobernante-bastón-deidades. Un bastón como rayo o representante de Cristo Sol no refiere a un simple accesorio, a un símbolo de poder, sino a un protagonista ritual, un artefacto personificado. La vasta existencia de artefactos con diferentes maneras de subjetivación en distintas poblaciones indígenas de México y otras regiones ofrece una ruta analítica poco explorada para atender estos cuestionamientos (ver Jaramillo Arango 2016; Neurath 2016; Santos Granero 2009).

Por la relación tan cercana que este artefacto guarda con san Juan Bautista, el santo patrono de Chamula -además de estar rodeado de ovejas, lleva consigo un bastón, porque es considerada la verdadera autoridad- es posible pensar que el bastón, en sí mismo, sea un ser poderoso, algo muy parecido a lo que sucede con los “dioses” (prehispánicos) y sus artefactos, como refiere Johannes Neurath: “se trata de

¹⁰⁹ Enrique Pérez López nació en Chenalhó, Chiapas. Es escritor, investigador y traductor de tsotsil y tseltal. En 1992 ganó el premio de literatura Rosario Castellanos. Ha ocupado el cargo de *paxon* en el *k'in tajimoltik* de Chenalho' (2019), fundador de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas y de la Unidad de Escritores Mayas Zoque. Actualmente, es director del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena (CELALI) de Chiapas.

instrumentos que no son parte de su parafernalia o de sus atributos, sino que son los dioses” (Neurath 2016: 74).¹¹⁰ Para continuar con esta labor de repensar la relación bastón-gobernante-deidades, me parece pertinente explorar, *grosso modo*, la diversidad bastones y cargos, así como el contexto en que las autoridades toman posesión de su cargo; esto es, cuando reciben el bastón y, por tanto, sustituyen a sus predecesores: el *k'exeltik*.



Figura 17. Bastón "chino" en manos del exgobernador Manuel Velasco Coello. Tomado de Quadratín Chiapas 2016

Diversidad de bastones, diversidad de personas

Durante un simple recorrido por la cabecera municipal es posible apreciar que todas las autoridades, como son referidas por la mayoría de mis interlocutores, están relacionadas con uno de estos “artefectos”, el más importante es el del presidente

¹¹⁰ “Tlaloc es una gran olla llena de agua, Xiuhtecuthli es el brasero, Tezcatlipoca es el espejo, Chicomecóatl es la habitación, Itzli es el cuchillo” (Neurath 2016: 74).

municipal, seguido del de los alcaldes, regidores, cabildos, gobernadores, mayores y escribanos. Cada uno de estos cargos cuenta con un bastón, con excepción de los mayores, quienes poseen una vara, pero esta no debe confundirse con los *ak te'etik* o *xaguaxtles*, que es una suerte de macana de madera pintada de color negro que bien puede ser utilizada para someter a algún infractor. La vara de los *mayoles* casi siempre permanece resguardada al interior de sus casas. Pocas veces se exhibe, como en la noche del 31 de diciembre, en la ceremonia de sustitución de autoridades.

Físicamente, todos los bastones son muy parecidos: hechos a base de madera y de unos 80 centímetros de largo. Al extremo más ancho se le llama mano y, al más delgado, pie. Tanto las “manos” como los “pies” del bastón están cubiertos de plata, como se aprecia en la Figura 18. En cambio, la vara de los mayores medirá unos 160 centímetros y aunque también está hecha a base de madera, no presenta revestimiento alguno de plata (Figura 19).¹¹¹

En contexto del *karnaval*, los *kolemal max* o monos libres, quienes personifican a las humanidades pasadas (tercer y quinto apartado), cuentan con su propio bastón de mando, el *yat vakax*: un pene de toro disecado. Los *kolemal*, al igual que las autoridades, circulan alrededor de la plaza cívica con bastón en mano, pero en este caso, para dar continuidad al caos (en términos de la sección tercera). Si alguna persona despistada se interpone en su camino o cerca de él, no dudará ni un momento en hacer uso de su bastón sobre el trasero de aquella desafortunada persona. Claro es que este tipo de bastones no requieren de un *k'exeltik*, pues si en algo se caracterizan las humanidades pasadas es, precisamente, por su incapacidad de relacionarse con Dios y otros-que-humanos, razón por la que su condición de

¹¹¹ La plata es un elemento muy apreciado por los chamulas, es muy común que se adopte como parte de las indumentarias, ya sea en cinturones, reloj, pulsera o cadenas. Siempre se hace alusión a ellos como *hijo* y es considerado como una sustancia integral a su propietario. Cuando alguien muere, todas sus pertenencias relativas a lo que (Bracamonte y Sosa y Solís Robleda 1996) ha descrito como “cuerpo presencia” (ropa, por ejemplo), entre ellas los *hijos*, son enterradas junto a su “cuerpo carne”.

humanidad se pone en duda o, inclusive, son considerados un tipo de humanidad “involucionada” (Montoya 2016). Los *kolemal max*, en este sentido, si bien, son capaces de reconocer la diversidad de mundos, prefieren mantenerse aislados de aquellas personas reconocidas como autoridades, entre ellas mayordomos y demás cargos. Para ellos, el resto de las personas pertenecen a una misma realidad, algo similar a lo que Bruno Latour (2014) señalara críticamente acerca de la noción de política de los modernos.

Si bien puede pensarse que este personaje es, en “realidad”, una parodia, como la mayoría de los autores argumentan (Bricker 1986; Sánchez Santa Ana 2017 entre otros), en gran parte, por el uso del *yat vakax*, es importante resaltar, además, que la piel, como material de manufactura de este bastón, es bastante blanda y perecedera, en comparación con la madera y la plata de los bastones. Para que adquieran rigidez es necesario insertar un alambre de acero de extremo a extremo. En contraparte, la madera, en combinación con la plata, difícilmente pierde sus propiedades. Perdura, como es deseable que suceda con el cargo en función.



Figura 18. Detalle de saludo. Tomado y modificado de Notimex 2016

Como un bastón de mando, por sí sólo, carece de importancia y remite a aquellos “bastones chinos” que refiere Burguete Cal y Mayor, entonces es pertinente hablar de éstos en contexto ritual.



Figura 19. Varas de *mayoletik*. David Montoya 2018

K'ex. El principio de sustitución

La entrega de bastones a las autoridades de Chamula, como en muchas otras poblaciones indígenas, se realiza en un contexto especial, en una ceremonia que lleva por nombre *k'exeltik*, casi siempre realizada entre el penúltimo día de diciembre y el segundo de enero. Este nombre se deriva de la palabra *k'ex* que literalmente se traduce como “cambio, sustituto, cambiarse de” (ver Laughlin 2009: 142). Generalmente, esta palabra alude a un contexto ritual. Así, cuando se habla del *k'exolil* se refiere al pollo sacrificial (el sustituto), aquel que, a manera de intercambio, sustituirá la parte afectada del enfermo, ya sea su *chon*, “animal compañero”, o cualquiera otra de sus otras almas. Aunque también se refiere a la gallina sacrificial cuando se solicita un favor especial, como en el caso del *toy na*, un ritual en el que se ofrece una gallina para agradecer y pedir perdón a *jme'tik Banamil* antes de habitar una casa recién “levantada”.¹¹²

Entre los mayas peninsulares también es común esta idea. Orihuela Gallardo (2015) señala que se denomina *k'eex* al ritual donde se “entrega un animal en sustitución a la persona a la que las entidades tienen ‘abrazada’, ‘atada’, o ‘agarrada’ provocándole a la víctima la disminución de la energía vital o la muerte simbólica” (2015: 255); tal como sucede con el padecimiento de la rivalidad entre hermanos (*úkin*) y, de manera general, durante el ritual, como señala José Alejos García (2017).¹¹³

¹¹² El *toy na* es un ritual donde se le pide perdón a *j-Me'tik Balumil* o *Banumil* (nuestra madre tierra) por pisarla, defecarla y construir una casa sobre ella. De no hacerlo, *j-Me'tik Balumil* podría afectar a los *chon-etik* de quienes vivirán en la casa.

¹¹³ José Alejos señala que para controlar las afecciones que pueda generar un niño con *úkin*, que come a sus hermanos menores poco a poco, se “entrega en calidad de intercambio un sustituto de lo que el *úkin* busca ‘comer’” (Alejos 2017: 251). Señala, además, la importancia de la transforación de la “comida” durante el ritual: cuerpo del niño /gallina o paloma, por un lado, y cuerpo / espíritu, por el otro.

En estos referentes el ritual es de especial importancia, pues únicamente a través de este medio, el pollo “sustituye” al cuerpo y “alma” o “energía vital” del afectado; es decir, lo importante del *k'eex* no sólo implica “cambiar” un pollo por una “persona”, sino en el “cambio” o alteración de la categoría o estatus ontológica del pollo mismo para que se complemente la sustitución. Se trata, en suma, de una compleja operación cosmopolítica.

De la misma manera, la complejidad del *k'exeltik* no consiste únicamente en la sustitución de una persona por otra para asumir un cargo político, sino en las alteraciones ontológicas del relevo al interactuar con entidades extra humanas y humanas al servir en el *abtel patan* bajo la figura de cargo político.¹¹⁴ Especial importancia tiene la observación de Evon Z. Vogt sobre la relación entre las autoridades políticas y los pollos sacrificiales, ambos como sustitutos: los pollos se sustituyen por la vida del paciente; los funcionarios, por su parte, se sustituyen de los dioses ancestrales (Vogt 1979: 135). Como se puede apreciar, la relación bastón-cargo no parece ser estrictamente simbólica; sino que remite a una suerte de agenciamiento derivada de la posesión de un artefacto vinculado a Dios, al Yajvalel Vinajel, Dueño del cielo que, como referí líneas atrás, son “rayos y representantes de Cristo Sol” (Pérez López 1997: 147).

Quizá esto contribuya a considerar otras posibilidades al abordar la acción de Luis Gómez, representante del PRI, al tomar por la fuerza el bastón de mando y asumir el cargo en una ceremonia análoga al *k'exeltik*. No es mi intención, sin embargo, señalar que la complejidad del *k'exeltik* sea idéntica a la entronización de

¹¹⁴ Los cargos del ayuntamiento consisten en dos tipos: las constitucionales y las tradicionales. El primero se conforma por el presidente municipal, síndico y seis regidores; en el segundo, los barrios de San Juan y San Pedro cuentan con seis alcaldes, cuatro mal *kaviltoetik* o regidores tradicionales, cuatro gobernadores, dos síndicos, seis *mayoletik* o policías y seis escribanos; en el barrio de San Sebastián, por ser menor, tiene cuatro alcaldes, dos mal *kaviltoetik*, dos gobernadores, un síndico, cuatro *mayoletik* y seis escribanos. Estos cargos son poco solicitados, inclusive, como señala Pérez López (1997) “son un tanto rechazados [...] porque su nombramiento y toma de posesión es muy laboriosa” (1997: 149).

los antiguos gobernantes mayas, descrito por Alonso Zamora Corona (2015), o de los gobernantes mexicas, como explica Guilhem Olivier (2008), pero sí la de argumentar que se trata de algo mucho más complejo que la legitimización de la toma de posesión de un “funcionario público”.

Atin-bastón

Con un día de antelación al k'exeltik, así como una semana previa a la celebración de las *fiestas grandes* (una semana antes), los bastones deben ser librados de todo patógeno: se lavan o, para ser menos impreciso, se bañan. La descripción que presento se construye a partir del trabajo realizado en contexto del carnaval y de la fiesta de san Juan Bautista y complementados con las descripciones presentadas en las monografías de Pozas (1952b y 1989).

Son los escribanos los encargados de realizar esta tarea, para ello se trasladan a la casa del primer alcalde, donde se reúnen todas las autoridades políticas, con excepción de los *mayoles*, los policías. Cada alcalde, así como cada regidor debe llevar medio litro de *pox*. Este será vertido en una cubeta en la que previamente se habría colocado manzanilla y pétalos de rosa blanca. El preparado se deja reposar mientras comienza la toma del baño.

Así como sucede con las puntas de lanza o cabezas del Yajvalel Vinajel en casa del Nichim, las manos y pies de cada bastón -es decir, las partes de plata- son limpiadas minuciosamente, con la única diferencia de que aquí se emplea sal en lugar de arena. El cuerpo o parte de madera se lava con agua tibia. Sobre la mesa se coloca una jícara de plástico y, sobre esta, los bastones para dar paso a un segundo baño. A diferencia del primero, éste se realiza con un preparado a base de hojas de laurel -*tsij uch*- y agua tibia; el líquido recuperado por la jícara se utiliza como brebaje y es

distribuido entre las autoridades y sus esposas de la misma manera como se distribuye el *pox* en, prácticamente, cualquier ritual.¹¹⁵

Los pies de los bastones son sumergidos en el preparado de manzanilla y, después de unos instantes, cada bastón es tomado por los escribanos según la jerarquía del propio bastón; así, primero se toma el del primer alcalde, luego el del segundo alcalde y así sucesivamente hasta el cuarto; después a los regidores; a sus esposas y, por último, a los escribanos. De nueva cuenta, manos y pies se limpian con sal. Se procura que el excedente caiga al interior de la cubeta y con una rama de manzanilla tomada del interior del recipiente, los escribanos vuelven a limpiar el bastón en dirección mano - pie.

Una vez concluido este proceso, la mezcla almacenada en la cubeta se distribuye entre los presentes para ser bebida. Esta acción recuerda la distribución de *arina* entre los asistentes del *nichim*, descrito en la primera sección, que remite a una extensión del Yajvalel Vinajel sobre la *arina* o, en todo caso, de su multiplicación para otorgar protección. El bastón, al generar un efecto similar sobre dicha mezcla, refiere a una entidad, presumiblemente, al Yajvalel Vinajel.¹¹⁶

Mientras el líquido se reparte, el escribano principal toma cada bastón para devolverlo a la autoridad correspondiente. Una vez recibido, las demás autoridades

¹¹⁵ Como hay un número reducido de copas medidoras (*kurus pis*, medida de la cruz; en alusión a los pequeños recipientes de vidrio de las veladoras), los asistentes reparten la bebida comenzando por los cargos más importantes y esperan hasta que la consuman o guarden para hacer utilizar, de nueva cuenta, aquella medida y así continuar repartiendo el *pox*.

¹¹⁶ William Hanks argumenta que, entre los mayas peninsulares, los objetos depositados en los altares, “figuras” de santos entre ellos, no son foco de atención durante la vida cotidiana; no obstante, durante el ritual, los espíritus bajan al altar y, por tanto, al santo material. Durante el *payal chi* (discurso de invocación), todos los espíritus bajan de sus lugares en los cielos hasta el campo inmediato del altar, ahí los santos materiales juegan un papel importante en este descenso. Así, “lo que en el tiempo ordinario es una representación simbólica de fondo que representa al espíritu como su objeto y sirve como recordatorio de una dependencia existencial, se convierte en algo mucho más dinámico en el marco del *performance*. El objeto material deja de ser un símbolo estándar y se convierte en una especie de imán al que los destinatarios espirituales son atraídos por el habla” (Hanks 2017:14).

se acercan a él para saludar y besar su bastón. Los primeros en hacerlo son los alcaldes; después los regidores; las esposas de los alcaldes y de los regidores y, por último, los escribanos. Según lo documentado por Pozas (1952b: 84), al entregar el bastón, el escribano dice: “Ya está lavado su bastón, tome usted, para que lo lleve por los caminos, para que sea respetado san Juan, para que nos cuide a toda su gente, a su pueblo”. Quien lo recibe, responde: “Bastoncito de san Juan ya te bañaste, ahora acompáñame y cuídame con mi familia, con mis padres, con mis hijos, con mi mujer, por donde yo vaya, por los caminos” (Pozas 1989 [1959]: 294). Si por alguna razón, el bastón no es tratado con el merecido respeto, sobrevienen enfermedades, como muchas personas lo afirman.

De manera general, bañar al bastón es una práctica que, por sí misma, denota que se trata de algo más complejo que un objeto; en adición a esta afirmación, es posible pensar en el bastón como una multiplicación de san Juan bautista e, inclusive, de Dios, pues, la solución o el preparado con el que se baña (mezcla de pox con manzanilla y pétalos, así como de laural con agua tibia) y que es distribuido entre los asistentes como brebaje es identificada como el propio Yajvalel Vinajel, el Dueño del cielo.¹¹⁷ Como daré cuenta en el siguiente apartado, es durante la sustitución de los cargos *-k'exeltik-* que se incorporan otros elementos que consolidan esta afirmación.

K'exeltik: cambio de cargos políticos

¹¹⁷ Varios autores han señalado cómo varios “objetos” al estar en contacto con los dioses o humanos se vuelven una suerte de extensión de éstos (Frazer, 2015 [1890]; López Austin, 2006 [1990]; Miller, 2009; Santos Granero, 2009b; Hanks, 2017).

Como un primer acercamiento, había planteado asistir a la ceremonia de sustitución de autoridades o *k'exeltik*, siempre realizada la noche del 30 de diciembre. No obstante, en el 2018, por un acuerdo entre las autoridades locales, estatales y federales, se adelantó el cambio de presidente para la noche del 29 de septiembre, de manera que no fue sino hasta la tarde del día siguiente, el 30, cuando Ponciano Gómez publicara a través de sus redes sociales un video sobre la toma de posesión, que me enteré de lo acontecido. Como inicialmente había planeado, acudí el 30 de diciembre, pues las demás autoridades realizarían el *k'exeltik* como de costumbre.

La ceremonia comienza por la tarde y finaliza después del medio día, entre la una y las dos. El plan era llegar a la presidencia municipal un par de días previos al *k'exeltik* para pedir autorización del presidente de acompañarlo en la ceremonia; no obstante, por la tensión entre la oposición (PRI-PVEM) y la coalición (MORENA-PES), me fue imposible acompañarlo. Así que decidí acudir con otra autoridad. Fortuitamente, uno de mis compadres sería *mesabil* (ayudaba en la distribución de los alimentos) de un *mayol* (policía) que dejaría el cargo. El *mayol* no sólo aceptó mi presencia, sino que me pidió que me mantuviera cerca de él para que conociera bien cómo era eso que llamaba el *kostumbre*.

Los *mayoletik* o mayoles, a diferencia de otros cargos, pueden tener más de una vara. Según me hicieron ver aquella ocasión, es posible tener más de cien, pero con 80 o 90 es suficiente, pues la idea es que cada una sea portada por un allegado y, como el mismo *mayol* expresó, a veces es difícil conseguir a tanta gente. A pesar de la vasta cantidad de varas, sólo dos son *bats'í vara*, a las que, en lenguaje no formal, llaman las “originales” o las “meras, meras”: una *bankilal* y otra *its'inal* (una mayor o más importante y otra menor).¹¹⁸ Éstas deben ser bien atendidas y permanecen al interior de la casa del *mayol*, donde son *alimentadas* por su esposa.

¹¹⁸ Ver Bricker (1973) para más detalles sobre lo *its'inal* y lo *bankilal*

Al igual que los bastones, las vara deben tomar un baño previo a la sustitución. Una vez despojadas de todo patógeno, los *mayoles* que están por ser sustituidos se trasladan -en compañía de su consejero, sus esposas y sus conocidos- a la cabecera municipal, a la casa que ha sido designada para que la autoridad y sus asistentes puedan cubrir el cargo.¹¹⁹ Las *bats'i varas* son colocadas sobre la cruz, mientras las otras, se apilan a un costado, como se puede apreciar en la Figura 20. Frente a la Cruz, cinco cofres (*kaxas*) descansan sobre una mesa. En conjunto, las *kaxas* y otros elementos, refieren a una sola entidad, el Yajvalel Vinajel, pero al verlas por separado es posible confundirse con que se trate de entidades diferentes. Como se observa en esta misma figura, las *kaxas* centrales contienen, cada una, una punta de lanza (las cabezas), dos de ellas vestidas como *vinik* (hombre), con su *jerkail* (los trajes de color blanco), y una como *me'* (mujer), con su *tsekil* (el traje negro). Otra más, en el extremo izquierdo, resguarda atavíos propios de mujer y, una quinta, con atavíos de hombre, al extremo derecho.

Como también puede apreciarse en la imagen, cada *bats'i vara* está cuidadosamente colocada sobre cada uno de los brazos de la Cruz, de manera análoga a como los cargos utilizan el bastón, es decir, bajo el brazo, a la altura de axila. La Cruz o *skurus*, como ha sido ampliamente documentado, “delimita y da entrada a espacios sociales y sobrenaturales” (Vogt 1979: 19). Ambas son entidades que permanecen contiguas todo el tiempo, salvo cuando una autoridad, por así decir, sustituye a la Cruz para tomar posesión de las varas. Así, sKurux, *kaxas* y *bats'i varas* son, en conjunto, el Yajvalel Vinajel. Es interesante observar que todos los elementos ocultos al interior de las *kaxas* generalmente estarían expuestos en el dominio humano, el lado solar, sin embargo, la ropa, como atributo corporal, permanece oculta; las puntas de lanza que bien podrían estar expuestas como cualquier otra “imagen” de santo, permanecen al interior. Esto está en sintonía con lo expuesto por

¹¹⁹ Cada cargo tiene asignada una casa en la cabecera municipal con la intención de que él, como su familia y asistentes permanezcan ahí para ejercer su cargo.

Pedro Pitarch en la lógica del pliegue, donde el Otro lado del Otro lado es este lado. En este sentido, la *kaxa*, como refiero en el capítulo sobre el carnaval, es un cuerpo que pliega lo que en el Otro lado permanece expuesto.

De vuelta al *k'exeltik*, durante toda la tarde y gran parte de la noche, la plaza cívica permanece saturada de gente. El público permanece en espera del recorrido que las



Figura 20. *Kaxas y bats'i varas*. David Montoya 2018

autoridades salientes, en compañía de las entrantes, harán hasta el cuarto de juramento. Detonaciones de cuetes, gritos, empujones, caídas, accidentes provocados por el uso desmedido de pólvora y risas son parte de la procesión.¹²⁰ Cerca de las diez salió la comitiva a casa del sustituto. Toda la comisión debía llevar una de aquellas 86 varas; mientras el *mayol* y su consejero, las *bats'i varas*. A lo mucho, en

¹²⁰ El uso de juegos pirotécnicos es tal que es frecuente que suceda algún accidente, ya sea algún lastimado, un auto quemado o, como sucedió la mañana del 25 de diciembre del 2018, varios comercios de pirotecnia calcinados.

total se ocuparon unas 25, el resto permaneció en su lugar, junto a la Cruz. El trayecto hasta la casa del *mayol* entrante se hace a toda velocidad. Una vez allí, el consejero y el *mayol* se aproximan a la puerta de la casa del cargo entrante, quien permanece al interior junto con su consejero, su esposa y asistentes.

Colocados frente a frente, salientes y entrantes, el consejero del saliente, seguido del *mayol*, proclama una oración o *ak' riox*. Es difícil escuchar con claridad las plegarias, pues mientras el consejero habla, el resto de los asistentes habla sobre lo acontecido hasta el momento, con especial énfasis de los accidentes; de esta manera, las risas y bromas se vuelven parte de la ceremonia. Para tener una idea sobre el *ak' riox*, aquí transcribo un fragmento de uno documentado por Enrique Pérez López (1997: 157):

Mayol, ¿aquí estás?
 vinimos a tu humilde casa
 vinimos a tu humilde morada
 vinimos a causarle dolor a tu cabeza
 vinimos a cansar a tu corazón
 no sé qué digas,
 pero así fue formado,
 así fue creado
 tu cuerpo,
 tu esencia,
 junto con tu esposa,
 junto con tu pareja...

Lo anterior es una forma ritual de cerciorarse de que quien ocupará el cargo está disponible y de recordar a él y a su esposa del esfuerzo requerido para tal encomienda. Los entrantes los reciben en la entrada de su casa. Entonces, el *mayol* saliente, a través de su consejero, ofrece dos litros de *pox* a los entrantes y a todos sus asistentes. Una vez consumido, los salientes se dirigen a los entrantes, quienes aun permanecen al interior de su casa. A falta del mensaje transmitido entre los mayores,

transcribo el *ak' riox* de lo que un presidente saliente le dice al entrante, también documentado por Pérez López (1997: 157):¹²¹

Vámonos, padre
 vámonos, madre
 ¿qué le haremos?
 ¿qué le vamos a hacer?
 así fue formado tu cuerpo,
 así fue formada tu esencia,
 servirá tu cuerpo,
 servirá tu esencia,
 para cuidar sus pies,
 para cuidar sus manos,
 del gran san Juan,
 del gran patrón,
 del gran fiador,
 irán ustedes a cuidarle sus pies,
 irán a cuidarle sus manos,
 pues se le teme,
 se le respeta,
 por sus pies blancos,
 por su carne pálida,
 al que de plata son sus pies,
 de plata son sus manos...

Los salientes informan a los entrantes que ha llegado el momento de asumir su responsabilidad, de cuidar de san Juan. Es evidente que este *ak' riox* difiere del de los mayores, porque aquí san Juan figura como el propio bastón de mando, aquél que tiene pies y manos de plata y en el caso de los mayores, carecen de bastón.

Una vez transmitido el mensaje, el grupo de los salientes sale tan rápido como puede en dirección al cuarto de juramento, así como gritando y haciendo el mayor alboroto posible. Primero los asistentes, seguidos del *mayol* y su consejero. El grupo de los entrantes los sigue de cerca, encabezados por el *mayol* y su consejero, detrás sus asistentes. Cada quince o veinte metros recorridos, ambos grupos se detienen, el

¹²¹ Fragmento de *ak' riox* tomado de Pérez López (1997: 157).

de los salientes se da media vuelta e hinca, toman su vara con ambas manos frente a los entrantes para transmitir el siguiente *ak'riox*:¹²²

Ven, padre
ven, madre
servirá tu cuerpo,
servirá tu esencia,
por un día,
por una hora,
para cuidar sus pies,
para cuidar sus manos,
del gran san Juan,
del gran patrón...

Los entrantes son conducidos por los salientes de esta forma hasta llegar a la plaza cívica, donde todos se hincan frente a cada una de las cruces,¹²³ colocando su vara frente a ellos para, finalmente, llegar a la sala de juramento. Durante el recorrido, muchos grupos pertenecientes a diferentes autoridades se cruzan de frente en el camino. No falta quien pierda de vista a su grupo o quien se resbale en el húmedo suelo. Las risas y gritos, de nueva cuenta, forman parte de esta ceremonia. Al recibir la vara de manos del consejero, el mismo *mayol* me advirtió que durante el recorrido que haríamos se trataba de “echar desmadre”. Es importante señalar que el desplazamiento que se hace en la plaza cívica, así como las reverencias a cada una de las cruces, obedece a un recorrido por el cosmos, pues como he dado cuenta en otro estudio (Montoya 2016), es la plaza cívica una replica a escala de éste.

Una vez en el cuarto de juramento, las autoridades se separan de los asistentes. El *mayol* saliente y su consejero son los primeros en entrar; después el relevo y su consejero, mismos que son conducidos por los primeros a los pies de las tres grandes cruces que forman parte del altar de la sala, en alusión a los tres barrios: san Juan,

¹²² Pérez López (1997:58).

¹²³ En total hay dos cruces en la plaza cívica, pero también se hace una reverencia a san Juan (lado poniente); y a la presidencia municipal (lado sur); ver figura 22.

san Pedro y san Sebastián. Sin importar el tipo de cargo, todos realizan el trayecto a la sala de juramento de manera semejante, Pérez López (1997) describe lo que un presidente saliente diría a su relevo:

Está bien, relevo,
 sucesor,
 no podemos hacer nada,
 servirá tu cuerpo,
 servirá tu esencia,
 entrará a tus pies,
 entrará a tus manos,
 la sagrada cruz,
 el sagrado bastón...

De esta manera, el cargo saliente advierte al sustituto que no hay vuelta atrás, pues una vez en la sala de juramento, en presencia de las tres Cruces, se formalizará el relevo. Se le hace saber al sustituto que tiene que identificar los límites de los tres barrios, sobre todo el del barrio que le compete; San Juan, en este caso. Se le da a entender, además, que, si hace bien su trabajo, no sentirá la carga que eso conlleva, pues Dios lo habrá ayudado. Así se evidencia en Pozas (1952b) al describir el pasaje en el que Juan Pérez Jolote asumiera el cargo de primer *mayor*:

Me tomó juramento el mayor regidor, y me dijo tocándome con su bastón: “Por la señal de la Cruz, tienes que caminar por los tres cerros e ir a ver hasta dónde es el mojón de san Juan, porque lo manda el ladino que casi es nuestro padre; el nos manda todo un año, y si Dios nos ayuda, no sentimos cómo pasa el año, primer mayor”(Pozas 1952b: 86).

Pozas (1989 [1959]), también refiere cómo asume el cargo un presidente y aunque, en esencia, se hace de manera semejante, aquí se notifica directamente que enfermará de no servir al pueblo. El juramento se hace, además, a los ancestros:

[...] tomó [su bastón] el presidente que iba a salir, y con el mango le hizo al nuevo presidente la señal de la cruz en la frente, luego en la nariz, en la barba, y por último en el pecho, diciendo cada vez: ‘Dios totic, Dios nichonil, Dios Espíritu Santo’; y para entregarle el bastón, le dijo: ‘Estamos bien de salud en este sagrado día, 31 de diciembre de 1931, en

el que vas a jurar por nuestros padres y abuelos que están descansando, que estarás con tu cuerpo todo un día, todo un año, viendo y mirando a la gente, como la cuidaron y vigilaron nuestros antepasados, a los pies de san Juan, a quien darás culto con tu mujer y tus hijos [...] Si no sirves contento a nuestro pueblo, te enfermarás. Vas a mirar, vas a ver, un día, un año, vas a vigilar a toda la gente; aquí te quedarás a ver, a mirar, a cuidar a san Juan’.

Una vez realizado el juramento, ya instalados frente a la gran cruz, ubicada al oriente de la plaza cívica, el entrante ofrece dos litros de *pox* al saliente y su grupo. Después de ello, a toda velocidad, cada grupo se dirige a sus respectivas casas. Las *bats’i varas* son colocadas, de nueva cuenta, sobre los brazos de la cruz; las demás, a un costado. Finalmente, el *mayol* ofrece dos litros de *pox* a todos los presentes, comenzando por las *bats’i varas*. Pasada la media noche, los asistentes comienzan a retirarse y las actividades del *k’exeltik* se reanudan hasta, más o menos, las nueve de la mañana.

El consejero es el primero en llegar, pues es el encargado de limpiar minuciosamente las cinco *kaxas* antes de ser entregadas al sucesor. Para entonces, el *mayol* es reconocido como *pasaro* (*pasaro mayol*, para ser preciso), como se dice a toda aquella persona que alguna vez ocupó un cargo. Poco antes del medio día, el ahora *pasaro* comienza a prepararse para entregar por completo el cargo: lavarse las manos y cabeza; vestirse con camisa y calzón de color blanco, huaraches y *jerkail* que, muy bien acomodado, dejara reposando, desde la noche anterior, sobre una silla ubicada frente a la cruz (Figura 21). Antes de salir, el *pasaro* agradece a todos los asistentes y ofrece dos litros de *pox*. Después ofrece cerveza como un acto de agradecimiento por haber colaborado en esta encomienda.

Para dar paso a la entrega de las varas y las *kaxas*, todos los asistentes participan en su traslado: primero se reparten las varas, seguido de las *bats’i varas*, que en este momento no parecen tener mayor importancia que las otras, el objetivo, simplemente, es trasladarlas. Yo mismo, a petición del *pasaro*, participé en llevar una de ellas. Lo que no puede ser delegado a una persona sin cargo formal, son las *kaxas*. El *pasaro* debe cargar la mayor, la principal; su consejero, la segunda y, la esposa del

pasaro, la tercera o la menor. Las otras dos son transportadas por los asistentes principales.

A toda prisa, la comitiva se dirige a la casa del ahora *mayol*, quien, en compañía de su grupo, espera al interior de su casa. Después de un intercambio de palabras,¹²⁴ son entregadas las *kaxas*: primero de *pasaro* a *mayol*; después, de consejero a consejero y, por último, de *me'* a *me'*, palabra utilizada para dirigirse a una mujer de respeto, la madre, la señora. Todo ello sucede cuidadosamente sobre los límites de la entrada / salida de la casa: ni los *pasaros* entran, ni las recientes autoridades salen. Las *bats'i varas* son entregadas de la misma manera: de *pasaro* a *mayol* y de consejero a consejero. El resto se distribuye entre asistentes de uno y otro cargo.

Al concluir la entrega, el *pasaro* y su grupo se dirigen a la iglesia para agradecer a san Juan por la fortaleza (de *kípaʔ*) recibida para llevar el cargo. Finalmente, ya en su paraje, en la propia casa del *pasaro*, se realiza un festejo con música, comida y cerveza de por medio dirigido hacia los asistentes como muestra de gratitud y para celebrar la conclusión del periodo de servicio y, como dijera el propio *pasaro*, “de sacrificio”. A la vez, es una celebración para transmitir y socializar el buen desempeño de quien llevara el cargo y, en términos de Magazine (2015),

¹²⁴ Difícilmente se escuchaba con claridad, pues todos los asistentes platicaban en voz alta sobre lo sucedido la noche anterior, sobre cómo se cayó un señor en el recorrido a la sala juramento, cómo se estaba quemando un auto a consecuencia de unos jóvenes que lanzaron unas decenas de cuetes, sobre cómo fueron castigados por las autoridades y otros asuntos más derivados del cambio de autoridades.

exitosamente pusiera a “girar la rueda”: animar a los demás miembros de la comunidad para que participen y se involucren en las actividades del *kostumbre*. Por la tarde, después de que las autoridades han recibido sus bastones, varas y *kaxas*



Figura 21. *Jerkail* de *Pasaro* durante la noche del *jK'exeltik*. David Montoya 2018

-es decir, al Yajvalel Vinajel- se reúnen en la casa del presidente municipal para recibir unas palabras. Transcribo aquí un fragmento recopilado por Pérez López (1997) sobre el discurso proclamado por el expresidente Lorenzo Pérez Hernández en el *k'exel* de 1986:

Está bien, alcaldes, cabildos, gobernadores, mayores, escribanos. Ahora nos juntamos por un día, por una hora, ya que vinimos a cuidar los pies,

las manos del gran san Juan, del gran patrón; nosotros tendremos que hacer nuestro sacrificio, ya no podemos hacer nada, no podemos hacer otra cosa; así pues, ya estamos aquí con toda nuestra ignorancia bajo los pies y las manos del gran patrón san Juan. Pero ahora les digo, les hablo claro, que nadie vaya a creerse más que otros, que nadie abuse o pase sobre otra autoridad mayor; lo que queremos es que de manera tranquila se arreglen los hijos e hijas de nuestro gran padre que cuida y protege a todo su suelo, el territorio que tiene ocupado el patio, el atrio de la casa. [...] a ustedes mal kaviltotik, como son los encargados de la cruz y del bastón, como son los indicados para dar juramento a los servidores, a los mozos del señor, les pido que no se tiren al trago, no ‘tomen’ mucho porque así no sentirán hacer faltas.

Señoras, mujeres de alcaldes, de cabildos, de gobernadores, no se vayan a olvidar de dar de comer, de alimentar a la Cruz, al bastón. Tengan ya preparadas sus brasas, su incienso, cuando ya se acerque el mediodía. Compren bien sus velitas, una o dos, algo será para la comida de la sagrada Cruz y del sagrado bastón; así ya verán, ya pensarán ellos si tomamos en cuenta o no, si lo estimamos o no; si ven que los estimamos ellos nos ayudarán en algo, nos darán de comer, nos dejarán un recuerdo por haberles servido; ellos nos darán su licencia, su perdón, si nosotros los respetamos. Tampoco dejen sola la casa, nunca dejen encerrado sólo el bastón en la casa cuando tengan alguna salida; eso no sirve, siempre debe quedar alguien que lo alimente.

Así, pues, el año, el día, la hora, que nos tocó vivir, que nos ha tocado cuidar, los pies y manos de san Juan, tenemos que estar todo el tiempo aquí en el pueblo. Así yo también, no porque soy el presidente voy a salir a donde me de la gana; eso de ninguna manera. Por lo tanto, aguantemos el encierro, la estancia permanente en el pueblo mientras sirvan nuestras mugres manos al señor san Juan [...]

Este fragmento del discurso de Lorenzo Pérez ofrece varios aspectos relacionados con san Juan, el bastón y el propio cargo a los que considero pertinente revisar con detenimiento. Lo primero que sale a la luz es que todo el municipio de Chamula es considerado el patio de la casa de san Juan, donde viven sus hijos e hijas. Es deber de las autoridades humanas hacer que los descendientes de san Juan se “arreglen” y se comporten bajo los estándares morales. Por otra parte, el bastón, como refiere Pozas (1989), es el mismo que utiliza san Juan, pero no simplemente como un

símbolo; siguiendo a Neurath (2016) se trata de un ser poderoso, con voluntad propia. Por ello, el expresidente Lorenzo Pérez incita a los cargos entrantes a que traten bien a los bastones, a la Cruz; para que, por medio de “alimentos”, puedan convencer a él y a la *skurus*, que en verdad son estimados por sus servidores. Con ello se evita una represalia, una enfermedad, y, al mismo tiempo, se precipita una recompensa, como señalara en su discurso el entonces presidente: éstos “darán de comer” a los cargos y sus familias, quienes son parte fundamental de esta encomienda.

De manera general, en todo el *k'exeltik* se pueden identificar dos etapas principales:¹²⁵ una fase de expulsión de patógenos y una de alimentación. Durante la vigencia del cargo, día con día se alimenta con rezos, copal, *pox*, veladoras y flores a Dios y a san Juan. Por otro lado, bañar al bastón es, en sí mismo, un acto de purificación o de expulsión de patógenos. De hecho, las propias autoridades osn sometidas a un proceso similar. Por la información que el *mayol* me compartiera, antes de tomar el cargo, tanto él como su esposa, tomaron un baño de manera pública con un preparado de laurel y agua, como aquel utilizado para el baño del bastón.¹²⁶

Las similitudes entre cargos y sus bastones no son coincidencias ni se trata de metáforas. Durante el *k'exeltik*, como precisaré posteriormente, las personas que participan en la ceremonia de sustitución se refieren al bastón como el mismo san Juan. San Juan, además de santo, denota el espacio donde los chamulas viven: Chamula es, siguiendo textualmente las palabras del expresidente Lorenzo Hernández, el patio de la casa de san Juan. Para un amplio sector de los tsotsiles de este municipio, ser chamula implica no sólo vivir dentro de esta delimitación

¹²⁵ Estas división son semejantes a las que describiera Perig Pitrou en el ritual de “el que hace vivir”: alimentación, “reenergización” y expulsión de patógenos (Pitrou 2011).

¹²⁶ Este acto que, Pitrou denomina expulsión de patógenos (2014), también es efectuado por quienes cubren las mayordomías. Previo al cambio de autoridades, la pareja de sustitutos, (hombre y mujer), deben tomar un baño público en el patio central de la casa del mayordomo u autoridad correspondiente alrededor de las ocho de la noche. Ambos son asistidos por quienes participarán en la mayordomía divididos por mujeres y sus esposos.

territorial ni el hecho de hablar tsotsil, se trata de cumplir con los cargos, “se es chamula sí, y sólo sí, se participa en el sistema de reciprocidad, de cooperación y de corresponsabilidad con la colectividad chamula” como lo expresa Burguete Cal y Mayor, al simplificar el testimonio de Xun Gallo (QEPD), un afamado pintor chamula (Burguete Cal y Mayor 2000: 137). Ser hijo de san Juan implica servir, tanto a él mismo como a otros-que-humanos. No importa que haya muchos Nuevos San Juan Chamula distribuidos en diversas partes de Chiapas, como he documentado en el primer apartado, lo que importa es el servicio que a él presten según las convenciones particulares de cada pueblo.

A una escala menor, a nivel de familia, la formación de una persona no sólo está dada por los ritos de paso, donde se involucran personas no humanas, también consiste en la participación de las labores domésticas y en la socialización con los diversos integrantes de la familia (Montoya 2016). Conforme transcurre esta etapa formativa, algunas tareas se van especializando. Lo mismo sucede a nivel de comunidad, con la participación en diferentes comisiones, como la del agua, de la escuela, entre otras; o del municipio, participando como cargo o asistiendo a uno.

Fuera del dominio humano o solar, otros-que-humanos parecen tener una estructura semejante: cada santo está especializado en una tarea, tiene un cargo, por así decir. Como señala Pitrou (2011) sobre las formas en que actúan los no humanos entre los mixes: son “potencias singulares organizadas según una cadena de mando que funciona como un espejo de la organización humana” (2011: 135). Esta misma afirmación es expresada por Angelina Díaz Suyul en el poema con el que comienzo esta sección: los santos, inclusive, visten como las autoridades de Chamula, con sus bastones y sombreros con listones. Juntos nombrarán al *chon* (*vayijel* o “animal compañero del niño que verá la luz”) (Díaz Suyul 2019).

Así, san Sebastián, como pastor, debe de cuidar de los *chij-etik*, los carneros. La imagen de este santo al interior de la iglesia, por los *chij-etik* que le acompañan, es inconfundible. San Miguelito, por su parte, es el patrón de los músicos: a él se

encomiendan todos los *mastro-etik* e inclusive los *spas vo'jmetik*, los hacedores de guitarras o lauderos. A San Pedro de la Llave, encargado de recibir o rechazar a los *xch'ulel-etik* que por diversas razones se han desprendido del cuerpo de algún humano (por susto, por ejemplo), se le pide para que el asustadizo *ch'ulel* regrese al cuerpo de su dueño. Él decide quién sale o quién regresa. La lista de todos los santos y sus respectivos cargos es abundante, pero para el tema que me ocupa en esta sección es importante detenerse en el caso de san Juan. Él, como me hizo ver un amigo, es el gobernador. Por eso, en su casa, en la iglesia, ocupa el lugar central, por arriba de todos sus parientes: “Cuando uno llega a la iglesia ve al san Juan allá arriba... él vigila todo lo que hacemos todos, hasta los otros santos” señaló él mismo. Esta organización, análoga al dominio humano, implica que el “gobernador san Juan”, con su bastón bajo el brazo, sea la autoridad encargada de procurar a la humanidad, pero supeditada a Dios, “el Jefe de Jefes” o “el Presidente”, como también afirmó mi amigo.

Continuidades ontológicas entre santos, bastones y cargos

Con lo expuesto hasta hora es posible afirmar que existe una evidente continuidad entre bastón de mando, presidente municipal y san Juan. Al tomar con suficiente seriedad al *k'exeltik* o cambio de autoridades, el sentido de este ritual va más allá que hacer evidente, de manera pública, la toma de posesión de ciertos cargos por parte de un grupo de personas, así como de reconocer la labor de quienes serán sustituidos. La complejidad del *k'exeltik* no consiste únicamente en la participación simétrica de entidades extrahumanas y humanas en, diré, la vida política, sino en la propia

dificultad para identificar o definir discontinuidades ontológicas entre gobernantes, artefactos y entidades extrahumanas.

La sentencia anterior cobra más sentido una vez que el presidente entrante ha recibido el bastón, pues los consejeros y demás participantes, no se referirán a él, al “entrante”, como presidente, sino como al mismo bastón: “Bastón principal”; a su vez, a eso que, bajo el naturalismo, identificamos como bastón de mando -un “objeto” que, en el mejor de los casos, se le otorga cierta carga simbólica- para los participantes del *k'exeltik* es el propio san Juan: “El de manos de plata, el de pies de plata”.

En principio esto puede parecer una manera metafórica o simbólica de asociación. No obstante, es pertinente señalar que tanto san Juan como sus hermanos -los fundadores de esa comunidad, de ese municipio- son reconocidos por los habitantes de esa región como las verdaderas autoridades. Por ello, bajo cualquier situación, ya sea de amenaza o prosperidad, se les ofrece música, rezos, flores e incienso. Se les pide perdón, ayuda. Se les agradece. En este mismo sentido, entidades que habitan bajo la forma de elementos del paisaje -como humedales, cuevas, montañas y rocas- son reconocidos como ancestros, los primeros pobladores, seres que también constituyen el sociocosmos (figura 22).

Con lo expuesto hasta ahora, me parece que se hacen evidentes las diferencias entre aquel “bastón chino” que se entrega a los gobernantes ladinos y aquel que es utilizado por las autoridades indígenas: en lo que divergen no es precisamente en la sustancialidad, pues ambos son materiales semejantes, sino que difieren en lo relacional. Los primeros siempre serán bastones; los segundos podrán ser bastones, pero también san Juan e, inclusive, humano. Es decir, los “sujetos” y “objetos” no son identidades naturales o dadas, sino condiciones adquiridas a partir de sus relaciones.

En otras regiones se ha puesto mucha atención sobre los “objetos” y otros-que-humanos como componentes de las sociedades, lo que, desde luego, implica una noción de sociedad sumamente diferente a la dominante y concebida desde el

naturalismo ontológico.¹²⁷ Santos Granero (2009b), en este sentido, ha dado cuenta que, entre los yanasha de la Selva Central del Perú, ciertos “objetos”, como adornos personales u otros de uso diario sufren una suerte de “animización” o “subjetivación” al estar en contacto íntimo con determinada persona, de tal suerte que se vuelven una extensión de los cuerpos de sus dueños. Por su parte, William Hanks (2017) señala que, entre los mayas peninsulares, durante el *payal chi*, discurso de invocación, los objetos materiales como las “figuras de los santos” o “bultos” se vuelven una suerte de imán que atraen a sus destinatarios espirituales (2017: 14).¹²⁸

Entre los tsotsiles de Zinacantán, Vogt (1979) ha documentado que los funcionarios políticos son los sustitutos de las deidades ancestrales; esta afirmación, en adición a lo expuesto anteriormente, sugiere que la sustitución en el *k'exeltik* apunte, cuando menos, en dos sentidos: el funcionario sustituye la materialidad del bastón, a la vez que el bastón adquiere la subjetividad de san Juan.¹²⁹ De esta manera, la importancia del *k'exeltik* no solo hace alusión a la sustitución entre presidente entrante por saliente, como anteriormente mencioné, sino que además enfatiza en la transformación. Si bien, en esta estructura sociopolítica el presidente municipal ocupa un lugar central en el dominio solar -al que pertenecen los humanos- así como san Juan en el mundo Otro -el mundo de los espíritus-, es pertinente decir que también intervienen otros cargos, organizados jerárquicamente e identificados por su propio bastón lo que, a la vez, denota la intervención de otras entidades

¹²⁷ Ver, por ejemplo, el volumen editado por Fernando Santos Granero (2009), titulado: “The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood”.

¹²⁸ Alfredo López Austin menciona al respecto que, entre los antiguos nahuas, se nombraba *teixiptla* y *topkli* (*teixiptla*: de *xip*, piel, cáscara o cobertura; *topkli*: funda o envoltura) a las imágenes de los dioses. “Los dioses se introducen en sus imágenes porque lo semejante va hacia lo semejante. Se reconocen en ellas, y las porciones de fuerzas divinas se vierten en sus recipientes visibles” (López Austin 2006: 178).

¹²⁹ Esta suerte de inversiones se han documentado entre las poblaciones K'iche' (ver Zamora Corona 2020).

extrahumanas, distribuidas como una cadena de mando que funciona como un espejo de la organización humana (Pitrou 2011).

Esta estructura organizacional, así como los seres que en ella participan, rompe con la clásica división entre organización política, social y religiosa, casi siempre con



Figura 22. Ancestro. David Montoya 2013

límites bien definidos, derivados de un acto de purificación, característico de las sociedades “modernas” (Latour 2012). No obstante, al ser difusas las fronteras entre uno y otro dominio, no debe entenderse como una cualidad “profundamente religiosa” de las poblaciones indígenas por entender y aprehender la “realidad” (Navarrete 2018); siguiendo a este mismo autor, suponer que las prácticas y las ideas religiosas de los pueblos indígenas son el mejor camino para comprender sus organizaciones sociales y sus sistemas culturales, produce confusiones y equívocos. Las propias autoridades de Chamula -pero también otros sectores de esta población, como comerciantes- conforman un buen referente para entender y reconocer la diversidad de mundos, de modos de existencia. Las negociaciones que han sabido

entablar con los gobiernos federal y estatal, con grupos evangélicos, de académicos, el turismo nacional e internacional, las deidades y de otros existentes son muestra de su reconocimiento y adaptabilidad a un cosmos complejo. No obstante, este proceso casi nunca sucede de manera inversa, pues no parece haber mucha disposición por parte de las poblaciones afines al naturalismo ontológico para reconocer esta diversidad.

Al destacar la complejidad del *k'exeltik*, naturalmente, surgen más preguntas que respuestas. Lo primero que viene a la mente es saber hasta qué punto la figura de autoridad no está dada por un humano que posee un bastón de mando o, por qué no, por un bastón (san Juan) que posee un humano.¹³⁰ Me parece que lo primero es más fácil de descartar, pues si se tratara de una figura de autoridad mediada por un hombre con bastón, entonces lo más factible para el excandidato del PVEM, Dagoberto de Jesús Hernández, hubiera sido adquirir un bastón (“chino”, como se refiere el interlocutor de Araceli Burguete), en lugar de secuestrar al del presidente electo. Esto no fue así y, aunque secuestró al bastón, lo tuvo que devolver. Esta acción podría reafirmar la segunda idea, pues ese bastón (san Juan) ya tenía un humano: Ponciano Gómez; no obstante la posibilidad, me parece pertinente reconocer dos aspectos: lo primero es que el gobernante es también un cargo y, un buen cargo, con prestigio, debe crear un “estado subjetivo” de entusiasmo sobre los demás (Magazine 2015). Si bien, es cierto que Dagoberto era apoyado por, al menos, unas trescientas personas, para nada se comparaba con el efecto que, Ponciano Gómez, había generado en la población; quien, por cierto, fue respaldado por un fuerte brazo de indígenas evangélicos vinculados al antes Partido Encuentro Social, hoy Solidario.

Esto me lleva al segundo aspecto: la figura del gobernante, como ser poderoso, capaz de conmutar, es más compleja que un modelo binario bastón-humano o, para

¹³⁰ Esta idea surge a partir de los comentarios expresados por Federico Navarrete durante la presentación de una versión preliminar de este capítulo en marco del XXI Coloquio de Doctorandos del posgrado en Estudios Mesoamericanos.

ser menos impreciso, santo–humano–bastón. Es un complejo en el que intervienen múltiples seres o, por extensión, parte de ellos, como se puede apreciar con la vestimenta, elaborada a partir de la piel del *chon* de san Juan; la presencia de estos elementos, sin duda, recuerda al *ixiptla* (Carreón Blaine 2014; López Austin 2015 [1989]; Dehouve 2016).¹³¹ Es importante mencionar, además, la intervención de decenas de cargos que hacen posible la repartición de las labores, también asociados a otros santos que, en conjunto, en términos de Dehouve (2016), constituyen un núcleo central. Como argumenta esta misma autora, “la fuerza del sistema no reside en las funciones propias a tal o cual grupo” ni en la suma de estas “sino en la manera en que el conjunto se arregla” (Dehouve 2016: 295).

¹³¹ Alfredo López Austin (2015) señala que *ixiptla* proviene de la palabra nahua *xip*: piel, cáscara o cobertura. Sugiere que esta palabra, *ixiptla*, denota la representación o personificación del dios en el ritual, de ahí el concepto Hombre-Dios. Carreón Blaine sugiere que puede ser comprendido tanto “como imagen de, representación de”, así como “delegado, remplazo, sustituto, y representante de, según cada uno de los diversos conceptos en los que se presenta” (2014: 268).

Carnaval, poder y persona

El carnaval de Chamula. Aunque recurrente, un tema poco agotado

El carnaval de Chamula, así como de cualquier otro municipio de la región de Los Altos de Chiapas y de México, en general, es una constante en la literatura etnográfica, pero ¿es este un tema agotado? Con el riesgo de ser repetitivo e, inclusive, algo aburrido, daré cuenta que, aunque es un tema bastante recurrente, los argumentos, en la mayoría de los casos, son replicados y, en otros, la preocupación principal es forzar continuidades con pueblos mayas de otros tiempos. Mi propósito, en este sentido, es destacar que el carnaval, particularmente, la danza del *chilon*, es una práctica para socializar con los demás existentes, especialmente con los ancestros, los “seres ambientales”, Dios y santos.

Para Chamula, el primer referente es el ensayo del profesor de educación primaria Eliseo Narváez-Palacios (1952); obra contemporánea a la tan ampliamente

difundida historia de vida de Juan Pérez Jolote, elaborada por Ricardo Pozas (1952b). En su texto, el profesor hace un recuento sobre los personajes que participan en el carnaval y describe, sobre todo, algunos de los episodios más vistosos. Concluye su ensayo con el argumento de que el carnaval de Chamula es una práctica de la “conjunción del cristianismo y reminiscencias de paganismo, que simultáneamente posee la introducción de aspectos de la conquista española”. Al igual que muchos estudios posteriores, el profesor Narváez-Palacios deja ver entre líneas que esta festividad es un acto sincrético en el que predomina la “inversión”. Sin detenerme demasiado en esta obra, debo señalar que uno de los datos más llamó mi atención es que, desde mediados del siglo pasado, el carnaval de Chamula no sólo era de interés en la región, sino que era un importante atractivo para los visitantes nacionales e internacionales:

[...] tiene la fuerza y atractivo suficiente para congregar a millares de chamulas, cientos de otras tribus y de hacer venir de muchas partes del Estado, de la República y aún del extranjero, gran cantidad de visitantes.

Posteriormente, Pozas (1989 [1959]) hace una descripción de esta celebración en su monografía sobre Chamula: personajes, atavíos, comida, utensilios y pasajes (1959: 174-184). Los datos que expone -sobre el carnaval y otras celebraciones del ciclo ritual- no son más amplios que los de Narváez-Palacios y, por lo extenso de la obra, en general, en comparación con lo destinado a la “vida religiosa”, como él refiere a los aspectos cosmológicos, resulta evidente que su interés se limitaba a la estructura social y a los sistemas de producción económica de estos tsotsiles. Por tratarse de una monografía, estos aspectos debían ser registrados, aunque fuera de manera tangencial.

Es hasta 1973, dentro del marco del Proyecto Chiapas de Harvard (1957-1967) que Victoria R. Bricker ofrece interpretaciones más novedosas e interesantes. Centrada en el humor ritual entre los pueblos mayas de Los Altos de Chiapas, decide ampliar su estudio a tres municipios de la región: Zinacantán, Chenalhó y Chamula.

Bricker concluye que el carnaval en esta región se trata de “un periodo de libertinaje y maldad, que marca el fin del año viejo ” (1973: 122). Al igual que el profesor Narváez-Palacios, observa que durante esta celebración se incorporan distintos pasajes históricos y enfatiza que el carnaval es un periodo de inversión:

Este periodo se caracteriza por la ebriedad, el comportamiento licencioso y la obscenidad. Durante cinco días, cualquier hombre de la comunidad puede adoptar la identidad de un mono, de un negro o de una mujer, ignorar el código normativo que generalmente rige su comportamiento y abandonar sus inhibiciones en una orgía de bebida y de comportamiento obsceno (Bricker 1973: 9).

Posteriormente, la propia Bricker (1981) analiza una serie de movimientos de revitalización religiosa de distintas poblaciones mayas, incluida la Guerra de Santa Rosa (1867-1870) de San Juan Chamula. Menciona que distintos contenidos de esta guerra, la cual nació como un movimiento local de revitalización religiosa, pero conforme intervino el gobierno de San Cristóbal de Las Casas fue adquiriendo “las proporciones de una cruzada política de exterminio contra la población ladina”, se expresan en el carnaval: lo más evidente es la presencia del *paxon*, el cargo más importante en esta celebración, quien, de acuerdo con los argumentos de Bricker (1981), se trata de la dramatización del cristo indígena, del niño chamula Domingo Gomes Checheb, quien fuera crucificado el Viernes Santo de 1868. En este sentido, Bricker señala que los diferentes pasajes que constituyen al carnaval se derivan de diversos conflictos étnicos, mismos que son “ritualizados” bajo la forma de dramas históricos.

En total, identifica siete conflictos étnicos dramatizados¹³² que, pese a las diferencias cronológicas entre uno y otro, son representados como si se tratase de

¹³² Los siete conflictos que identifica Bricker (1981: 135) son los siguientes: La conquista de México; la rebelión de Cancún en 1712; la intervención francesa (1862-1867); el levantamiento de los chamulas en la Guerra de Santa Rosa (1867-1870); la disputa sobre la frontera con Guatemala (gran parte del siglo XIX); la insurrección pinedista (1929) y, por último, la pasión de Jesucristo.

uno solo. Bricker explica que esta suerte de “empalme cronológico” es generado por una *visión telescópica* sobre el tiempo. En otras palabras, esta idea sugiere que los tsotsiles parecen diluir o recortar las distancias -temporales- de manera análoga a cuando se emplea un telescopio para observar objetos remotos. De esta forma, señala: “El tiempo está ‘telescopiado’ en el mito y el ritual del conflicto étnico de Chamula [...], de tal modo, que hace posible simbolizar muchos eventos al mismo tiempo” (Bricker 1973a: 9). Esta “visión telescópica”, explica ella misma, es posible en la medida de que hay una “visión cíclica del tiempo” de por medio; con ello, los tsotsiles registran los acontecimientos históricos como si fuera la repetición de un sólo tema. No obstante la notable creatividad de Bricker, es preciso tener en mente que, aunque los motivos que desataron los “conflictos étnicos” pueden ser diversos, no hay diferencias sustanciales en la posición que ocuparon las poblaciones indígenas de la región (de México, en general) en tales conflictos: ¿Qué más da cuál sea la causa del conflicto si el contexto siempre es parecido, por no decir que el mismo?, ¿qué más da si el conflicto es contra la élite conservadora, el ejército carrancista, los españoles o el ejército francés si éstos siempre ocupan una posición “privilegiada” en comparación con los chamulas?

Inconforme con el argumento presentado por Bricker (1981: 150) sobre las supuestas bases del drama histórico del carnaval tsotsil, fundamentalmente sobre la *visión del tiempo cíclico*, Kazuyasu Ochiai realiza un estudio basado también en el análisis de los personajes históricos asociados al carnaval, pero a diferencia de Bricker, éste utiliza una perspectiva cosmológica. Para Ochiai es el “principio cosmológico simbolizado por el inframundo que actúa como un campo magnético tan fuerte que atrae a otros seres míticos e históricos que se supone tienen algún atributo de desorden, pre-cultura o caos, y los transforma en seres del inframundo” (1984: 216); por esta razón, explica: “[...] los personajes que tienen origen histórico, como [...] los Lacandones, los soldados mexicanos y franceses, y los guatemaltecos, [...] se vuelven socios de los hombres negros, a quienes, en conjunto, denomina

extranjeros peligrosos”. Sin recurrir a la noción del tiempo cíclico ni al uso de analogías como la “visión telescópica”, el argumento de este autor es convincente para explicar no solo la asociación entre distintos personajes del carnaval tsotsil, sino al carácter sobrepuesto de los conflictos étnicos, pues lo que parece prioritario para los chamulas es la “naturaleza” de los seres con quienes se genera el conflicto y, en menor medida, las causas que lo generan.

Después de un ligero periodo de inactividad, el carnaval de Chamula continuó siendo objeto de estudio antropológico. Mario Aguilar-Penagos (1990), en un esfuerzo por encontrar continuidades históricas, ofrece una reinterpretación del carnaval Chamula basado, exclusivamente, en una (sobre)lectura del Popol-Vuh. Su estudio evidencia la carencia de trabajo etnográfico, pues, prácticamente, sus datos son extraídos íntegramente de la obra de Narváez-Palacios (1952), de tal suerte que no considera los cambios registrados en obras posteriores a este ensayo, como es el caso de la adopción de elementos en la vestimenta de los *max* como el uso de lentes oscuros y calzones a base de piel de venado (ver Kazuyasu 1984; Del Rosario Zermeno y Montoya 2019). Lo problemático de esta obra no radica en la ausencia de semejanzas, lo grave, me parece, es que reduce la complejidad de una celebración que ha sido expuesta a múltiples factores histórico-sociales a la interpretación de una fuente producida a mediados del siglo XVI. Mediante este ejercicio un tanto comparativo, Aguilar-Penagos (1990) desvela un profundo interés por visibilizar a los mayas antiguos a través de opacar a los actuales o, para ser más preciso, de confirmar la *indianidad* de los segundos a partir de los primeros.¹³³ Más allá del tiempo, lo que realmente parece cíclico es la necesidad de encontrar y afirmar similitudes entre los pueblos actuales y los antiguos, como se puede apreciar en estudios más recientes

¹³³ De manera crítica y bastante acertada, Pedro Pitarch (2008) apunta: “hay una predisposición en la etnografía de las culturas indígenas de México a enfatizar el grado actual de semejanza y continuidad con el mundo indígena prehispánico, y una suerte de ansiedad para identificar aquellos aspectos que confirmen su carácter ‘indígena’. En este contexto, lo indígena es lo prehispánico [...]”

como el de Raúl Sánchez Benítez (2015), titulado “La herencia maya en San Juan Chamula”.

Recientemente, María Eugenia Sánchez Santa Ana (2017) realizó un estudio comparativo entre el carnaval de Chamula, celebrado cinco días previos al Miércoles de Ceniza, y la fiesta de San Sebastián en Zinacantán, realizada alrededor del 20 de enero. Después de ofrecer una descripción general de ambas celebraciones, da cuenta que además de contar con estructuras semejantes, “son organizadas como rituales de renovación para dar comienzo a un año nuevo solar” (Sánchez Santa Ana 2017: 434); donde el Sol o *paxon*, como hablaré de manera detallada posteriormente, ocupa la posición más importante. Su texto, lejos de ser novedoso, más bien parece reafirmar las propuestas de sus predecesores, con especial énfasis en Kazuyasu (1984), además de presentar algunas inconsistencias graves como señalar que las proclamas del fiscal o *abito* en el carnaval de Chamula se realizan en tsotsil: ¡Si hay algo que, en esta celebración, se habla en español... son precisamente las proclamas!

Hasta el momento, los trabajos referidos desvelan el esfuerzo por comprender al carnaval en su totalidad, no obstante, a partir del análisis superficial sobre lo más llamativo, lo que es más visible, como las danzas, en particular aquellas que se realizan en público durante los cinco días en que los cargos principales permanecen en la cabecera municipal. Si bien es cierto que estos estudios han logrado destacar aspectos importantes de estas prácticas, ya sea como “danzas de la conquista”, subrayando la importancia de aspectos cosmológicos o sugiriendo la continuidad con los antiguos mayas en algunos aspectos nodales -como la esencia misma del carnaval- hay una fuerte tendencia a asociar estas danzas como efecto de un pensamiento religioso, como señala Alessandro Questa (2020) con las interpretaciones sobre las danzas entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla; en sintonía con Federico Navarrete (2018), quien advierte sobre la tendencia de los estudios mesoamericanos y andinos de reducir los sistemas sociales y culturales a prácticas e ideas religiosas.

Rocío N. Martínez (2017), no obstante, deja atrás esta “tradición totalizadora”. En un estudio comparativo entre los carnavales de Chenalhó, municipio constitucional, y Polhó, municipio autónomo, Martínez analiza el *ts’akiel*, definido por ella misma como el conjunto de vestidos rituales o “vestidos con alma”, como le hizo ver una de sus interlocutoras. Concluye que los tipos de brocados, artefactos y lenguaje iconográfico plasmados en este tipo de vestidos constituyen variados procesos nemotécnicos que “integran la concepción de la persona, su grupo de pertenencia territorial y política”. El *ts’akiel*, señala, “es la memoria del conjunto de relaciones que se establecen entre aquellos que los llevan puestos y otras personas o grupos a lo largo de la historia” (Martínez 2017: 22). En suma, este estudio es innovador no sólo porque pone en práctica un enfoque poco empleado en la región, inspirada en la obra “la Memoria Ritual” de Carlo Severi, sino porque a través del análisis de un aspecto en particular da cuenta de una relación compleja entre distintas entidades e historias múltiples que son reconfiguradas de manera distinta en cada municipio.

Aunque el número de estudios es amplio, para nada se trata de un tema agotado, hay, por el contrario, muchos aspectos por explorar. Particularmente me interesa destacar uno: el carnaval como una práctica para socializar con los demás existentes, especialmente con los ancestros, los “seres ambientales”, Dios y santos. Me centraré en un pasaje del carnaval de Chamula para dar cuenta de cómo los humanos al estar en relación con Dios adquieren cierto *poder*y, de esta manera, son fortalecidos los lazos entre los miembros de la comunidad y entre estos con otros seres no humanos. Se trata, en suma, de la danza del *chilon*: bailar cubierto con la piel de *tigre*, volverse el “animal compañero” de Dios. Participar en esta danza, de alguna manera, es participar en la (re)creación del cosmos: (re)crear la luz, la tierra y, claro, la humanidad misma. Asimismo, mostraré que los *kolemal maxetik* conforman una anomalía a nivel de humanidad: al ser reducidos a *max*, durante la última creación, fueron olvidados por Dios y, consecuentemente, para los chamulas, las

personas de la última creación, su conducta es atípica, anormal o propia de alguien *loko*, olvidado, porque no puede relacionarse. Un síntoma parecido al que manifiesta una persona que ha enfermado de *teneh*-como he descrito en la tercera sección- o con el *desprecio*, como da cuenta de ello Jaime Page (2010) entre los tseltales de Oxchuc.

Dios, el tigre y la persona

El *karnaval* o *k'in tajimoltik*, como también se le llama a esta celebración, es considerada una de las cuatro *fiestas grandes*.¹³⁴ Algunas peculiaridades de éstas son que además de realizarse de manera simultánea en diversos escenarios, congrega a un gran número de personas: espectadores de chamula y de otros municipios adyacentes, tanto de población ladina como indígena; así como la presencia misma de numerosos cargos, sin los cuales la celebración difícilmente pudiera efectuarse. Arturo Lomelí González (2014), por ejemplo, estima a 124 el número de cargos participantes en esta celebración (2014: 101). Este cálculo, sin embargo, no considera a los familiares de éstos, quienes, por extensión, contribuyen también en diversos quehaceres para cumplir con el objetivo de la fiesta: (re)crear el cosmos.

En la mayoría de los estudios se da cuenta que en tiempo de *karnaval* sobresale el humor, la diversión; los mismos chamulas reconocen estas cualidades, por ello, también le denominan Febrero Loko. El carnaval, además remite a los tiempos primigenios, a la creación de la luz, al ordenamiento del cosmos y a la creación de la humanidad, razón por la cual algunos chamulas lo consideran como

¹³⁴ La primera de las fiestas grandes se realiza el 20 de enero con la celebración a San Sebastián; la segunda es el *k'in tajimoltik*, los cinco días previos al miércoles de ceniza; la tercera es el *k'in* San Juan, el 24 de junio; y, por último, el *k'in* San Mateo, el 21 de septiembre.

la celebración de “nuestros mayores”, en alusión a los ancestros, aquellos que pertenecieron a eras cosmogónicas previas a la Cuarta Creación (ver Gossen 2002; Del Rosario Zermeño y Montoya 2019), es decir, predecesores a la era de los *bats’i viniketik*, los humanos legítimos. Es preciso advertir, sin embargo, que si en algo se caracteriza el *k’in tajimoltik* es por su complejidad. Jacques Galinier, en este sentido, ha referido que, entre los otomíes, en el carnaval es como “si todas las secuencias de la cosmovisión otomí, las innumerables facetas de la noción de género, de metamorfosis, de sacrificio, las formas locales de espacio y del tiempo, se develaran provisionalmente, enseñando sus detalles más íntimos e indecentes. Podría decirse que el cosmos otomí es el carnaval y punto” (Galinier 2017).

Dios o Yajvalel Vinajel, Dueño, Señor o Patrón del Cielo figura como uno de los actores más relevantes, pues se trata del *principal ordenador* en un momento donde lo que predomina es el caos, aunque ciertamente se trata de un “caos ordenador”, como sugiere Galinier (2017). Es el *paxon* el cargo que personifica al Yajvalel Vinajel, pero como Chamula está constituido de tres barrios (San Sebastián, San Pedro y, el mayor de los tres, San Juan), cada uno de éstos cuenta con su propio *paxon*. Y así como el Sol “entra” o “nace” por el oriente, “sale” o “muere” por el poniente; en cada barrio, por tanto, hay un *paxon* “entrante” y otro “saliente” o, lo que es lo mismo, una persona que toma el cargo y otra que lo entrega. En total hay seis *paxon*: tres que lo asumen y tres que lo dejan.

Además de Yajvalel Vinajel, el *paxon* personifica la figura de un ladino: el capitán Mariano Ortega, a quien Bricker (1973) sugiere que deriva de Juan Ortega, un político aliado de Maximiliano durante la intervención francesa, quien invadiera y ocupara la ciudad de San Cristóbal que, para 1863, aun funcionaba como capital del estado. Para ese entonces, los pueblos tsotsiles aledaños, entre ellos chamulas, fueron sometidos por el ejército de Ortega para construir fortificaciones. Me parece que no es fortuito que el nombre de Juan haya sido sustituido por Mariano, pues, para los chamulas, llevar el nombre de Juan implica estar en alianza con san Juan

Bautista, el santo patrono (ver Montoya 2016). Mariano, en cambio, es un nombre que desvela ciertas connotaciones negativas.¹³⁵ Para los tseltales de Cancú, Helios Figuerola (2010:) señala que Juan Ortega

suele confundirse con Juan López, político del siglo XIX. En la narrativa local, estos personajes se encuentran presentes en varias épocas diferentes, a veces distantes de varios siglos. Juan López es hijo de una madre indígena y un padre ajaw [Dueño]. Gracias a su lab-rayo y a su sombrero prodigioso, salvaría a los cancuqueros de las tropas españolas. Serán las propias autoridades tradicionales que lo habrían ejecutado echándolo a una sima profunda cerca del centro histórico. Sin embargo, su ch'ulel y su lab siguen presentes en el lugar y, sobre todo, dispuestos a salir de allí para salvar nuevamente a los cancuqueros de la población mestiza. Algunos sostienen que es él quien cuida las cuatro columnas que sostienen el mundo cuadrangular que ocupa el hombre (Figuerola 2010: 530).

Ortega, como apellido, es bastante inusual entre tsotsiles y tseltales, llama la atención en ambos casos, entre chamulas y cancuqueros, el uso de un apelativo de origen ladino para referirse a un indígena que, además, es sumamente importante en ambas poblaciones. Como ya lo menciona Figuerola (2010) es Juan Ortega una suerte de salvador de los cancuqueros; mientras que, entre los chamulas, Juan Ortega, al figurar como Padre Sol o *paxon*, alude, de acuerdo con Bricker (1981), al cristo indígena crucificado durante la Guerra de Santa Rosa 1867-1870.¹³⁶

¹³⁵ Miguel Hernández, profesor de tsotsil de la FFyL de la UNAM y originario de San Andrés Larraínzar, me comunicó que este nombre alude al hermano mayor del K'ox. Mariano siempre molestaba a su hermano menor, le pegaba y lo maltrataba. Ese nombre, en el sentido anterior, tiene connotaciones negativas. Para saber más sobre la relación entre K'ox y sus hermanos, ver Arias (1990) y Pérez López (1997). En el caso de la rivalidad entre hermanos, mayor y menor, ver Alejos (2017).

¹³⁶ Para antes del viernes santo de 1868, fecha en que supuestamente fue crucificado un niño chamula con el objetivo de tener un cristo indígena, los chamulas asistían año con año al templo de Santo Domingo, en San Cristóbal de Las Casas, para visitar al Santo Sepulcro. Después de la crucifixión, solo algunos chamulas acuden a visitarlo. Por otra parte, la presencia de un cargo que personifique a Dios, sólo es característico de Chamula, Zinacantán y Chenalhó, municipios que se vieron influenciados por el movimiento de revitalización religiosa originado en Chamula (Bricker 1981).

Así como existe el cargo que personifica al Sol, a Dios, existe otro para la Luna, ¡Me'tik, nuestra madre. De igual manera como el *paxon* se constituye de una parte ladina, ¡Me'tik, también la tiene. Se trata de Nana María Cocorina, la Xinolan, la Señora. A diferencia del *paxon*, ¡Me'tik sólo se personifica en un barrio, el cual se rota año con año y no hay “entrante” ni “saliente”, solo la vigente. Esta personificación no la realiza una mujer, como se podría esperar; por el contrario, se trata de un hombre.¹³⁷

Tanto ¡Me'tik como ¡Totik son dueños o poseen a cuatro *maxetik* o monos. Por sus atavíos, Bricker (1972) menciona que figuran como los soldados del ejército francés durante la intervención. No obstante, estos *maxetik* también están vinculados a los Dueños de los Cerros, los cuales son identificados bajo la figura de un poderoso ladino que resguarda riquezas y protege a todos los seres que ahí habitan (ver Montoya 2016). Además de estos monos o *maxetik* con Dueño, abunda otro tipo de *max* que suele andar en grupos numerosos, cantando, bailando y bebiendo cerveza o *pox*. La principal diferencia entre ambos radica en que los segundos, es decir, los numerosos, carecen de Dueño, por ello, los chamulas les llaman libres e, incluso, *lokos*, pues además de exponer conductas inmorales, andar por el mundo sin Dueño es, desde el punto de vista chamula, una verdadera locura (ver Montoya 2016). Este tipo de *max-lokos*, libres o *kolemal* son a los que Kazuyasu asocia con los demonios, seres perversos del inframundo, mismos que genéricamente denominó *extranjeros peligrosos* (1984); de los que posteriormente hablaré con más detalle.

La constitución ladina de ¡Totik y ¡Me'tik y de sus *maxetik* se hace evidente cuando, previo y durante el carnaval, el fiscal o *abito*, encargado de anunciar lo que recientemente aconteció, proclama:

¡Chamulas!

¹³⁷ Quien personifique a Nana María debe esforzarse por convencer a los asistentes de que se trata de una mujer. Para ello, hay quienes utilizan la vestimenta típica de las mujeres, otros más, la vestimenta ritual para contraer matrimonio; incluso, hay quienes se perforan los lóbulos de las orejas para utilizar aretes.

¡Febrero Loko!
Hoy, [día] de febrero [incluso, marzo] de [año]:
El primer soldado vino a México,
vino a Guatemala,
vino a Tuxtla,
vino a Chiapa,
vino a San Cristóbal,
vino con banderas,
vino con tambores,
vino con cornetas.
¡viva,viva!
¡Compañeros!:
El segundo caballero vino a México,
vino a Guatemala,
vino a Tuxtla,
vino a Chiapa,
vino a San Cristóbal,
vino con banderas,
vino con tambores,
vino con cornetas.
¡viva,viva!
El último caballero vino a México,
vino a Guatemala,
vino a Tuxtla,
vino a Chiapa,
vino con cohetes,
vino con cañones,
vino con pitos,
vino con clarines,
vino con banderas,
vino con cornetas,
vino Mariano Ortega y Juan Gutiérrez con su señorita, Nana María Cocorina.
Juntos fueron al monte a corcoriar¹³⁸
y regresaron comiendo melcochas
y comiendo pamaxquiles¹³⁹
y comiendo morcillas
¡viva Mariano Ortega!

Esta proclama ha sido documentada, con ligeras variaciones, en prácticamente todos los estudios sobre el carnaval. Tal vez el registro más antiguo aparezca en Juan Pérez

¹³⁸ Cohabitar

¹³⁹ Pencas asadas de maguey

Jolote, obra publicada en 1952, pero elaborada a partir de información obtenida en carnavales anteriores, como el de 1932; no obstante, lo que resulta más interesante es que, a pesar de que es necesario saber leer para ocupar ese cargo, la mayoría de las veces, el texto es ilegible, como se da cuenta de ello en Juan Pérez Jolote: “Se acercaba la fiesta del carnaval, y me entregaron los ‘papeles’ del pasado ‘hábito’, los que él había dejado; pero yo no pude entenderlos. Llamaron a los escribanos para ver si ellos podían entenderlos, pero nadie pudo [...]” (Pozas 1952b: 102).

He podido observar durante los carnavales de 2010 a 2015 que la mayoría de las veces que el *abito* proclama, lo hace ya sea con un cuaderno entre sus manos o con un libro. Sin siquiera abrirlo, simula que el contenido de la proclama está escrito en el interior. El mensaje no parece muy extenso, ni complejo, no obstante, me da la impresión de que lo que reduce el margen de error al “darle lectura” no sólo es el número de veces que se enuncia (tres veces por día, cuando menos) y, consecuentemente, éste sea memorizado, sino que, además, el *abito* “lee”, como si se tratara de un texto, todo lo que le rodea: participantes, atavíos y el orden mismo en que éstos aparecen. Es decir, los “dramas históricos”, en términos de Bricker (1973, 1981), cobran sentido a partir de los elementos que permiten al *abito* recordar y narrar lo ocurrido.

Como mencioné anteriormente, jMe'tik, a diferencia del *paxon*, sólo se personifica en uno de los tres barrios, de manera que su presencia hace que éste adquiera mayor importancia sobre los otros dos -barrios-, no sólo en términos de número de asistentes y, por tanto, el volumen de insumos requeridos, sino en cuanto a nivel de organización, donde la participación y eficiencia de cada cargo y sus respectivas familias se vuelve indispensable. De este modo, la importancia del *paxon* no sólo se ve reflejada en cubrir los costos de comida, bebida, velas, incienso, leña, *pox*, refresco, flores, entre otros insumos, sino que, de manera análoga a lo que señala Roger Magazine (2015) entre los habitantes de Tepletlaoxtoc, Estado de México, la verdadera importancia de este cargo radica en animar a los demás miembros de la

comunidad para que participen y se involucren en las actividades que implican esta celebración; es decir, la importancia de este cargo se fundamenta en su misma capacidad para crear, en términos del propio Magazine (2015), un “estado subjetivo” de entusiasmo sobre los demás. El *paxon* es quien activa a los miembros de la comunidad, por no decir: el que pone a “girar la rueda” (Magazine 2015: 20).



Figura 23. *Chilon*. Fabiola Del Rosario 2013

La danza del *Chilon*

Una vez expuesta, *grosso modo*, la manera en que la proclama y los “dramas históricos” se relacionan, me parece oportuno describir estos pasajes, claro es, sin perder el punto de interés en este apartado: la danza del *chilon*.¹⁴⁰ Antes de que los seis *paxonetik* se reúnan en la plaza cívica, cada barrio, de manera paralela, se prepara en la casa de su *paxon* entrante, poco antes de que la mañana del viernes de carnaval comience a clarear. Quienes resguardan los *bajbin*¹⁴¹ u ollas de barro se desplazan al centro del patio de la casa de este *paxon*. Otro de los cargos denominado *chilonero*¹⁴² comienza a poner uno a uno la piel de tigre (*snukulil bolom*) sobre los asistentes. Para ello, debe seguir las instrucciones de otro cargo que funciona como mensajero. El primero en pasar es el *paxon* entrante. El mensajero, seguido del *chilonero*, corre hasta la entrada de la casa y, antes de que el *paxon* ingrese, rápidamente lo “viste” con el *chilon*. A toda velocidad, el *paxon* se dirige al área donde se encuentran percutiendo los *bajbin*, mientras el *chilonero* lo sigue de cerca agitando los cascabeles que se encuentran atados al *chilon* (Figura 23).

Cada mensajero dispone o es dueño de cuatro *maxetik*, quienes cargan unas banderas hechas a base de tela con patrones de flores impresos por ambos lados. El *paxon* entrante, así como todo aquel que se vista con el *chilon*, recibirá una bandera, la cual, en su conjunto, personifica a Cristo: el asta es considerada su cuerpo, la bandera su ropa y la punta de lanza, como ya he señalado anteriormente, su cabeza.

¹⁴⁰ La piel de tigre, *snukulil bolom*, también es nombrada como *chilon*, de la palabra *chilchon*, que significa cascabelear, en alusión al sonido que emiten los cascabeles cuando son agitados por el *chilonero*.

¹⁴¹ El tambor *bajbin* es una olla de barro que está cubierta con piel de venado en su boca. A un costado tiene un pequeño orificio, mismo que es identificado como *jomol*, de boca, pues por ahí es alimentado con *pox* e incienso. Este tipo de tambor es resguardo por el *tamborilero* y a una edad avanzada, éste lo heredará a su hijo mayor.

¹⁴² La persona que resguarda al *chilon*.

Con la piel de *tigre* sobrepuesta y con la bandera entre sus brazos recorre tres veces en sentido contrario a la trayectoria que siguen las manecillas del reloj alrededor de los *bajbin*, acto que es conocido como la danza del *chilon*. Detrás del *chilonero*, los cuatro *maxetik* del mensajero, con banderas en mano, siguen los pasos de quien lleve la piel. Al finalizar la tercera vuelta, el abrazador o *jpetvanej* lo toma por la espalda a modo de que los pies del *paxon* no toquen el suelo y lo sacude tres veces en dirección a cada punto cardinal, comenzando por el oriente. Sin dejar de cargarlo, el abrazador se desplaza hacia la cruz, donde el *paxon* se dispone a tomar asiento de tal forma que pueda observar el sol naciente.

Esto continúa de la misma manera con cada uno de los asistentes, siguiendo un estricto orden jerárquico. Así, después del *paxon* entrante, continúan sus cuatro *yax maxetik paxon*, después su consejero o *yaj betikil*; le siguen el *paxon* saliente, sus cuatro *yaj maxetik paxon*, su consejero, y así sucesivamente hasta que, prácticamente, todos los miembros de la comunidad que asistieron hayan danzado con el *chilon*. El único cargo que no es “abrazado” es la Señora. Ésta, en lugar de ello, se sube la falda y muestra su trasero -a veces desnudo- al *bajbin*, también, en tres ocasiones. Generalmente, antes de que este pasaje finalice, los otros dos barrios concluyen primero, en gran medida, por tener menos asistentes. A lo lejos, las detonaciones de cohetes y otros explosivos detonados por los *antunieros* -derivado de la palabra española, cañoneros- anuncian la conclusión de este pasaje en los otros dos barrios. Para cuando este pasaje llega a su fin, todos los asistentes emprenden una carrera hacia la plaza cívica, encabezados por los *paxonetik*, los *yaj maxetik paxon* -cargando cada uno sus banderas-, sus *yaj betikil* y Nana María Cocorina, seguidos del resto de los asistentes. Al llegar a la plaza cívica, se detienen en la esquina suroeste del atrio. Allí, los integrantes de los otros dos barrios ya los están esperando. Una vez reunidos, los seis *paxonetik* se sientan junto a los *yaj betkil* y sus *maxetik*. El *bankilal max* -el primer mono- del *paxon* que acompaña a Nana María Cocorina sirve *pox*, primero a su dueño, luego a los demás *paxonetik*, a los *yaj betikil*, a sus compañeros *max* y al

resto de los *yaj maxetik paxonetik*. Al consumirse el *pox*, el *abito* se levanta y, de nueva cuenta, recita la citada proclama.

Una vez que finaliza el *abito*, los dos *paxonetik* -entrante y saliente- acompañados de sus *maxy* de sus *yaj betikily* la *xinolán* a toda velocidad se desplazan a la entrada del atrio -ubicado al sureste de la plaza cívica-, inclinan sus banderas en señal de reverencia con dirección hacia la cruz que se ubica al centro del mismo, corren de regreso a la esquina sur y, para antes de llegar, son interceptados por el segundo grupo de otro de los dos barrios, quienes, prácticamente, reproducen los misma estructura -*paxonetik*, sus *maxetik* y los *yaj betikil*- y trayectoria. Así mismo, le siguen los representantes del tercer barrio. Una vez juntos los tres barrios, recorren la plaza cívica, nuevamente, tres veces en sentido oriente-poniente. En cada vuelta, se detienen para saludar con sus banderas a las cruces ubicadas en dirección sureste, noreste y noroeste. Y en dirección suroeste para saludar a las autoridades municipales (Figura 24).

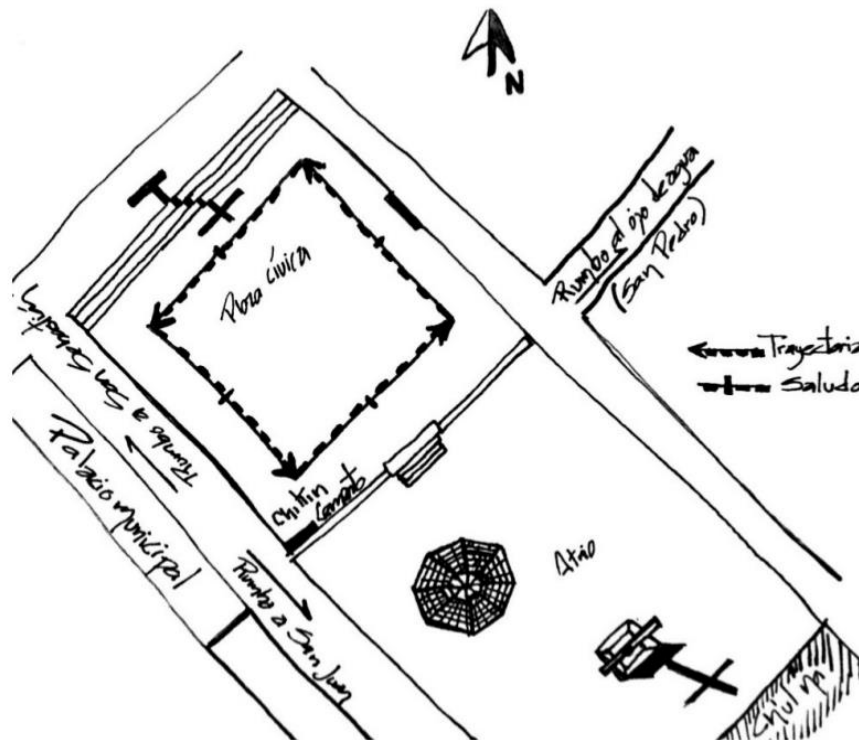


Figura 24. Recorrido de los cargos durante el carnaval

Al finalizar el recorrido, los integrantes de los tres barrios se dirigen hacia la casa del *paxon* entrante que es acompañado por Nana María Cocorina. Para ello, cuando el grupo de *antunieros*, por medio de cohetes, dio aviso a todos los asistentes de que los tres grupos están de camino a la casa del *paxon* entrante, los *bajbin* y el *chilonero* de cada barrio se preparan para recibirles de la misma manera como lo hicieran al iniciar la celebración. Cuando el último asistente haya danzado con el *chilon*, entonces cada *paxon*, en compañía de sus asistentes, se dirige a su casa, en su barrio correspondiente; de tal suerte que se separan de nuevo entrantes y salientes.

Al leer con detenimiento la proclama del *abito*, es posible que cada uno de estos pasajes comience a cobrar sentido. Aunque es preciso aclarar que, si bien, en cada barrio hay dos *paxonetik*, ambos personifican a un sujeto múltiple: Sol, Dios, Capitán, Soldado, Caballero por referir algunos. De este modo, los *paxonetik* de cada barrio personifican al primer soldado, al segundo y tercer caballero, según la presencia de Nana María Cocorina. Así, el primer soldado asume el papel de Juan Ortega, compañero de su Señora. Entre el segundo y tercer caballero, parece no haber diferencias sustanciales, aunque por el modo en que se rota la presencia de la Xinolan (dirección contraria al sentido de las manecillas del reloj), el segundo caballero es personificado por el *paxon* del barrio contiguo. Es decir, si se piensa a los tres barrios como un polígono triangular y, por referir un ejemplo, el ángulo A represente al barrio de San Juan; el B, a san Pedro; y C, san Sebastián; entonces, cuando la Xinolan pertenezca al ángulo A, es decir, san Juan, los *paxonetik* de ahí personificarán al primer soldado, a Juan Ortega; el ángulo B, entonces, personificará al segundo caballero; el C, al tercero. Al año siguiente, de este modo, la Señora pertenecerá al barrio B, a san Pedro, y, consecuentemente, todo se desplaza un “sitio”.

El carnaval, como Kazuyasu lo expresara, es la “fiesta tsotsil cosmológica por excelencia” (1984: 220), pues a través de los pasajes que lo integran, es posible establecer inferencias sobre la dinámica y estructura del cosmos. En principio, el

recorrido realizado por los representantes de los tres barrios en la plaza cívica alude al recorrido del astro solar. El recibimiento del *paxon* entrante, por consiguiente, refiere a la creación del día, de la luz; así como la del *paxon* saliente, a la ausencia de luz, la noche. La cabecera municipal de Chamula, de este modo, parece volverse el centro o eje del cosmos, mismo que figura como un cronotopo distinto al resto del mundo: el que da, en términos de Galinier, “apertura [...] al caos primitivo del universo” (Galinier 2017: 69), sin olvidar, claro, como este mismo autor menciona, que se trata de un caos ordenador, donde, entre otras cosas, se crea la llegada del Sol. La (re)creación del cosmos, en este sentido, sólo es posible mediante la actividad humana, basada, prácticamente, en la socialización con el Yajvalel Vinajel o Sol y otros no humanos. Así, en cada celebración del *k’in tajimoltik*, el centro de Chamula en conjunto con los *bats’i viniketik* son legitimados y el resto del cosmos permanece en un pasado, relativo a eras cosmogónicas previas. Mientras más lejano al centro de Chamula, más antiguo. El mismo Gossen (1989) comenta que por la distancia de los Estados Unidos de América, el país donde nació, con respecto a Chamula, frecuentemente los chamulas preguntaban a su esposa y a él: “¿Se muerden y se comen las personas en su país?”, con ello, como el mismo antropólogo advierte, los chamulas los asociaban con la “primera gente”, aquella que existió en eras cosmogónicas anteriores (Gossen 1979: 185-186).

Como se puede apreciar por la fecha en que fue publicado el texto del que sustraigo lo anterior, han transcurrido cerca de cuarenta años desde que fue registrado este testimonio. Sin una idea precisa sobre la tasa de migración hacia los Estados Unidos de América en la década de los años setenta del siglo pasado, es posible afirmar que, en la actualidad, pocos son los tsotsiles que, por lo menos, no cuenten con un familiar que haya cruzado la frontera norte en busca de trabajo. Cada año, cientos de tsotsiles se enlistan en los programas organizados por la embajada estadounidense para llevar trabajadores a los extensos ranchos de producción agrícola desplegados en varios estados del vecino país, como ya he mencionado en la

primera sección.¹⁴³ Inclusive, a través de las redes sociales, muchos chamulas comparten a sus familiares y demás contactos (“seguidores”) cómo celebran el carnaval en las ciudades donde temporalmente radican. Particularmente, enfatizan en la danza del *chilon*, donde gran cantidad de gente viste con sus trajes de *max* y con la misma dinámica de la danza descrita párrafos atrás, utilizan telas con patrones y texturas semejantes a la de la de piel de *tigre*.

Ir en busca de trabajo a tierras lejanas -o cronotopos distintos- y regresar a Chamula, ya sea para cubrir un cargo o para construir su casa con material no perecedero, me parece, es parte misma de ser un *bats’i vinik*. Por un lado, relacionarse con humanos poderosos de aquellos lugares remotos es, por extensión, recibir parte de ese poder;¹⁴⁴ por el otro, ser relacional es precisamente una de las cualidades que los legitiman como humanos (Montoya 2016). En suma, ladinos, *kaxlanes*, *grinkos* o alemanes están vinculados al poder, a la concentración de riquezas; aunque son peligrosos en potencia, es necesario relacionarse con ellos, como he dado cuenta en el tercer apartado. En una conversación con un amigo de San Andrés Larráinzar sobre las personas que regresan del norte, comentó que ha llegado a pasar que algunas personas ya no quieran hablar *bats’i k’op*, tsotsil, porque argumentan, según mi amigo, haberlo olvidado. Menos aún quieren vestirse con la ropa tradicional, “nomás puro *kaxlan ko’il* [ropa de *kaxlan*]”. Al preguntar por los motivos, comentó: “es que cambió su personalidad, *la kataj skuxlejaj*, quieren ser más *kaxlan*. La gente mayor no muy los quiere”.

Resulta interesante que la palabra utilizada para referirse a aquellas personas que, por salir a trabajar a las ciudades, ya no siguen con las normas del *kostumbre*,

¹⁴³ Uno de mis compadres, incluso, me pidió que revisara si sus papeles eran legítimos, pues se había enlistado para trabar de marzo a agosto en una ruta que contemplaba varios ranchos en el vecino país del norte.

¹⁴⁴ Como ha mencionado Johannes Neurath, “la vida y el poder se consiguen relacionándose con seres del mundo de los otros, que pueden ser enemigos de guerra, animales o espíritus” (Neurath 2020: 264)

como hablar *tsotsil*, vestirse con la ropa “tradicional”, entre otros ejemplos, también es utilizada para referirse a aquellas personas que, durante el carnaval y otras celebraciones, se visten con el *ts’akiel, katasebail*; es decir, cuando hay una acción ritual de transfiguración (Martínez 2017). Que en ambos contextos, a simple vista diferentes, se utilice esta misma connotación de transfiguración, *katasebail*, me da la impresión de que está más relacionado con el efecto que se produce sobre lo que es percibido, lo que se observa. En este sentido, hay una relación directa entre el vestir de *kaxlan* con no hablar el *bats’i k’op* y no ver o no prestar interés a todo eso que constituye al *kostumbre*. De la misma manera, vestirse con el *ts’akiel* implica, como sugiere Alessandro Questa, “poder observar las cosas en el mundo de manera distinta para detectar formas y entidades que suceden y existen de forma simultánea” (Questa 2020). Ocurre algo parecido al principio del *kixpatla*, cambiar de vista y cambiar de rostro, descrito por este mismo autor (2020).

De vuelta al *karnaval*, en casa de los *paxonetik* la celebración cobra el mismo sentido que en la plaza cívica, aunque a una escala distinta: el barrio, mismo que, como si se tratase de un fragmento de una estructura fractal, figura como una reproducción de Chamula, de tal suerte que cada barrio es, a la vez, el centro de Chamula. De esta manera, se crea el nacimiento del Sol en la casa del *paxon* entrante y, por la otra, su muerte, en la casa del *paxon* saliente.

Como he descrito a lo largo de este apartado, es a partir del uso del *chilon* que los cargos y la población, en general, dan sentido a lo anterior. El *paxon* mismo, quien figura como Dios o el Sol, la autoridad más importante en este contexto debe ser el primero al que se le vista con la piel de *tigre*;¹⁴⁵ sin ella, su participación, sencillamente, carecería de sentido. El uso de la piel de tigre, en definitiva, es más

¹⁴⁵ Es ampliamente documentado en distintas partes del mundo que de los integrantes de la “realeza” o gobernantes destaquen aspectos atemorizantes, en el altiplano central mexicano, por ejemplo, el tlatoani destacaba por su cualidad como cazador, aludiendo a sus sentidos de depredación, en asociación directa con el jaguar (Neurath 2020: 264). En suma, hay un vínculo de poder entre los grandes felinos depredadores con las personas a quienes se les asocia o visten de sus pieles.

complejo que la explicación que ofrece María E. Sánchez (2017), quien inspirada en la obra de María del Carmen Valverde Valdés (2004), señala:

...el papel que juega la piel de jaguar, o *chilon*, se puede vincular con los dos rumbos del Sol: el poniente, en el cual reina la oscuridad del inframundo, y el naciente, asociado a la fertilidad, la renovación del ciclo natural, la reproducción de la vida y el renacimiento de todas las especies” (2017: 456).

Claro es que la trayectoria del astro solar es fundamental en esta (re)creación, así como los efectos que su presencia o ausencia genera, por ello, no es mi intención refutar este argumento, sino complementarlo.

Varios autores han documentado que entre los *tsotsiles*, aquellas personas que ocupan los niveles jerárquicos más altos, como los principales, los curanderos y las más altas autoridades, tienen como animal compañero a los grandes y fuertes felinos, como el puma y el jaguar (Gossen 1975; Guiteras 1988; Holland 1963; Pitt-Rivers 2017). Debo precisar, sin embargo, que los “animales compañeros”, como se les suele nombrar, no solo son exclusivos de las personas humanas, también están asociados a no-humanos como Dios y al mismo Pukuj, como he mencionado en el tercer apartado.¹⁴⁶ *Tigre* o jaguar, venado o vaca, águila o cualquier otra ave rapaz con hábitos diurnos están asociados a Dios (Montoya 2020). Bricker (1973), en un sentido similar, señala: la piel de tigre representa “al jaguar de Dios, quien lo defendió cuando los demonios trataron de matarlo” [en eras cosmogónicas anteriores]. “Cuando un hombre utiliza la piel de jaguar está personificando al jaguar que trató de defender a Cristo” (1986: 110), presuntamente, de los monos (*yaj max*) que le

¹⁴⁶ La palabra *tsotsil* utilizada para referirse al otro constitutivo es *chon*, la mayor de la veces estos *chon* tienen apariencia animal, por ello se traduce como tal: animal; no obstante, conceptualmente poco tiene que ver con la concepción naturalista (ver Montoya 2016).

siguen (demonios). Esta piel, así como otros elementos asociados a Cristo, como su vestimenta, son resguardados por el *nichim*¹⁴⁷ en cuatro baúles (Figura 14).

En conjunto, estas *kaxas* son almacenadas en el altar del Yajvalel Vinajel, Dueño o Patrón del Cielo, donde se les sahúma, se les pone flores y se les reza. La relaciones que sostienen los cargos con estos elementos los hace más que simples sustancias. Se trata, en conjunto, del mismo Dios -ya sea por un proceso de “animización o subjetivación” (Santos Granero 2009) o como receptores de las divinidades por medio del discurso ritual (Hanks 2017)- puesto que son procurados con sumo cuidado y respeto, se relacionan con ellos como lo hacen con Dios. Rocío N. Martínez (2017) ha documentado que, para los tsotsiles de Chenalhó, el *ts’akiel*- los vestidos utilizados para la celebración del carnaval- “tienen alma”. Si bien hay diferencias sustanciales entre los vestidos usados en Chenalhó y los de Chamula -los primeros tienen bordados,¹⁴⁸ los segundos no-, son tratados y resguardados de manera semejante.

En este sentido, vestirse con el *chilon*, no solo implica una asociación con los dos rumbos del Sol: este-oeste; sino de forjar un estrecho vínculo con él, incluso, de figurar como Dios al seguir su trayectoria -girar alrededor de los *bajbin* en dirección este-oeste- y por la relación que los demás cargos y espectadores sostienen con él. Consecuentemente, el poder “contenido” en la piel es transmitido o extendido a todo aquel que se vistió con ella. No está demás decir que únicamente los *bats’i viniketik* (sean de Chamula o cualquier otro municipio tsotsil) participan en esta danza y, excepcionalmente, algún *kaxlan* que esté vinculado al poder político, como el gobernador del estado o alguno de sus representantes. A nivel de comunidad, me parece que es una forma para establecer las relaciones sociales entre los chamulas

¹⁴⁷ El *nichim* es traducido como el Florido, uno de los cargos más importantes, no sólo en términos del carnaval, sino en todo el ciclo festivo. Está estrechamente vinculado con Cristo.

¹⁴⁸ Los bordados del *ts’akiel* expresan *la concepción de la persona, su pertenencia territorial y política* (Martínez 2017).

mismos y éstos, a su vez, con Dios y otros seres; es, pues, una forma colectiva en la que se adquiere una similitud temporal con estos seres (Questa 2020: 299). En este acto, además, es adquirido poder, el cual se ve reflejado en una posición jerárquica superior al de las humanidades pasadas.

Kolemal max, personas anómalas

De manera paralela, los monos *lokos* o *kolemal max* recorren, sin rumbo fijo, el centro de la cabecera municipal; cantan, beben y bailan. En ciertos puntos, generalmente donde fluye gran cantidad de visitantes -el atrio, por ejemplo- forman un círculo y al centro colocan las cervezas y el aguardiente, lo que recuerda a la danza del *chilon* alrededor de los *bajbin*. Bajo el ritmo de la guitarra tradicional y el acordeón comienzan con la danza alrededor de las bebidas, a la vez que evocan por medio de cantos al Yajvalel Vinajel.

Yajvalel Vinajel
 Yajvalel Loria
 Yajvalel Vinajel o
 Yajvalel Loria bi,
 nichimal vinik o
 nichimal jkaxlan o,
 vo'ot xa me la atoyel
 vo'ot xa me alekilal o
 lek xa me la atoyelal o
 lek xa me la alekilal o
 lek xa me la avutsilal o
 li' me ta yolon avok
 li' me ta yolon ak'ob
 li' me ta yo ana

Señor del cielo
 Señor de la gloria
 Señor del cielo
 Señor de la gloria,
 Hombre florecido
 Ladino florecido
 A ti se te consagra ya
 A ti se te venera ya
 Bonita es ya tu consagración
 Hermosa es tu veneración
 Alegre es ya tu festejo
 Aquí bajo tus pies
 Aquí bajo tus manos
 Aquí en tu casa

li' me ta sts'el avok	Aquí ante tus pies
li' me ta sts'el ak'ob	Aquí ante tus manos
ja' la avuni toyel o	Se te consagra
ja' la avuni utsilal	Se te festeja
vinajel vinik	Hombre del cielo
vinajel jch'ul tot	Mi padre celestial
ja' la avuni toyel o	Esta es tu consagración
ja' la avuni lekilal	Esta es tu veneración

Al igual que con la danza del *chilon*, los *kolemal max* utilizan la piel de *tigre* para socializar entre los suyos, incluidos los visitantes ladinos. El extranjero, ladino, *meko*, *kaxlan* o *grinko* pasa, de espectador pasivo, a ser uno de los principales actores en esta *apertura* al caos primitivo: como si se tratase de un proceso de “especiación”, ellos figuran como las humanidades pasadas (Figura 25). El *chilon*, aunque físicamente idéntico al utilizado por los cargos, difiere en cuanto a la manera en que es procurado a lo largo del año. No es ofrendado cada 20 días con incienso, flores ni rezos y no permanece resguardado el resto del año al interior de su *kaxa*. La relación que con él sostienen difiere de la que llevan los *yaj max* con el *snukulil bolom*. En este sentido, aunque sustancialmente son semejantes, en términos relacionales no son lo mismo.

En múltiples plegarias hay una clara analogía entre el cuerpo y la *kaxa* (cajón), ambos como una suerte de contenedores de almas. En este sentido, el *chilon* usado por los cargos en el contexto del carnaval, alude a una externalización de una interioridad de Dios, pues el resto del año permanece plegada al interior de la *kaxa*. El de los *kolemal max*, en cambio, no obedece a esta lógica, ya que todo momento permanece visible y, por tanto, carece de un cuerpo que lo contenga, que lo interiorice. De este modo, los *kolemal max* evidencian la usencia de diplomacia cosmopolítica, con Dios o, para ser menos impreciso, con su “compañero”, su *chon*.



Figura 25. *Kolemal maxetik*

Por no saber tratar o relacionarse con Dios, con su *tigre*, y demás seres, la literatura antropológica ha señalado que los *kolemal* figuran como una parodia de los *yaj max*. Si bien, el humor es parte importante de esta celebración y del ritual en general, me parece que este argumento puede complementarse. Es pertinente resaltar que los *kolemal maxetik* son, en síntesis, aquellas personas que, por su incompetencia diplomática con Dios y otros-que-humanos, fueron degradados a un nivel inferior en la escala de humanidad. Incapacidad que se evidencia a lo largo del carnaval, de ahí que su participación sea interpretada como una parodia de los otros *max*. Pensar en parodia es afirmar que el proceso de degradación humana se reduce, exclusivamente, a una cuestión cómica. Si bien el sentido humorístico es parte de esta celebración y de la vida cotidiana, en general; también es cierto que la estructura social de los *tsotsiles* de *chamula* es sumamente jerárquica: todo sigue un estricto orden según el nivel que se ocupe en el cosmos (ver Bricker 1973). En adición a esto, me parece que la conducta de estos personajes desvela una anomalía. Si, como he descrito

anteriormente, la persona chamula vive, por así decir, obstinada por el poder relacional, no es fortuito que la mayoría evite ser “olvidada” o “tirada” en una relación, pues, como he sugerido en el tercer apartado, un posible efecto de ser olvidado conlleva a distintos padecimientos, algunos asociados con la locura.

En este sentido, la degradación humana que sufrieron los *kolemal maxetik* sugiere que éstos fueron “olvidados” por Dios; por ello, no tienen dueño, son libres o, como refieren muchas de mis amistades, son *lokos*. Si toman al *tigre* y evocan a Dios durante el *chilon*, no es tanto con el propósito de burlarse de los *yaj max*, pues ellos tienen y exhiben esa destreza diplomática; lo que los *kolemal* hacen es hacer énfasis, precisamente, de esa anormalidad, de esa locura: un padecimiento derivado de haber sido “olvidados” por Dios, claro, por no saber relacionarse con él ni con otros-que-humanos. En términos generales, esta locura desvela la incapacidad de los *kolemal maxetik* de ser diplomáticos, cosmopolíticos, en un mundo donde la continuidad depende, precisamente, de estas cualidades.

Comentarios finales

Durante la realización de esta investigación sucedieron cosas que, hasta hace un par de años, solo hubiera imaginado. A saber, la pandemia y sus efectos en todas las dimensiones, comenzando por la afectiva. Este abrumador ¿pasaje? es, a la vez, profuso en cambios, reflexiones y enseñanzas. La presencia de una entidad no-humana y sus enredos con otros existentes sacudió y sigue sacudiendo a la humanidad entera como quien fuerza a alguien para que reflexione sobre sus actos, sus relaciones, sobre los efectos generados con sus prácticas. Muchos aspectos se han visto afectados por estos enredos; la presente investigación, claramente, no fue la excepción. Debo decir que aunque mucho temas, de manera obligada, fueron replanteados; también posibilitó la emergencia de otros a los que, con toda seguridad, en otro contexto, hubiera pasado inadvertido. Ejemplo de ello, las reflexiones encaminadas hacia la salud y la enfermedad en términos de lo dado y lo construido y su relación con lo *tsatsal* y con la modernidad.

Mientras que en el proyecto de la modernidad, bajo la concepción de un cosmos jerárquico en el que la humanidad ocupa una posición privilegiada sobre el resto de los existentes, la salud parece ser una condición natural; entre mis

interlocutores chamula, la enfermedad, entendida como una forma que conlleva a la muerte, apunta como una cualidad dada; la salud, no obstante, no es concebida como una condición dada o a alcanzar, de hecho, no hay palabra que refiera a una noción de salud, lo más cercano es la expresión *jakem chamel* que, como he referido anteriormente, da cuenta que, por el momento, se ha librado la muerte. ¿Cómo entender la salud y la enfermedad para los fines de esta investigación? Vivir en un mundo donde el peligro y la enfermedad son condiciones dadas, conlleva a una serie de conocimientos y prácticas que posibiliten la permanencia en este lado de la existencia, en el mundo solar y, por tanto, coadyuven a librar el peligro y postergar la muerte. El éxito de esos conocimientos y prácticas es lo que hace la diferencia entre una persona ordinaria y una *tsatsal*; así como entre los modos de existencia modernos y los pre-modernos.

Lo *tsatsal* es un aspecto de la relacionalidad; está mediado, evidentemente, tanto por la capacidad de relacionarse como de mantener esas relaciones con seres, humanos o no, preferentemente, de prestigio. Aunque esta cualidad es un eficiente mecanismo para prevenir algunas enfermedades, ciertamente, no es infalible: la muerte, casi siempre provocada y asociada a algún *mal echado*, es inevitable.

La cualidad *tsatsal* se expresa en prácticas como la danza del *chilon* -principalmente realizada durante la celebración del carnaval-, en el *k'exeltik* o sustitución de las autoridades, el compadrazgo, las alianzas con partidos políticos, con ladinos reconocidos y con organizaciones de diferentes giros, de las que sobresalen las de carácter religioso.

Lo *tsatsal*, además de ser un aspecto fundamental en las redes de sociabilidad, es una cualidad que demanda un nivel alto de plasticidad moral-corporal, entendida como una transformación convenientemente transitoria, en la medida de que es, en sí misma, una suerte de dispositivo de adecuación a las condiciones constantemente cambiantes. De esta forma, asumirse o identificar a alguien como *tsatsal* no se trata únicamente de ser relacional ni de mantener, por decir así, esas relaciones, sino

también del éxito de adaptarse a los cambios. Cualidad que denota una disposición o apertura hacia lo otro. Lo *tsatsal* es ser relacional y capaz de transformarse de manera no permanente, como sucede cuando el *paxon* se viste con el *ts'akiel*, “trajes con alma” (Martínez 2017), y de esta forma transfigura en el sol para que, entre otros aspectos, la humanidad de la Cuarta Creación pueda recrear y socializar con esos otros existentes. O, de manera similar, durante el *k'exeltik*, cuando un cargo, autoridad o gobernante experimenta una suerte de conmutación no permanente con el bastón de mando y un santo asociado a éste.

En ambos casos, como *paxon* o durante el *k'exeltik*, no es fácil precisar las discontinuidades ontológicas entre humano, santo, sol y objeto; lo que, en definitiva, hace explícita la necesidad de superar el posicionamiento dualista en el que se sustenta el proyecto de la modernidad (Latour 2012). De lo contrario, sería bastante impreciso e imperioso que mediante un esfuerzo de purificación se redujera lo anterior a categorías dualistas: “sujetos”, por un lado; “objetos”, por el otro. Sobre todo porque, en gran medida, no se trata de identidades naturales o dadas, ni de categorías absolutas, sino de condiciones que son adquiridas a partir de sus relaciones.

Las transformaciones pasajeras o no permanentes no son exclusivas de contextos rituales, sino que son prácticas cotidianas y se experimentan también en otros aspectos que no necesariamente están asociados con algún cargo. Quienes emigran en busca de trabajo, por ejemplo, modifican su alimentación, vestimenta y lengua durante su estancia fuera del paraje; al regresar a su comunidad, con su familia, se integran a las tareas domésticas, colectivas, prestan su servicio. De lo contrario, aun cuando una persona haya sido bastante afortunada en términos económicos en el oficio que desempeñara durante su estancia en otro estado o en otro país, ésta será considerada como ladina, *kaxlan* o *kolemal max* (mono libre), en el mejor de los casos. Alguien que no fue capaz de transformarse o adecuarse, de nueva cuenta, a las condiciones de la vida en los parajes donde nacieron y/o crecieron. Alguien incapaz

de reconocer la pluralidad de mundos; carente de diplomacia. Aunque esto llega a suceder, no es algo frecuente. El poder, la multiplicidad y la disposición y capacidad de transformación han contribuido en la conformación de sociedades cosmopolíticas que saben manejarse adecuadamente en ambos mundos: por un lado, saben actuar en las dinámicas familiares, comunitarias, cultivar sus alimentos, intercambiar bienes y servicios, ir con el *j-itol* cuando sea necesario, así como interactuar en y con los colectivos que en ellas habitan; por otro lado, cuentan con un amplio conocimiento sobre los modos de existencia en las ciudades y saben muy bien cómo conducirse en ellas: cómo se maneja la vida académica, muchas personas son parte de este gremio; lo mismo con el sistema político, los programas de apoyo, el sistema de migración, así como con el turismo, las organizaciones de orden religioso, el crimen organizado, el sistema de salud, entre otros aspectos.

Si bien, parece existir un gusto generalizado por exhibir los bienes materiales derivados de relaciones con personas de poder, ya sea a través de vínculos políticos como agrupaciones religiosas, partidos políticos, o de diversas actividades económicas, también es cierto que hay un interés centrado en reducir las enemistades y el peligro. Con esta afirmación no pretendo decir que el dinero y los bienes derivados de éste sean despreciados o no sean perseguidos, más bien, son secundarios y, como he referido anteriormente, una de las principales preocupaciones parece estar dirigida a librar la enfermedad, lidiar con esa condición inherentemente humana. Esto es, mitigar su vulnerabilidad.

Si toda persona, en potencia, es una enemistad y, por tanto, representa un peligro; las relaciones con seres poderosos, como san Juan, Dios y también otros humanos, conforman un mecanismo para evitar un perjuicio, una enfermedad. La prioridad es librarse de esta situación y una de las principales vías para conseguirlo es a través de múltiples alianzas o, por lo menos, de generar muchos no-enemigos, de reducir tanto como sea posible una afección negativa. De esta forma se tejen redes de poder donde los límites de una persona, ya de por sí complejo de definir, se

funden en lo colectivo. Las redes de compadrazgo, donde se tejen relaciones de parentesco con santos y humanos, quizá sea el mecanismo más conocido, pero no el único ni el más importante. El servicio en comunidad, los cargos, las filiaciones religiosas, el comercio, son también maneras efectivas de evitar el peligro y la enfermedad, puesto que constituyen complejas redes sociales.

Deseo aclarar que estas afirmaciones no pretenden ser generalizaciones, más bien son una forma de conocimiento derivada de mi experiencia con mis interlocutores y no algo que, de manera imperiosa, pretenda dar cuerpo a una suerte de “Teoría General sobre la Persona Chamula”. Como ya he mencionado, mis primeros acercamientos a Chamula se dieron por mi interés sobre el medio ambiente: además de tigres y monos, las montañas y ojos de agua, llamaron mi atención, no solo por la exuberante vegetación, las formaciones rocosas y todos esos existentes bastante atractivos para alguien formado en las ciencias biológicas -y no solamente-, sino por la cantidad de gente que ahí se congrega, por las maneras de comunicarse entre humanos y más allá, de lo que ahí se habla y como se habla. Muchos de mis interlocutores, principalmente mi compadre Chepe’, compartieron sus casas, me integraron a eso que yo identifico como parte de la vida cotidiana, me facilitaron *jerkail*, *pixol* y hasta cinturón con hebilla de un fusil de asalto tipo AK-47, “pa’que [me viera] perrón”; esto es, casi la vestimenta completa. Pero también me enseñaron el lenguaje del canto, el tambor y la guitarra. Lejos de ser una suerte de revelación de “secretos culturales” y un esfuerzo por “desladinizarme”, matizar o quitarme lo *kaxlan*, es una manera de compartir sus conocimientos sobre los aspectos que yo, de diferentes maneras, manifestaba curiosidad. El canto, el tambor y la guitarra, así como la vestimenta, conforman una de las maneras de agradar a los santos, a Dios, de relacionarse con los seres ambientales, de estar en todas las celebraciones junto a los cargos en función, junto al santo, de pedir perdón, de librar las enemistades, de alejar el mal y la enfermedad.

En términos generales, esa vulnerabilidad humana es efecto de un cosmos complejo en el que los seres humanos son una forma más de existencia entre muchas otras menos vulnerables; hay una suerte de conciencia colectiva (¿de especie?) de que su continuidad, permanencia, depende de los vínculos que establezcan entre ellos mismos así como con los demás existentes, de pensar-con, vivir-con otros existentes, de sus relaciones generativas, simpoiéticas, pero también de sus adecuaciones o transformaciones a las condiciones siempre cambiantes. ¿Cuáles serían los efectos de que en el proyecto de la modernidad se consideraran algunas de estas cualidades?

Escenarios contradictorios

A partir de lo planteado hasta ahora se hacen más evidentes los asuntos pendientes: de primera mano, deseo destacar un aspecto que en esencia apunta como contradictorio con el planteamiento general. Pienso que sería pertinente abordar con mayor profundidad la relación que guardan ciertas prácticas chamulas que no están encaminadas precisamente con librarse de la enfermedad, con protegerse de la hostilidad que caracteriza al mundo. De hecho, el efecto de algunas de éstas parece conseguir, exactamente, lo contrario. Ejemplo de ello es la venta ilegal de madera derivada de la tala clandestina. Al referir ilegal y clandestino lo hago en un sentido más amplio que la ausencia de aprobación de las autoridades locales e, inclusive, estatales y federales competentes en materia forestal, como la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) y la propia Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). Se trata, más bien, de un sentido que refiere, principalmente, a la ausencia de consentimiento del Dueño, del Yajval.

Es evidente que aun cuando muchas personas deciden actuar conforme al *kostumbre*, de manera que llevan “al pie de la letra” los mecanismos para evitar el peligro en el mundo, otras tantas son seducidas por los productos derivados de esas otras maneras de relacionarse:¹⁴⁹ dinero y todo lo que conlleva la obtención de éste. Si bien, la mayoría de las personas requieren del bosque para satisfacer ciertas necesidades, no es lo mismo recolectar leña ya sea para el sustento familiar o de algún cargo e, inclusive, derribar algunos árboles para construir (levantar) una vivienda, a las implicaciones que conlleva, en términos morales y de enfermedad, la tala masiva del bosque con fines lucrativos.

Dado que en sí mismas estas actividades potencian el peligro -por ser ilícitas-sería pertinente cuestionarse cuál es la relación o cómo se vinculan con algunos otros-que-humanos que, aún bajo estas prácticas inmorales, puedan alejar la enfermedad, protegerles. El ejemplo más notable quizá sea san Simón. Este santo, en gran parte de la entidad chiapaneca, tiene reputación de ser “mañoso” e, inclusive, de tener una suerte de afición por las mujeres; no obstante, como señala Marín Valadez (2017), es, a la vez, considerado como refugio espiritual entre los sectores más marginados. Yo pensaría que, en Chamula, esta entidad está asociada con aquellas personas que se encuentran en situaciones de riesgo derivado de un oficio que implica peligro, aunque seguramente no se limite a ello. Debo precisar que aunque no es raro que alguien se encomiende a san Simón, su presencia no suele exhibirse junto a los otros santos en el altar doméstico. Éste tiene su propio espacio en un lugar poco visible al interior de la vivienda y no siempre se acude a él en busca de ayuda.

¹⁴⁹ Alejandro Fujigaki (2020) da cuenta de fricciones cosmopolíticas análogas entre dos modos de existencia relacionados con el caminar-camino entre los rarámuri. Mientras unos reflexionan y trabajan por “el camino de los antepasados”; otros, se ven seducidos por los salarios y todo lo que posibilita el dinero, derivado de las relaciones de explotación de los seres del entorno, como la industria maderera, propias del camino-otro.

Un amigo que, además de autodenominarse evangélico y tradicional, ha destinado un altar especial con un *bulto*¹⁵⁰ de san Simón de unos 30 cm de alto. Alguna ocasión, comentó, palabras más, palabras menos: que san Simón es mero chingón para que salieran bien los ‘negocios’, le ponía sus veladoras, sus vasos de trago, su cigarro, su trago... “¡Tiene su poder! No, mis respeto. De verdad, ¡eh!”. No puedo afirmar el tipo de negocio al que hacía alusión, pero por el contexto en el que platicamos era evidente que no se trataba del comercio de artesanías o de discos de música y películas, sino de una actividad de la que se mostraba orgulloso, se sentía “contento”, me parece, por el riesgo que eso implicaba. Para negociar con una entidad como san Simón, se requiere de cierta destreza que, como ya he mencionado, solo un *tsatsal viniik* puede tener.

Esto, en definitiva, nos habla de una transformación moral peligrosa, pero que consigue su cometido... No se trata de no hacer las cosas, sino de hacerlas de manera, diré, segura. Librando el mal.

Más allá de lo humano

Así como los “objetos”, uno de los aspectos que no ha cobrado suficiente atención es la relación entre los alimentos, los humanos y otros seres poderosos como el Dueño. De alguna forma producir -para algunos, quizá, adquirir- maíz y consumirlo es un acto que por sí mismo está vinculado con la cualidad *tsatsal*, no solo por el esfuerzo que implica cultivarlo, pues como he mencionado, algunas familias migran la mitad del año hacia Tierra Caliente para poder producirlo, sino por lo que implica el propio maíz. Bajo el argumento que desarrollo a lo largo de esta investigación es

¹⁵⁰ *Bulto* es la palabra que refiere al cuerpo (a la “figurilla”) de algún santo.

de esperarse que un *tsatsal vinik* pueda modificar su alimentación por periodos de tiempo no muy prolongados; pero el maíz, en la medida de lo posible, será una constante. Es ampliamente sabido que ciertas cualidades hacen de este no-humano una persona: tiene sentimientos, puesto que llora, se enoja, tiene corazón y puede, inclusive, ser protector.¹⁵¹ Además, los olotes o *baketik* (su hueso del elote) no son simplemente desechados, reciben, en cambio, un tratamiento especial: se hace lo posible para que no se rompan y se colocan sobre un árbol o alguna otra superficie elevada para evitar que toquen el suelo, al menos hasta haber obtenido la cosecha, claro, de las semillas que le fueron desprendidas para ser cultivadas; de lo contrario, es como si la mazorca, aunque en partes -por un lado, los olotes y, por otro, los granos de maíz- hubiera sido sepultada, tal como el tratamiento que recibe el cuerpo de una persona sin vida. Si estas acciones no se evitaran, entonces, las semillas serían inviables o, en el mejor de los casos, las pequeñas matas, simplemente, se marchitarían; en ambos, anunciando el hecho de que la relación establecida con el maíz no fue adecuada y, por tanto, la transferencia de fuerza o vitalidad hacia la semilla se vio afectada.¹⁵²

En el sentido anterior, hay otro aspecto relevante del maíz, en términos relacionales, que ha sido opacado por otro, también, relevante, pero asociado con los modos de producción y encaminado hacia la soberanía alimentaria. En más de una ocasión, mis amigos y compadres me hicieron ver que para que el maíz tuviera *puersa* (fuerza) o *yipal* era necesario el uso de fertilizantes (*kimiko*), pero esa *puersa* o *yipal* de la que referían mis conocidos es algo más complejo que simplemente hacer

¹⁵¹ Entre los tojol-ab'ales, por ejemplo, Guerrero Martínez y Álvarez Luna (2019) dan cuenta que el maíz comparte con los humanos un *atsil*, una “entidad anímica” traducida como corazón. El *atsil* se encuentra tanto a nivel de mazorca como de la semilla.

¹⁵² Es ampliamente sabido la relación que guardan las semillas y el olote con los huesos. Entre los lacandones del norte, por ejemplo, los huesos son el soporte de algunas esencias anímicas, de manera que “no pueden ser tratados como elementos inertes o desechos, sino que deben conservarse y queda prohibido quemarlos” (Balsanelli 2021: 47).

notar que se requiere de una serie de nutrientes para el óptimo crecimiento de la mata; se trata, en cambio, de una suerte de transferencia de “materia”, también compartida por los humanos y que es transmisible a otros existentes, a otros tipos de persona;¹⁵³ lo que, sin duda, recuerda al *chicahualiztli*, documentado en algunas poblaciones nahuas (Acosta Márquez 2013; Good 2011, 2020).

Esta *puersa* de la que hablan, también es requerida por los agricultores y es transmitida a las semillas durante la siembra, por ello es importante que antes de sembrar, toda la gente que participará en esta práctica consuma carne de pollo, una especie animal que, de sobra, se sabe fue introducida, cualidad que, como señalaré posteriormente, la hace indispensable en esta labor. Hay reportes, entre los tseltales de Tenejapa, de consumo de huevo hervido con chileatole previo a la siembra de maíz con el mismo propósito (Mariaca Méndez *et al.* 2007). El consumo de estos alimentos es necesario en situaciones donde se requiere de insumos alóctonos: el pollo es particularmente requerido en el *k'exeltik*, así como en el *toy na*; el huevo, preparado en forma de tortilla, es el primer alimento consumido en la celebración del bautizo. No está de más decir que es evidente la correspondencia entre los distintos estadios del maíz con el uso de fertilizantes: a) durante la siembra, generalmente finales de marzo-principios de abril; b) cuando la mata mide poco más de 10 cm, alrededor del 3 de mayo; c) cuando comienza a jilotear, cerca del 24 de junio, en vísperas de la celebración a san Juan Bautista. Fuera de toda obviedad, el fertilizante guarda relación con el mundo Otro, su empleo, en este sentido, va más allá de las fronteras naturalistas.

Muchos estudios desvelan que el uso de estos compuestos es una práctica frecuente en esta región (Bernardino Hernández *et al.* 2014; Mariaca Méndez *et al.*

¹⁵³ Perig Pitrou (2011) señala que, en la Sierra Mixe, es posible transferir fuerza (*mëjk'äjün*) por medio de la ingestión de alimento; concebida ésta como “una materia que puede pasar de un cuerpo a otro y que parece implicada en un constante proceso de circulación. En tanto que tal, no depende directamente del cuerpo dentro del cual se encuentra temporalmente integrada y posee, en cierto modo, una existencia material autónoma” (2011: 150)

2007), de hecho, parte de los bienes materiales derivados de apoyar al partido “oficial” en temporada electoral, además de materiales para la construcción de viviendas, son fertilizantes.¹⁵⁴ Bajo un enfoque naturalista, es claro que el cambio hacia una agricultura que no requiera de insumos derivados de la agroindustria es deseable y necesaria, puesto que se ha demostrado que habría una notable disminución de la contaminación de los acuíferos, de las alteraciones al ciclo global del nitrógeno, entre otros efectos que contribuyen al cambio global; además, estas acciones serían importantes en términos sociales y de salud, al fomentar la soberanía alimentaria y evitar efectos adversos en la salud humana al estar expuestos e ingerir de manera involuntaria esos y otros agroquímicos, por ejemplo, para el control de malezas, como el actualmente multicitado glifosato.¹⁵⁵

Quienes han dedicado buena parte de su vida a tratar de mitigar esas prácticas “modernas” y fomentar, por el contrario, prácticas más amigables con el resto de los existentes, como retomar las llamadas tradicionales (a base de abonos orgánicos con insumos locales, como el uso de corrales móviles para que los borregos abonan generosamente la superficie a sembrar; o dejar montones de materia vegetal para que se pudra y luego distribuirla sobre la parcela), han presentado una multitud de obstáculos, porque, por un lado, muchos chamulas (y otros ejemplos más) acogen estas prácticas, pero al cabo de un tiempo, vuelven a utilizar los denominados *kimikos*. Esto, de cierta manera, recuerda a la descripción que Antonio de Vieira hiciera al referirse acerca de la adopción de la religión cristiana entre los tupinambas

¹⁵⁴ El exgobernador de Chiapas, Manuel Velasco Coello, en agosto de 2017, entregó a las autoridades municipales de Chamula 150 mil toneladas de fertilizantes. Véase los reportajes de Méndez (2017) y Díaz Solís (2017). Nótese, además, que esto sucedió a poco más de un año de que fuera asesinado el expresidente municipal de Chamula del PVEM y ya había fricciones entre PRI-PVEM, así como alianzas MORENA-PVEM a nivel local.

¹⁵⁵ Véase, por ejemplo: Vitousek *et al.* (1997) para conocer más detalles sobre la relación agricultura y cambios en el ciclo global del nitrógeno; Morales Hernández (2011) y Rosset y Altieri (2018), entre otros, sobre los beneficios de la agroecología, además de ecosistémicos, en términos sociales, de soberanía alimentaria; y Gobierno de México (2019) sobre los efectos del glifosato en humanos.

(ver Viveiros de Castro 2002).¹⁵⁶ No obstante, el principal argumento de los chamulas y muchos otros tsotsiles y tseltales y demás poblaciones campesinas es que la producción orgánica requiere de mayor esfuerzo y los rendimientos son menores, sobre todo al corto y mediano plazo. Por otra parte, cuando la adopción de estas prácticas es más estable o casi permanente está relacionado, generalmente, con beneficios económicos, pues un producto orgánico tiene un valor agregado, como el caso del café (Montoya y Toledo 2020). Me parece que no es casualidad que los principales cultivos producidos de manera orgánica en todo México, por lo menos hasta el 2015, sea con fines de exportación, como el café y el jitomate (Arias Hernández 2015) y, en menor medida, se ha documentado la producción orgánica de maíz con fines no comerciales. Ante este escenario, una pregunta obligada: ¿A qué se debe la aparente correspondencia entre las formas de producción orgánico/convencional con las finalidades comercial/auto-abasto?

Las respuestas serán múltiples y parciales, no obstante, mi interés radica en esas posibilidades que no son tan evidentes, sobre todo, para quienes consideran que el maíz y otros no-humanos que hacen de la milpa una polifonía son solo especies vegetales que, mediante el manejo constante, selección y tolerancia, han sido adaptadas para satisfacer las necesidades alimentarias humanas y no tanto efecto de una relación simpoiética. Y menos aún para quienes únicamente ven en el maíz y otras más una mercancía.¹⁵⁷

¹⁵⁶ El pasaje que, Eduardo Viveiros de Castro, citara del jesuita, Antonio de Viera, versa sobre la atracción de los tupinambas de Brasil por la religión cristiana. En él, el fraile expresa lo difícil que es convertir a los tupinambas, no precisamente por ser reacios o intratables, sino exactamente por lo contrario: con gran facilidad aceptan todo lo que se les dice sin oponer resistencia, pero son carentes de fe. “Eran como su tierra, engañosamente fértil, donde todo parecía que se podía plantar, pero donde nada brotaba que no fuese sofocado por las hierbas dañinas. Ese gentío sin fe, sin ley y sin rey no ofrecía [...] donde el Evangelio pudiese dejar raíces (Viveiros de Castro 2002: 184-185).

¹⁵⁷ Eliana Acosta Márquez, en un estudio realizado entre los nahuas de Pahuatlán, señala la importancia del maíz como uno de los elementos que refleja la complejidad con la que los nahuas se relacionan y conciben el mundo: De tal suerte que resulta “improcedente considerar al maíz sólo

La idea de pliegue, propuesta por Pedro Pitarch (2013f, 2020b), sugiere poner atención en esas partes que alojan elementos que constituyen lo otro, el corazón, por ejemplo.¹⁵⁸ “La premisa trascendental para la constitución de la persona y las sociedades indígenas es la presencia interiorizada de los extranjeros” (Pitarch 2013f: 35); como el uso de coca-cola y la gallina en contexto ritual; las mercancías y los modos de relacionarse en el mercado, ubicado en el corazón del pueblo; los santos y el flujo de visitantes ladinos al interior de la iglesia; el uso de vitaminas Omnilife para adquirir *puersa*... Los *kimikos*, en este sentido, serían indispensables para, además de propiciar el óptimo crecimiento de la mata, constituir al maíz, interiorizarse, plegarse en su corazón, al tiempo de transmitir su *puersa* a los humanos, tal cual el pollo y huevo consumido previo a la siembra otorga de *puersa* tanto al agricultor como a la semilla misma. Fuerza y poder, en el sentido anterior, serían aspectos indisolubles.

como una forma de consumo o medio de cambio, y no ver la actividad ritual como una forma privilegiada de relación con el mundo” (Acosta Márquez 2014).

¹⁵⁸ El corazón es donde residen las almas, seres que personifican la antítesis del sí mismo indígena, es el lugar que, por excelencia, se vincula con la alteridad (Pitarch 2013f).

Glosario de términos en tsotsil

A

abat

Asistente particular de un cargo principal

abito

El encargo de comunicar de manera oral los distintos pasajes del carnaval

abtel patan

Prestar servicio, dar obedeciendo

ak te'etik

La macana de los *mayoletik*, los policías

ak'riox

Oración

antunieros

Los cañoneros, quienes detonan cohetes y otros explosivos

arina

Del español, arena

at

El pene. *Yat vakax*, el pene del toro

atin

Bañar

B

bajbin

Olla de barro cubierta con piel de venado utilizada para percutir.

Tiene una figura zoomorfa con las fauces abiertas por donde fluye el sonido

bak

El hueso, raquíptico, delgado

balumil

La tierra, j-me'tik balumil, la madre tierra. También *banumil*

bankilal

El hermano mayor, el protector

bats'

El mono aullador

bats'i

Legítimo, verdadero

bikit

Pequeño

bolom

El tigre, jaguar, cualquier felino con piel moteada

bulto

El cuerpo del santo, las figurillas de los santos colocadas en el altar

Ch*ch'ul na*

Casa "sagrada", la iglesia, la casa donde viven los santos, casa con alma

*chamel*De *cham*, morir. *Chamel*, el deterioro, la enfermedad, la muerte*chanul*

Denota una cualidad relacional entre dos seres, por ejemplo, humano y animal, la existencia de uno solo es posible por la del otro. También denota un tipo de interacción ecológica entre dos existentes, donde uno posee al otro

chauk

El rayo

chij

Oveja de lana larga, característico de Los Altos de Chiapas, conocido también como borrego criollo de Chiapas

*chilon*Piel de jaguar o tigrillo a la que, por el cuello, se le sujeta un trozo de piel de venado con cascabeles. Esta palabra se deriva de *chilchon*, que significa cascabelear, en alusión al sonido que emiten los cascabeles atados a la piel de tigre*chon*

Alter ego, generalmente de aspecto animal

chuch

Ardilla

chuj

La vestimenta del hombre. El poncho negro con mangas, se utiliza de manera cotidiana

G*grinko*

De "gringo", aquella persona que es originaria de Estados Unidos

J*j'ak'*Echar. *j'ak' chamel*, el que echa el mal, propicia la enfermedad*jakem*Terminar, acabar. *Jakem chamel*, literalmente es terminar la enfermedad, pero se puede entender como saludable*jchi'iltik*de *chi'il*, el compañero, el conciudadano, el objeto idéntico o similar, el pariente *jerkail*

La vestimenta del hombre. Poncho blanco de lana sin mangas, se utiliza en ocasiones especiales

*j-ilol*El curandero, el que puede ver más allá. De *il*, observar, ver*jol*

Cabeza

jpervanej

Cargó identificado como el abrazador

K*k'ex*

Cambio, sustituto, cambiarse de

k'exolil

El pollo sacrificial, el sustituto

k'in tajimoltik

Carnaval o celebración de juegos

k'op

Palabra, lengua
katasajel
 Transformación o cambio. La *kataj skuxlejaj*, cambiar su modo de vida
katasebail
 Transfiguración
kaxa
 La caja / en sentido ritual se trata de un cuerpo que pliega lo que en el Otro lado permanece expuesto
kaxlan
 De castilla, el hablante de español. También, la gallina
kimiko
 Del español, químico. El agroquímico, el fertilizante
ko'il
 La ropa
kolemal
 Quien es libre, que no pertenece a alguien, por lo que se le considera con locura. *Kolemal max*, los antiguos humanos cuya incapacidad diplomática no les permitió relacionarse adecuadamente con Dios, los monos locos
konkon
 La planta *Cavendishia bracteata*, también conocida como la uva de anís, zarcillejo o colmillo
kuch
 Cargador. *Kuch nichim*, asistente encargado de recolectar las flores para los altares, cargador de flores
kurus
 La cruz / *martoma skurusil*, mayordomo de la Cruz
kuxlejaj
 Aunque se suele traducir como vida, esta palabra refiere a un estado de sobriedad, propio del domino solar. Estar en estado de ebriedad produce comportamientos propios del dominio otro, del dominio *ch'ul*

M

martoma
 Del español, mayordomo
mastro
 Maestro músico
max
 Generalmente se utiliza para referirse a los monos del género Ateles, pero también refiere a aquellos personajes del carnaval que destacan por sus llamativos atavíos que contrastan el color rojo con el negro. También aplica para niños muy pequeños y para la población ladina, incluidos turistas y gringos
mayol
 Mayor o policía
me'
 La madre, la mujer madura /jMe'tik, nuestra madre
mesabil
 El cargo que colabora en la distribución de los alimentos
mexa
 Del español, mesa
mol
 Un hombre experimentado, un anciano
moton
 El regalo, específicamente se refiere al aguardiente
muk'
 Grande / *muk'ta alkalte*, el primer alcalde / *muk'ulil san Juan*, el gran san Juan

N

na
 Casa
nichim
 Puede referirse al cargo flor o a una flor
nukulil
 Piel. *Snukulil bolom*, la piel del tigre, del jaguar

O

- o'on*
Corazón
- olol*
El de en medio, el mediano

P

- pasaro*
Aquella persona que alguna vez cubriera un cargo
- paxon*
Cargo que figura como el Sol, Dios Padre
- pox*
El aguardiente, lo que cura, la medicina
- puersa*
Del español, fuerza / *yipal*
- Pukuj*
Ser con connotaciones negativas, demonio, se divierte a partir del sufrimiento de las personas

T

- te'etik*
Muchos árboles, el bosque
- te'etikal chij*
El venado
- tenel*
La enfermedad producida por el olvido
- tilil*
La planta *Myrsine juergensenii*
- ton*
Piedra / *Cruz ton*, la cruz de piedra
- tot*
Padre / *jTotik*, nuestro padre
- toy*
Levantar / *toy na*, ritual de levantamiento de casa, pedir permiso a *jme'tik Balumil*
- ts'akiel*
vestimentas con alma

tsatsal

Poder, poderoso

*tsekil*La enagua, la falda elaborada a partir de lana de *chij**tsots*

Pelo, cabello, lana

V

*va'an*Parar, levantar. *Ta jva'antik ta mexa*, vamos a parar la mesa. Cambiar su posición de cuatro puntos*vakax*

El toro

*vayijel*Alter ego con apariencia animal, el animal compañero, lo *chon**ve'eb*

En discurso ritual, el hogar. El lugar sagrado para comer y para beber

vinajel

Cielo

vinik

hombre

vits

Montaña, cerro

vo'

Agua

X

xa

Del español, ya

xinolán

Del español, la señora

Y

yaj

De, que pertenece a...

yaj betikil

El consejero

Yajvalel Vinajel

Dueño o patrón del cielo
yipal

De *ipal*, duro (el trabajo), de gravedad
(la enfermedad). *Yipal*, la fuerza

yuy
El hongo

Referencias

- ACOSTA, C. y F. LÓPEZ VARGAS 2014. Junio de 1993... Una (primera) captura bajo sospecha. *Proceso*, 22 febrero (available on-line: www.proceso.com.mx).
- ACOSTA MÁRQUEZ, E. 2013. La relación de itonal con el chikawalistli en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. *Dimensión Antropológica* 58, 115-148.
- 2014. Cuando el maíz es Itekontlakuali: el “dueño de la comida”. Un acercamiento a la economía ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 223-238.
- AGUILAR-PENAGOS, M. 1990. *La celebración de nuestro juego. El carnaval chamula, un sincretismo religioso*. México, DF: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- AGUILAR, Y. E. 2017. Ëet, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena. *Revista de la Universidad de México* 828, 17-23 (available on-line: <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/72c3d3f6-35aa-460c-ba53-95e4121bfc20?filename=eets-atom-algunos-apuntes-sobre-la-identidad-indigena>).
- AGUIRRE MENDOZA, I. 2020. La teoría de la fuerza entre los teenek de San Luis Potosí. En *Cuerpo y persona: Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela* (ed) P. Gallardo Arias, 185-206. (Primera ed). México: Secretaría de

- Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- ALCORN, J. B. 1983. El te'lom huasteco: Pasado, presente y futuro. *Biótica* 8, 315-331.
- ALEJOS GARCÍA, J. 2017. Íikin y k'eex. Cronotopos del ritual terapéutico maya. *Estudios de Cultura Maya XLIX*, 247-271.
- ALEMÁN SANTILLÁN, T., J. LÓPEZ MÉNDEZ, Á. MARTÍNEZ VÁZQUEZ y L. HERNÁNDEZ LÓPEZ 2001. La percepción de las enfermedades de los ovinos por las mujeres tzotziles de la región de Los Altos de Chiapas, México. *Etnoecológica* 5, 60-74.
- ARGUETA, A. 1988. Etnozoología P'urhe, historia, utilización y nomenclatura p'urhepecha de los animales. Universidad Nacional Autónoma de México.
- ARIAS HERNÁNDEZ, A. 2015. *Productos orgánicos en México*. Ciudad de México (available on-line: [http://www.cedrssa.gob.mx/files/10/97Productos orgánicos en México.pdf](http://www.cedrssa.gob.mx/files/10/97Productos%20orgánicos%20en%20México.pdf)).
- ARIAS, J. 1990. *San Pedro Chenalhó: algo de su historia, cuentos y costumbres*. (Segunda ed). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- BALSANELLI, A. 2021. "Quemar huesos es cosa del demonio": la prohibición de quemar los restos óseos de las presas entre los lacandones del norte. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 8, 30-55 (available on-line: <http://www.entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/article/view/283/452>).
- BARRERA-BASSOLS, N., M. GONZÁLEZ DE MOLINA, N. MONTOYA, O. MORALES VILLEDA y S. MESEGUER 2021. La cruel pandemia, crisis de la modernidad y agudización de la crisis alimentaria en el mundo. En *La pandemia y el Buen Vivir* (ed) J. Tobar. (Primera ed). Colombia: UNICAUCA.
- BARRERA-BASSOLS, N. y V. M. TOLEDO 2005. Ethnoecology of the Yucatec Maya: Symbolism, knowledge and management of natural resources. *Journal of Latin America Geography* 4, 9-41.
- BAUDEZ, C. F. 2012. Le passage de la frontière. *Ateliers d'Anthropologie*.

- BAYONA ESCAT, E. 2015a. Rituales indígenas y otras escenificaciones turísticas en Los Altos de Chiapas. *Nueva Antropología* **XXVIII**, 31-50 (available on-line: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15943065003>, consultado).
- 2015b. Sobre cámaras y prohibiciones. Fotografía y turismo en Los Altos de Chiapas (México). *Gazeta de Antropología* **1** (available on-line: <http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/GA-31-1-06-EugeniaBayona.pdf>).
- BELLINGHAUSEN, H. 2009. El nuevo camino de Chamula. *La Jornada*, 28 septiembre (available on-line: www.jornada.unam.mx, consultado 30 de noviembre 2018).
- BERKES, F. 1999. *Sacred ecology: Traditional ecological knowledge and resource management*. (Primera ed). Philadelphia, USA: Taylor and Francis.
- BERLIN, B., D. E. BREEDLOVE y P. H. RAVEN 1974. *Principles of tzeltal plant classification. An introduction to the botanical ethnography of a mayan speaking people of highland Chiapas*. Berkeley: Academic Press.
- BERNARDINO HERNÁNDEZ, H. U., R. MARIACA MÉNDEZ, A. NAZAR BEUTELSPACHER, ET AL. 2014. *Los plaguicidas en Los Altos de Chiapas*. (Primera ed). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: El Colegio de la Frontera Sur.
- BLANCAS MADRIGAL, D. 2018. Controversia indígena: dar o no a López Obrador el bastón de mando. *Crónica*, 30 noviembre (available on-line: <http://www.cronica.com.mx/notas/2018/1102414.html>, consultado 16 de diciembre de 2018).
- BLASER, M. 2016. Is another Cosmopolitics possible? *Cultural Anthropology* **31**, 545-570.
- BOEGE SCHMIDT, E. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. (Primera ed). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- BRACAMONTE Y SOSA, P. y G. SOLÍS ROBLEDA 1996. *Espacios mayas de autonomía. el pacto colonial en Yucatán*. (Primera ed). México: Universidad Autónoma de Yucatán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

- BRICKER, V. R. 1973a. *Ritual humor in Highland Chiapas*. (Primera ed). Texas: University of Texas Press.
- 1973b. The structure of classification and ranking in three highland mayan communities. *Estudios de Cultura Maya IX*, 161-193.
- 1981. *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. (Primera ed). University of Texas Press.
- 1986. *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. (Primera ed). México: Fondo de Cultura Económica.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, A. 2000. *Agua que nace y muere. Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*. (Primera ed). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM.
- 2016. Chamula y los consejos municipales: arenas movedizas en las disputas por el poder. *Chiapas paralelo*, 12 octubre (available on-line: www.chiapasparalelo.com, consultado 16 de diciembre de 2018).
- 2019. Jerónima Toledo recibe bastón de mando de 94 comunidades indígenas: la feminización del bastón de mando. *Chiapas paralelo*, 9 febrero (available on-line: <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2019/02/jeronima-toledo-recibe-baston-de-mando-de-94-comunidades-indigenas-la-feminizacion-del-baston-de-mando/>, consultado 16 de febrero de 2019).
- CANTÓN DELGADO, M. 1997. Las expulsiones indígenas de Los Altos de Chiapas: algo más que un problema religioso. *Mesoamérica 33*, 147-169.
- CARREÓN BLAINE, E. 2014. Un giro alrededor del Ixiptla. En *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación manifestación percepción* (eds) G. A. Torres, A. A. Rodríguez, M. Contreras, R. Arias & V. Hernández, 247-274. (Primera ed). México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas (available on-line: <http://www.ebooks.esteticas.unam.mx/items/show/20>).
- CASTELLANOS MORA, A. A. 2015. Ch'ul na: Evolución y significado de un concepto tsotsil en Zinacantán. Universidad Autónoma de Chiapas-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- CEBALLOS, G. 2020. El origen de la pandemia. Parte 2. *Investigación y Ciencia*.

- Retos ambientales del siglo XXI* (available on-line: <https://www.investigacionyciencia.es/blogs/medicina-y-biologia/82/posts/el-origen-de-la-pandemia-parte-2-18521>, consultado 23 septiembre 2020).
- CHAUMEIL, J.-P. 2004. Del proyectil al virus. El complejo de dardos mágicos en el chamanismo del oeste amazónico. En *Salud e interculturalidad en América* (ed) G. Fernández Juárez, 265-278. (Primera ed). Quito: Abya-Yala.
- CHENG, V. C., S. K. P. LAU, P. C. Y. WOO y K. YUNG YUEN 2007. Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus as an agent of emerging and reemerging infection. *Clinical Microbiology Reviews* **20**, 660-694 (available on-line: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2176051/>, consultado 16 de enero de 2021).
- CONAGUA 2014. *Programa de medidas preventivas y de mitigación de la sequía en el Consejo de Cuenca de los ríos Grijalva y Usumaccinta*. México (available on-line: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/99961/PMPMS_CC_R_os_Grijalva_y_Usumacinta.pdf, consultado 08 de febrero de 2021).
- CORMIER, L. A. 2003. *Kinship with monkeys. The Guajá foragers of Eastern Amazonia*. (Primera ed). New York: Columbia University Press.
- DANOWSKI, D. y E. VIVEIROS DE CASTRO 2019. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. (Primera Ed). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, Futuros Próximos.
- DEHOUE, D. 2008. El venado, el maíz y el sacrificio. *Cuaderno de etnología. Diario de campo* **98**, 1-42.
- 2016. *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*. (Primera ed). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- DESCOLA, P. 2001. Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (eds) P. Descola y G. Pálsson, 101-123. (Primera ed). México, DF.
- 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. (Primera ed). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- DÍAZ LÓPEZ, Ó., S. BAUTISTA ARA, D. LÓPEZ HERNÁNDEZ, ET AL. 2011. *Smelolal*

- sts'ibael bats'i k'op tsotsil. Norma de escritura de la lengua tsotsil.* (Primera Ed). México, DF: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Gobierno del Estado de Chiapas, Universidad Intercultural de Chiapas (available on-line: https://site.inali.gob.mx/pdf/norma_tsotsil.pdf).
- DÍAZ SOLÍS, M. 2017. Agricultores en Chamula, se benefician con 15 mil bultos de fertilizante. *El Coletto Informa*, 31 agosto (available on-line: <https://periodistassancristobal.org/2017/08/31/13431/>, consultado 12 de septiembre de 2017).
- EROZA, E. 2011. Las dimensiones visibles e invisibles de la vida social. Narrativas del padecimiento entre los chamulas. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 6, 58-12 (available on-line: <https://www.pueblosyfronteras.unam.mx/index.php/index.php/pyf/article/view/147>).
- 2016. *El cuerpo como texto y eje vivencial del dolor. Las narrativas del padecimiento entre los tsotsiles de San Juan Chamula.* (Primera ed). México, D.F.: Publicaciones de La Casa Chata.
- FARRISS, N. 1984. *Maya society under colonial rule. The Collective Enterprise of Survival.* (Primera ed). Princeton: Princeton University Press.
- FAVRE, H. 1964. Notas sobre el homicidio entre los chamulas. *Estudios de Cultura Maya* 4, 305-322 (available on-line: <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/244>).
- FEDERACIÓN MEXICANA DE DIABETES 2015. ¿Qué es la insulina? (available on-line: <http://fmdiabetes.org/que-es-la-insulina/>, consultado 29 de diciembre de 2020).
- FERNÁNDEZ LIRA, C. 1995. Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas. *América Indígena* 2, 235-277.
- FIGUEROLA, H. 2010. *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas.* (Primera ed). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- FRÖHLICH, D. 2021. Carne de animales salvajes, un manjar con regusto pandémico. *DW. Made for Minds* (available on-line: <https://www.dw.com/es/carne-de-animales-salvajes-un-manjar-con-regusto-pandémico/a-56678742>, consultado 25 febrero 2021).

- FUJIGAKI, A. 2019. Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades e identidades entre los rarámuri de Chihuahua. En *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil* (eds) I. Martínez, A. Fujigaki y C. Bonfiglioli, 357-398. (Primera ed). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas (available on-line: https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/710/710_03_11_alteridadesidentidades.pdf).
- 2020. Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno. *Mana* 26 (available on-line: <https://www.scielo.br/j/mana/a/5J5tqW9LVTvCbwjPS9rvqMP/?lang=es>).
- 2021. La (di)solución de la muerte entre los rarámuri de México. Paradoja múltiple y tecnología ritual de transformaciones relacionales. En *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis* (eds) I. Martínez y J. Neurath, 99-132. (Primera ed). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial SB
- GALINIER, J. 2004. *The world below. Body and cosmos in otomí indian ritual*. (Primera ed). Boulder, Colorado: University Press of Colorado.
- GARCÉS, M. 2019. Marina Garcés: “El problema no es la tecnología sino quién la crea y desde qué intereses”. *El País*, 13 septiembre.
- GARCÍA MÉNDEZ, J. A. 2002. La antropología estadounidense en Chiapas: los proyectos Harvard y Chicago. *Cuicuilco* 9, 297-312.
- GAUSSENS, P. 2020. Esterilización forzada de hombres indígenas: Una faceta inexplorada. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* e639.
- GIL OLMOS, J. 2016. Narcos, zetas y paramilitares, la nueva realidad en Chiapas. *Proceso*, 7 abril (available on-line: www.proceso.com.mx, consultado 2 de agosto de 2017).
- GIRALDO, O. F. 2014. *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir*. (Primera ed). Chapingo, Estado de México: Editorial Ítaca.
- GIRALDO, O. F. y I. TORO 2020. *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. (Primera ed). Chetumal, Quintana Roo, México: El Colegio de la Frontera Sur, Universidad Veracruzana.

- GOBIERNO DE MÉXICO 2019. *Monografía sobre el Glifosato*. México (available on-line: https://www.conacyt.gob.mx/cibiogem/images/cibiogem/comunicacion/MONO_GRAFIA_SOBRE_GLIFOSATO_19.pdf, consultado 08 de julio 2021).
- GOLDMAN, M. 2016. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social* 27-35 (available on-line: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180951093002>).
- GÓMEZ LÓPEZ, M. y R. PEREZGROVAS GARZA 1990. El sistema tradicional del manejo de ovinos. En *Los carneros de san Juan. Ovinocultura indígena en los Altos de Chiapas* (ed) R. Perezgrovas Garza, 62-294. (Primera ed). Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- GÓMEZ, R. y J. REY 2020. Varias comunidades cerraron sus accesos ante coronavirus. *Diario de Chiapas* (available on-line: <https://diariodechiapas.com/region/varias-comunidades-cerraron-sus-accesos-ante-coronavirus/121505>, consultado 16 de enero de 2021).
- GÓMEZ SÁNTIZ, M. M. 2005. *J-iloletik: médicos tradicionales de los Altos de Chiapas*. (Primera ed). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes en Chiapas.
- GOOD, C. 2011. Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de persona y la noción de la vida. En *La noción de vida en Mesoamérica* (eds) P. Pitrou, M. del C. Valverde Valdés y J. Neurath, 181-204. (Primera ed). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centros de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- 2020. La lógica cultural nahua y sus principios generadores: desde la etnografía a nuevos modelos teóricos. En *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica* (ed) P. Pitarch, 57-93. (Primera ed). Madrid: Nola Editores.
- GOSSEN, G. H. 1975. Animal Souls and Human Destiny in Chamula. *Man* 10, 448-461 (available on-line: <http://www.jstor.org/stable/2799813>).
- 1979. Cuatro mundos del hombre: tiempo e historia entre los chamulas. *Estudios de Cultura Maya* XII, 179-190.
- 1980. *Los chamulas en el mundo del Sol*. (Primera ed). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

- 1983. Una diáspora maya moderna: desplazamiento y persistencia cultural de San Juan Chamula, Chiapas. *Mesoamérica* 4, 253-276 (available on-line: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4009478>).
- 1989. El tiempo cíclico en San Juan Chamula: ¿mistificación o mitología viva? *Mesoamérica* 18, 441-459.
- 2002. *Four creations. An epic story of the Chiapas mayas* (G. H. Gossened). University of Oklahoma Press.
- GUERRERO MARTÍNEZ, F. y R. B. ÁLVAREZ LUNA 2019. Cosmovisión y conocimientos tradicionales sobre la fauna silvestre entre los tojol-ab'ales de Chiapas. En *Estudios sobre la fauna silvestre de México y las interacciones humano-animal* (eds) R. A. Perezgrovas Garza y E. J. Sedano Quirarte, 90-110. (Primera ed). México: Universidad Autónoma de Chiapas y Red Mexicana CONBIAND, A.C.
- GUITERAS, C. 1988. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales de La Habana.
- GUTERRES, A. 2020. Entrevista a António Guterres por Manuel Planelles. *El País*, 2 diciembre (available on-line: <https://elpais.com/clima-y-medio-ambiente/2020-12-02/antonio-guterres-estamos-en-guerra-con-la-naturaleza-y-hay-que-hacer-las-paces.html>, 18 de enero de 2021).
- HALLOWELL, A. I. 1960. Ojibwa ontology, behavior and world view. En *Culture in history: essays in honor of Paul Radin* (ed) Stanley Diamond, 19-52. New York: Columbia University Press.
- HANKS, W. F. 2017. The plurality of temporal reckoning among the Maya. *Journal de la société des américanistes* **Maya times** (available on-line: <http://journals.openedition.org/jsa/15294>).
- HARAWAY, D. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. (Primera ed). Duke University Press.
- 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. (Primera ed). Bilbao: Consonni.
- HAVILAND, J. B. 1981. *Sk'op sotz'leb. El tzotzil de San Lorenzo Zinacantan*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- 2009. Las fórmulas gramaticales y la organización del diccionario. En *Mol*

cholobil k'op ta sotz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantan (ed) R. M. Laughlin, xxiii-xxxviii. (Segunda ed). México, DF: Cultura de los Indios Mayas A.C.

HENRÍQUEZ, E. 2008. Manuel San Juan: de expulsor de evangélicos a promotor de esta fe. 21 diciembre (available on-line: <http://www.jornada.unam.mx/2008/12/21/index.php?section=estados&article=023n1est>, consultado 08 de enero de 2017).

HERNÁNDEZ GARCÍA, M. G. 2021. Racismo, clasismo y sexismo epistémico: La polémica en torno a una publicación del CONACyT. *La Jornada de Oriente*, 16 febrero (available on-line: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/racismo-clasismo-y-sexismo-conacyt/>, consultado 17 de febrero de 2021).

HOLBRAAD, M. y M. A. PEDERSEN 2017. *The ontological turn. An anthropological exposition*. (Primera ed). United Kingdom: Cambridge University Press.

HOLLAND, W. 1963. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. (Primera ed). México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

HUNN, E. S. 1977. *Tzeltal folk zoology. The classification of discontinuities in nature*. Berkeley: Academic Press.

INEGI 2020. Estadísticas a propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas (9 de agosto). *Comunicado de prensa núm. 392/2020*, 7 de agosto (available on-line: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/indigenas2020.pdf>, consultado 25 de abril de 2021).

----- 2010. Censo de población y vivienda (available on-line: www.censo2010.org.mx, consultado 5 octubre 2018).

IMBERTON DENEKE, G. M. 2002. *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. (Primera ed). San Cristobal de Las Casas, Chiapas, México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México.

JARAMILLO ARANGO, A. 2016. Régimen objetual entre los mayas del período Clásico, una propuesta. *Estudios de Cultura Maya XLVIII*, 163-191.

LASMAR, C. 2005. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio*

- Negro*. (Primera ed). São Paulo: ISA, NUTI, Editora Unesp.
- 2009. Conocer para transformar: os índios do rio Uaupés (Alto Rio Negro) e a educação escolar. *Tellus* 9, 11-33.
- LATOURET, B. 2012. *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica*. (Primera ed). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- 2014. ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Revista Pléyade* 14, 43-59 (available on-line: <http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/14-Latour.pdf>).
- LAUGHLIN, R. M. 1966. Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños. En *Los zinacantecos* (ed) E. Z. Vogt, 396-413. (Primera ed). México: Instituto Nacional Indigenista.
- 2009. *Mol cholobil k'op ta soz'leb*. (Segunda Ed). México, DF: Cultura de los Indios Mayas A.C.
- LOMELÍ GONZÁLEZ, A. A. 2014. Syu'el tunneletik y mandar obedeciendo. Poder y cultura en los pueblos de Los Altos de Chiapas. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- LÓPEZ ARÉVALO, F. 2008. El ejército de Dios. *Revista Contralínea*, enero (available on-line: <http://www.chiapas.contralinea.com.mx/archivo/2008/enero/htm/ejercito-de-dios.htm>, consultado 13 de marzo de 2018).
- LÓPEZ AUSTIN, A. 2015. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. (En línea). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (available on-line: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/hombre/dios.html)
- 2012. *Cuerpo humano e ideología: concepción de los antiguos nahuas*. (Segunda ed). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2006. *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. (Cuarta ed). México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- LÓPEZ AUSTIN, A. y L. LÓPEZ LUJÁN 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor*.

(Primera ed). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

LÓPEZ INTZÍN, X. y G. ALPEROWICS 2010. *Música del corazón*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: PECDA, Coneculta (available on-line: <https://www.youtube.com/watch?v=6T4GC-1mD2Y&list=PLdPKYHectUNaCCN8HYzizsSd6hE-5auLH&index=1>, consultado 08 de junio de 2021).

MAFFI, L. 2005. Linguistic, cultural and biological diversity. *Annu. Rev. Anthropol* 599-617.

----- 2007. Biocultural diversity and sustainability. En *Sage Handbook on Environment and Society* (eds) J. Pretty, A. Ball, T. Benton, et al., 267-277. (Primera ed). London: SAGE.

----- 2018. Biocultural Diversity. *The International Encyclopedia of Anthropology* 1-14.

MAGAZINE, R. 2015. *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. (Primera ed). México: Universidad Iberoamericana.

MAPES, C., G. GUZMÁN y J. CABALLERO 1981. *Etnomicología purh'epecha: Conocimiento y uso de los hongos en la cuenca del lago de Pátzcuaro, Michoacán*. (Primera ed). México: DGCP-SEP y Sociedad Mexicana de Micología A.C.

MARIACA MÉNDEZ, R., J. PÉREZ PÉREZ, N. S. LEÓN MARTÍNEZ y A. LÓPEZ MEZA 2007. *La milpa tostisl de los Altos de Chiapas y sus recursos genéticos*. (Primera ed). El Colegio de la Frontera Sur, Universidad Intercultural de Chiapas.

MARTÍNEZ GARCÍA, C. 2008. Miguel Caxlán y el "caso" de Pashcu López. *KAIRÓS y KRONOS* (available on-line: http://protestantedigital.com/magacin/9021/Miguel_Caxlan_y_el_caso_de_Pashcu_Lopez, consultado 26 mayo 2017).

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R. 2010. La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo. *Revista Española de Antropología Americana* 40, 256-263. (available on-line: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA1010220256A/224>

86).

- 2011. *El nahualismo*. (Primera Ed). México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- MARTÍNEZ, I. y J. NEURATH 2021. Divergencias, incertidumbres. En *Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una anti-síntesis* (eds) I. Martínez & J. Neurath, 7-21. (Primera ed). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb editorial.
- MARTÍNEZ, R. N. 2017. *Ts'akiel*. Vestidos rituales, prácticas de transfiguración y temporalidades superpuestas en la fiesta del *k'in tajimol* (Chenalhó y Polhó, Chiapas). *Journal de la société des américanistes Maya times* (available on-line: <http://journals.openedition.org/jsa/15491>).
- MATÍAS, P. 2017. Tzotziles piden protección ante amenazas de grupo paramilitar. *Proceso*, 1 marzo (available on-line: www.proceso.com.mx, consultado 08 de marzo de 2018).
- MBEMBE, A. 2006. Necropolitique entraversés, diásporas, modernités. *RaisonPolitiques* 21, 29-60.
- MÉNDEZ, Á. 2017. Sagarpa y Gobierno de Chiapas entregan 150 mil toneladas de fertilizante. *Quadratin Colima*, 29 agosto (available on-line: <https://colima.quadratin.com.mx/nacional/sagarpa-y-gobierno-de-chiapas-entregan-150-mil-toneladas-de-fertilizante/>, consultado 30 de agosto de 2017).
- MÉNDEZ, J. 2020. El cazador, la presa y el dueño de los animales: El complejo cinegético nahua. *TRACE* 78, 43-66. (available on-line: http://trace.org.mx/index.php/trace/article/view/738/pdf_1).
- MIKKELSEN, H. H. 2016. Chaosmology. Shamanism and personhood among the Bugkalot. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6, 189-205 (available on-line: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau6.1.013>).
- MOGUEL, P. y V. M. TOLEDO 1999. Biodiversity conservation in traditional coffee systems of Mexico. *Conservation Biology* 1, 11-21.
- MONTOYA, D. 2016. El max, el mono y la persona: categorías inestables y complejidad relacional en San Juan Chamula, Chiapas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2020. Hostilidad perpetua, transformaciones transitorias: persona, cuerpo y moralidad entre los tsotsiles de Chamula, Chiapas. *TRACE* 78, 67-87

(available on-line: <http://trace.org.mx/index.php/trace/article/view/735/pdf>).

- MONTOYA, D. y V. M. TOLEDO 2020. Historia de la caficultura en Chiapas (1880-2010). Apuntes de una evolución social y ambiental. *Sociedad y ambiente* **23**, 1-26 (available on-line: <https://doi.org/10.31840/sya.vi23.2187>).
- MORALES HERNÁNDEZ, J. 2011. La crisis global y sus impactos en la vida rural. En *Agroecología en la construcción de alternativas hacia la sustentabilidad rural* (ed) J. Morales Hernández, 8-48. (Primera ed). Distrito Federal: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Siglo XXI Editores.
- MORENO FUENTES, Á. y R. GARIBAY ORIJEL (eds) 2015. *La etnomicología en México: Estado del arte*. (Primera ed). México: Red de Patrimonio Biocultural, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MORITA, M. y I. MANDUJANO 2001. Cacicazgo, división religiosa y narcotráfico. *Proceso*, 14 abril (available on-line: www.proceso.com.mx, consultado 19 de marzo de 2018).
- NARVÁEZ-PALACIOS, E. 1952. El carnaval en Chamula. En *El carnaval en Chamula* (eds) J. Manguen y I. Montesinos, 7-40. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- NAVARRETE, F. 2016a. Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. *Revista de Antropologia* **2**, 86-108. (available on-line: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/121934/120150>).
- 2016b. *México racista. Una denuncia*. (Primera ed). México: Grijalbo.
- 2018a. *Historias mexicas*. (Primera ed). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Editorial Turner.
- 2018b. Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual. *Estudios de Cultura Náhuatl* **56**, 9-43 (available on-line: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77863/68913>).
- 2021. La cosmohistoria: cómo construir la historia de mundos plurales. En *Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una anti-síntesis* (eds) I. Martínez & J. Neurath, 23-39. (Primera ed). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb editorial.
- NEURATH, J. 2008. Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza. *Cuicuilco* **15**, 29-44.

- 2011. Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes. En *La noción de vida en Mesoamérica* (eds) P. Pitrou, M. del C. Valverde Valdés y J. Neurath, 205-230. (Primera ed). México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- 2013. Complejidad relacional y ontológica. Una propuesta para replantear el estudio del chamanismo huichol. En *Etnografías de América Latina. Ocho ensayos* (eds) E. Sigl, Y. Schaffler, R. ávila, 25-50. (Primera ed). México: Universidad de Guadalajara.
- 2016. El sacrificio de un cuchillo de sacrificio. *Revista de Antropología* 59, 73-107 (available on-line: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/124263/120584>).
- 2018. Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 39(156), 167-194 (available on-line: <http://www.revistarelaciones.com/index.php/relaciones/article/view/317>).
- 2020. Vivir en un mundo complejo. De los seres múltiples del ritual huichol a las figuraciones ambivalentes de su arte. En *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica* (ed) P. Pitarch, 261-291. (Primera ed). Madrid: Nola Editores.
- NIGH, R. 2011. *Tzeltales y tzotziles de Chiapas. Proyecto Perfiles Indígenas de México*. México (available on-line: <https://www.academica.org/salomon.nahmad.sitton/51>, consultado 08 de abril de 2020).
- NIGH, R. y A. FORD 2019. *El jardín forestal maya. Ocho milenios de cultivo sostenible de los bosques tropicales* (Fray Bartolomé de Las Casas A.C.; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Exploring Solutions Past The Maya Forest Alliance ed). (Primera ed). México.
- OEY, A. 2017. *The anthropocene. The age of mankind*. Netherlands: Vpro Broadcast.
- OCHIAI, K. 1984. Revuelta y renacimiento: una lectura cosmológica del carnaval tzotzil. *Estudios de Cultura Maya* XV, 207-223 (available on-line: <http://www.iifilologicas.unam.mx/estculmaya/>).

- OLIVIER, G. 2008. Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexicana: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico. En *Símbolos de poder en Mesoamérica* (ed) G. Olivier, 263-292. (Primera ed). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2010. El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (eds) L. López Luján y G. Olivier, 453-482. INAH, IIH, UNAM.
- 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "serpiente de Nube"*. (Primera ed). México: FCE, UNAM, IIH, CEMCA.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE SALUD 2017. *Reporte de Situación No. 1 de la Oficina del Coordinador Residente*. Washington (available on-line: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_nlinks&pid=S0036-3634201800070009000007&lng=en, consultado 14 de mayo de 2021).
- ORIHUELA GALLARDO, M. DEL C. 2015. El simbolismo agrícola en la narrativa maya. Universidad Nacional Autónoma de México.
- PAGE, J. T. 2005. *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. (Primera ed). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.
- 2010. *Yombil. Puesta su flor en el altar. Una mirada a la etnomedicina en Oxchuc, Chiapas*. (Primera ed). San Cristobal de Las Casas, Chiapas: PROIMMSE, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PÉREZ LÓPEZ, E. 1997. *Chamula. Un pueblo tzotzil*. (Primera ed). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Chiapas.
- PÉREZ TÉLLEZ, I. 2018. ¿Cómo tratar con la alteridad? Cosmopolítica indígena y bastones de mando. *Sin Embargo*, diciembre.
- 2021. Cosmopolítica otomí: los "aires nefastos", los "diablos" y el Covid-19. *Cuadernos del Sur* 50, 84-99 (available on-line:

<https://cuadernosdelsur.com/revistas/50-enero-junio-2021/>.

- PETRONI, M. DA C. A. 2019. Historias de transformación. Narrativa y escritura indígena en la amazonía brasileña. En *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil* (eds) M. I. Martínez Ramírez, A. F. Lares y C. Bonfiglioli, 233-258. (Primera ed). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas. (available on-line: https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/710/710_03_07_historiasdetransformacion.pdf).
- PITARCH, P. 2008. El imaginario prehispánico. *Revista Nexos*, diciembre (available on-line: http://historico.nexos.oom.mlvers_imp.php?id_article=1522&id_rubriquF670).
- 2010. *The jaguar and the priest: an ethnography of tzeltal souls*. (Primera ed). Austin: University of Texas Press.
- 2013a. Infidelidades indígenas. En *La cara oculta del pliegue* (ed) P. Pitarch, 165-180. (Primera ed). Ciudad de México: Artes de México, CONACULTA.
- 2013b. *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. (Primera ed). Artes de México, CONACULTA.
- 2013c. Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales. En *La cara oculta del pliegue*, 95-116. (Primera ed). México: Artes de México, CONACULTA.
- 2013d. Los dos cuerpos mayas. En *La cara oculta del pliegue* (ed) P. Pitarch, 37-64. (Primera ed). México: Artes de México, CONACULTA.
- 2013e. Sobre el mal del texto. Lenguaje, escritura, enfermedad. En *La cara oculta del pliegue* (ed) P. Pitarch, 65-94. (Primera ed). México: Artes de México, CONACULTA.
- 2013f. El pliegue del cuerpo. En *La cara oculta del pliegue* (ed) P. Pitarch, 19-36. (Primera ed). México: Artes de México, CONACULTA.
- 2020a. Introducción: Seis cualidades de una etnografía experimental mesoamericana. En *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica* (ed) P. Pitarch, 7-30. (Primera ed). Madrid: Nola Editores.
- 2020b. La línea del pliegue. Ensayo de topología mesoamericana. En

- Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica* (ed) P. Pitarch, 193-230. (Primera ed). Madrid, España: Nola Editores.
- PITROU, P. 2011. El papel de “aquel que hace vivir” en las prácticas sacrificiales de la Sierra Mixe de Oaxaca. En *La noción de vida en Mesoamérica* (eds) P. Perig, M. del C. Valverde Valdés y J. Neurath, 119-154. (Primera ed).
- 2014. Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a “general pragmatics” of life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* **21**, 86-105.
- 2020. Etnografiar las teorías de la vida en Mesoamérica. En *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica* (ed) P. Pitarch, 357-394. (Primera ed). Madrid, España: Nola Editores.
- PITT-RIVERS, J. 2017. Spiritual power in Central America. The naguals of Chiapas. En *From hospitality to grace. A Julian Pitt-Rivers omnibus* (eds) G. da Col y A. Shryock, 227-248. (Primera ed). Chicago: Hau Books.
- POZAS, R. 1952a. El trabajo de las plantaciones de café y el cambio sociocultural de lo indio. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos. Sociedad Mexicana de Antropología* **XIII** (1), 31-48.
- 1952b. *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*. (Primera ed). México: Fondo de Cultura Económica.
- 1989. *Chamula, un pueblo indio de Los Altos de Chiapas*. (Primera ed). La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales de La Habana.
- PUIG DE LA BELLACASA, M. 2010. Ethical doings in naturecultures. *Ethics, Place & Environment: A Journal of Philosophy & Geography* **13**, 151-169.
- QUESTA, A. 2018. Montañas en resistencia. Cosmopaisaje masewal ante el cambio climático y el extractivismo. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 123-143.
- 2020. Danzas y adivinación: una antropología masewal en la Sierra Norte de Puebla, México. En *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica* (ed) P. Pitarch, 293-332. Madrid: Nola Editores.
- RIVERA FARFÁN, C. 2013. Creencias y prácticas religiosas censuradas. Expulsión de evangélicos indignas por cambio de adscripción religiosa. En *El desplazamiento forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis* (ed) Ó.

- Torrens, 75-111. (Primera ed). México: CIESAS, Colegio de Sonora y Senado de la República.
- RIVERA FARFÁN, C., M. DEL C. GARCÍA AGUILAR, M. LISBONA GUILLÉN, I. SÁNCHEZ FRANCO y S. MEZA DÍAZ 2011. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. (Primera ed). Ciudad de México: UNAM, CIESAS, COCYTECH, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Gobernación.
- ROMERO, L. E. 2011. Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla. Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2019. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. (Primera ed. digital). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2020. Alteridad y sistemas terapéuticos indígenas. En *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica* (ed) P. Pitarch, 231-260. (Primera ed). Madrid, España: Nola Editores.
- ROMERO ZEPEDA, H. y B. ORTEGA MARÍN 2017. Vulnerabilidad impuesta y violación sistemática a los derechos de las mujeres indígenas en México. *Rev Méd Electrón* 4.
- DEL ROSARIO, F. 2016a. El hongo-serpiente y los envenenamientos en San Juan Chamula.
- 2016b. La otra alimentación: depredación y componentes animales del hombre (available on-line: <http://www.iifilologicas.unam.mx/x-congreso-mayistas/index.php?page=video&video=28-kabul-I>).
- DEL ROSARIO ZERMEÑO, F. y D. MONTOYA 2019. El k'in tajimoltik, el mono, el kaxlan y el tigre: una mirada a la complejidad relacional en San Juan Chamula. *PROA: revista de antropología e arte* 1, 157-170 (available on-line: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/3075/2764>).
- ROSSET, P. y M. ALTIERI 2018. *Agroecología. Ciencia y política*. (Tercera ed). La Paz, Bolivia: Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología.
- RUIZ, M. 2019. Murciélagos en la memoria: La modernidad en el pensamiento tsotsil. *TierraAdentro*, septiembre. (available on-line: <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/murcielagos-en-la-memoria-la>

modernidad-en-el-pensamiento-tsotsil/, consultado 02 de junio de 2021).

- 2021. *La ira de los murciélagos*. (Primera ed). México: Camelot América.
- RUIZ MEDRANO, E. 2001. En el cerro y la iglesia: La figura cosmológica Atl-Tépetl-Ozotl. *Relaciones* **XXII**, 143-183.
- RUS, J. 2004. La comunidad revolucionaria institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968. En *Chiapas: los rumbos de otra historia* (eds) J. P. Viqueira y M. H. Ruz, 251-277. (Primera ed). Ciudad de México: UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara.
- 2020. Covid-19 en Chiapas indígena: cuestionando una pandemia oculta (Borrador). *Open Anthropology Research Repository* (available on-line: <https://www.openanthroresearch.org/doi/abs/10.1002/oarr.10000351.2>).
- SALINAS MALDONADO, C. 2021. Un pueblo en Chiapas rehúsa a ser vacunado contra el coronavirus. *El País*, 8 febrero (available on-line: <https://elpais.com/mexico/2021-02-08/un-pueblo-en-chiapas-se-rehusa-a-ser-vacunado-contra-el-coronavirus.html>, consultado 10 de marzo de 2021).
- SÁNCHEZ BENÍTEZ, R. 2015. *La herencia maya en San Juan Chamula*. (Primera ed). Ciudad de México: Trajín.
- SÁNCHEZ SANTA ANA, M. E. 2017. El carnaval en Los Altos de Chiapas. En *Tiempo, transgresión y ruptura. El carnaval indígena* (eds) M. Á. Rubio Jiménez y J. Neurath, 433-458. (Primera ed). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SANTOS GRANERO, F. (ed) 2009. *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood*. (Primera ed). Arizona, E.U: The University of Arizona Press.
- 2009a. Introduction: Amerindian constructional views of the world. En *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood* (ed) F. Santos Granero, 1-29. (Primera ed). Arizona, E.U: The University of Arizona Press.
- 2009b. From baby slings to feather bibles and from star utensils to jaguar stones: The multiple ways of being a thing in the Yanéscha lived world. En *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood* (ed) F. Santos Granero, 105-127. (Primera ed). Arizona, E.U: The University

of Arizona Press.

- STENGERS, I. 2005. The cosmopolitical proposal. En *Making things public: Atmosphere and democracy* (eds) B. Latour y P. Weibel, 994-1004. The MIT Press.
- 2014. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade* 17-41.
- TOLEDO GARIBALDI, L. 2020. La suma de todos los miedos: el Covid-19 en las cadenas de WhatsApp de Chiapas. *Chiapas paralelo*, 14 julio (available on-line: <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2020/07/la-suma-de-todos-los-miedos-el-covid-19-en-las-cadenas-de-whatsapp-de-chiapas/>, consultado 04 de marzo de 2021).
- TOLEDO, V. M. 2002. Ethnoecology: A conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature. En *Ethnobiology and Biocultural Diversity* (eds) J. R. Stepp, F. S. Wybdgan y R. K. Zager, 511-522. (Primera ed). Georgia: International Society of Ethnobiology.
- 2015. ¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? Una propuesta ecológico política. *Interdisciplina* 3, 35-55 (available on-line: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/52383>).
- TOLEDO, V. M. y N. BARRERA-BASSOLS 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. (Primera ed). Barcelona: Ícara editorial (available on-line: <https://www.socla.co/wp-content/uploads/2014/memoria-biocultural.pdf>).
- TOLEDO, V. M., N. BARRERA-BASSOLS y E. BOEGE 2019. *¿Qué es la diversidad biocultural?* (Primera ed). Morelia, Michoacán: Proyecto PAPIME: PE404318; Red para el Patrimonio Biocultural-CONACyT.
- TOLEDO, V. M., N. BARRERA-BASSOLS, E. GARCÍA-FRAPOLLI y P. ALARCÓN-CHAIRES 2008. Uso múltiple y biodiversidad entre los mayas yucatecos. *Interciencia* 33, 345-352.
- TOLEDO, V. M. y B. ORTIZ 2014. *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales*. (Primera ed). Puebla: Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural, CONACyT-Universidad Iberoamericana Puebla (available on-line: <http://www.cidesc.org.mx/archivos/E2-2.pdf>).

- TRONTO, J. 1993. *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. (Primera ed). New York; London: Routledge.
- URIBE CORTEZ, J. y G. MARTÍNEZ VELASCO 2012. Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas. *Política y cultura* 38, 141-161 (available on-line: <http://www.scielo.org.mx>).
- VALVERDE VALDÉS, M. DEL C. 2004. *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. (Primera ed). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas.
- VILLA ROJAS, A. 1963. El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México. *Estudios de Cultura Maya* 3, 243-260.
- VIQUEIRA, J. P. 2004. Los Altos de Chiapas: Una introducción general. En *Chiapas: los rumbos de otra historia* (eds) J. P. Viqueira y M. H. Ruz, 219-236. (Primera ed). Ciudad de México: UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara.
- 2011. Indios y ladinos, arraigados y migrantes en Chiapas: Un esbozo de historia demográfica de larga duración. En *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado Mexicano* (ed) A. Roth Seneff, 221-270. (Primera ed). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- VITOUSEK, P. M., J. ABER, R. W. HOWARTH, ET AL. 1997. Human alteration of the Global Nitrogen Cycle: Causes and consequences. *Issues in ecology* 1 (available on-line: <https://www.esa.org/esa/wp-content/uploads/2013/03/issue1.pdf>).
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2, 115-144 (available on-line: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs/?format=pdf&lang=pt>).
- 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios da Antropologia*. (Primera ed). Sao Paulo: Cosac & Naify.
- 2016 [2002]. El nativo relativo. Traducción. *Avá. Revista de Antropología* 29-69 (available on-line: <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169053775002.pdf>).
- VOGT, E. Z. 1979. *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

- WAGNER, R. 1981. *The invention of culture*. (Segunda ed). The University of Chicago Press.
- WILLERSLEV, R. 2007. *Soul hunters. Hunting, animism, and personhood among the siberian yukaghirs*. (Primera ed). California, E.U.: University of California Press.
- ZAMORA CORONA, A. 2015. La antropología del tiempo ritual en la ritualidad maya clásica y contemporánea. Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2020. Coyote drums and jaguar altars: Ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya. *Journal of Material Culture* 25, 324-347.