

Yaltsil

Vida, ambiente y persona
en la cosmovisión tojol-ab'al

Fernando Guerrero Martínez



LENGUAS DEL SUR

Yaltsil

**Vida, ambiente y persona
en la cosmovisión tojol-ab'al**

Catalogación en la publicación UNAM.
Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Guerrero Martínez, Fernando, autor.

Yaltsil. Vida, ambiente y persona en la cosmovisión tojol-ab'al | Fernando Guerrero Martínez.

Primera edición. | San Cristóbal de Las Casas, Chiapas : Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.

LIBRUNAM 2167977 | ISBN 978-607-30-6494-1.

Tojolabales -- Vida social y costumbres. | Tojolabales -- Religión. | Tojolabal -- Chiapas. | Cosmología indígena -- Chiapas.

CLASIFICACIÓN: DDC LCC F1221.T58.G84 2022 | DDC 972.75—dc2

Investigación financiada con recursos del Programa UNAM-PAPIT IA400220.

Imagen de portada: fotografías de Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Fernando Guerrero Martínez

Primera edición: 2022

D.R. © Fernando Guerrero Martínez

D.R. © 2022, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades,
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur
Calle María Adelina Flores, núm. 34-A, Barrio de Guadalupe, 29230,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tel.: (967) 678 2997
www.cimsur.unam.mx

ISBN: 978-607-30-6494-1

Esta obra fue dictaminada positivamente por pares ciegos externos a solicitud del Comité Editorial del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México / *Printed in Mexico*

Fernando Guerrero Martínez

Yaltsil

**Vida, ambiente y persona
en la cosmovisión tojol-ab'al**



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur
Universidad Nacional Autónoma de México
MÉXICO, 2022

Índice

Agradecimientos	11
Introducción	13
El pueblo tojol-ab'al: generalidades sobre su idioma e historia, 15; Aspectos metodológicos, 23; Área de estudio, 23; Trabajo de campo, 27; Documentación lingüística, 29; Presentación de los datos, 31 Organización del libro, 33	
Capítulo 1. Miradas sobre la vida, el ambiente y la persona	35
La naturaleza de la vida, 39; La percepción del ambiente, 48; La persona, 56	
Capítulo 2. Nociones sobre lo vivo	65
<i>Sak'an</i> : la vida extendida, 66; <i>De la tierra</i> , 67; <i>De cuevas, piedras y cerros</i> , 69; <i>De plantas y animales</i> , 75	

Capítulo 3. La humanidad imbricada	81
Los seres humanos: configuración anímica, corporalidad y entrelaces, 81 ; <i>Altsil</i> , 83 ; <i>K'ujol</i> , 93 ; El don del vivo. Seres humanos especiales, 101 ; <i>Jakel, el don</i> , 102 ; <i>Wayjelal</i> , 108 ; <i>Voltear y transformar</i> , 114	
Capítulo 4. Los humanos-rayo y otros seres atmosférico-pluviales	119
<i>Chawuk</i> , 120 ; <i>Somos seis, somos puros rayos</i> , 123 ; <i>Clases de rayos</i> , 130 ; <i>Animales, plantas y objetos de los rayos</i> , 141 ; <i>Los rayos de las cuatro esquinas y sus parejas</i> , 145 ; <i>K'intum</i> , 147 ; <i>Icham</i> , 152 ; <i>Ik'</i> , 157 ; <i>Chakaxib' y B'itus</i> , 163 ; <i>Jnantik ja'</i> , 166	
Capítulo 5. Comunicación, compatibilidad y conexión entre seres.	173
Las palabras, 175 ; La acción de los objetos, 177 ; La interpretación de señales, 182 ; Traducir el mundo, 185 ; Lo compartido, 187 ; Un <i>continuum</i> de seres: vivir en el mundo, 192	
Reflexiones finales	195
Bibliografía	207

A la memoria de

Otto Schumann Gálvez

(1934 - 2015)

María del Carmen Valverde Valdés

(1962 - 2020)

Agradecimientos

Deseo expresar mi más profunda gratitud a doña Catalina Gómez Cruz, a sus hijos Jesús Gómez Gómez y José Luis Gómez Gómez, así como a toda su familia en la localidad de Saltillo, del municipio de Las Margaritas, Chiapas, por compartir su tiempo, techo y comida conmigo, y sobre todo sus experiencias de vida y los saberes que mantienen respecto a su cultura. Su apoyo fue fundamental a lo largo de todos estos años. De igual forma, doy las gracias a don Marcelino Sántiz †, de Rosario Bawitz; a don José Gómez y a doña Matilde Hernández, de Saltillo; a doña Zoraida Méndez y a doña Luciana Méndez, de Veinte de Noviembre; a María Olga García, de Carmen Rusia; a doña Juliana Méndez y a don Juan Hernández, de Puerto Rico, por compartir sus conocimientos y experiencias, así como por su valioso tiempo.

De manera muy especial agradezco a María Bertha Sántiz Pérez toda su ayuda con la realización de entrevistas, transcripciones y traducciones, que llevó a cabo con total dedicación. Su compromiso con la lengua y cultura tojolabales es digno de reconocimiento, y espero que su motivación y trabajo sean transmitidos a las nuevas generaciones de estudiantes tojolabales. En ese sentido, quiero destacar todo el apoyo que recibí de María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez, quienes me ayudaron mucho en el desarrollo de entrevistas, transcripciones y traducciones. También le debo a Hugo Héctor Vázquez López la revisión minuciosa de los textos que se incluyen en este libro, trabajo que hizo con una calidad muy alta.

Quiero agradecer a Otto Schumann Gálvez †, María del Carmen Valverde Valdés †, Alejandro Curiel Ramírez del Prado, Martha Ilia Nájera Coronado, Jaime Tomás Page Pliego, Andrés Medina Hernández, Alfredo López Austin, Telma A. Can Pixabaj, Juan Jesús Vázquez Álvarez, Antonio Gómez Hernández y José Gómez Cruz por todos los valiosos comentarios, observaciones y correcciones que me brindaron para mejorar el presente trabajo.

También doy las gracias a Marilyn Sánchez Pineda por la elaboración de mapas, así como a a Mauricio Rizo Espinoza y Rosemberg Blanco Álvarez Luna por las fotografías, y a Claudia Ros Gómez por los esquemas. De manera especial, deseo expresar un agradecimiento a Gustavo Peñalosa Castro y a María Isabel Rodríguez Ramos por su trabajo editorial con el presente texto. A Giselle Sánchez Espinosa le debo el apoyo que me brindó con su acompañamiento y cariño durante todos estos años.

Agradezco al Programa DGAPA-PAPIIT IA400220 «El vínculo persona-ambiente entre los tojolabales y sus vecinos (tseltales y chujes): cosmovisión, relaciones históricas y fronteras etnolingüísticas» por el apoyo recibido para la elaboración de este texto.

Introducción

Este libro ofrece un estudio sobre las relaciones humano-naturaleza en la cosmovisión de un pueblo maya de Chiapas: el tojol-ab'al. En particular, contiene un análisis de algunas concepciones tojolabales en torno a la vida, el ambiente y la persona, basado sobre todo en textos recopilados en ese idioma. El trabajo refleja una convicción firme en cuanto a la pertinencia de abordar aspectos de las cosmovisiones indígenas a partir de su expresión en la propia lengua de los interlocutores, como vía de aproximación a su pensamiento y maneras de ver y vivir en el mundo, con el fin de construir puentes que permitan acercarse a una comprensión mutua entre «otredades culturales» (López 2013:32).

La inquietud que motivó el trabajo surgió hace algunos años, en las montañas del sureste mexicano, mientras hacía trabajo de campo. Caminaba en compañía de un amigo tojol-ab'al con quien tuve algunas conversaciones, y me explicaba sus concepciones acerca de algunos lugares, entre cuevas y cerros, que tienen la condición singular de poseer cuidadores y que no deben ser considerados como «cualquier sitio». Sobre todo me llamó la atención algo que mencionó al señalar una cueva: «dicen que es *casa del rayo*, que dicen que ahí *vive*», «que dicen que la cueva está muy *viva*». Hice un esfuerzo por imaginar cómo aquel lugar podía considerarse el *hogar* de un fenómeno atmosférico como el rayo y que se hiciera referencia a este como si se tratara de *gente*, así como de lo que significa la afirmación de que el rayo *vive* ahí, y ¿cómo puede una cueva *estar viva*? Además, mi amigo me comentaba que en las montañas uno podía adentrarse, sin quererlo o saberlo, en los terrenos del Sombrerón, y que

este resulta también ser una *persona*. Se imponían entonces las siguientes inquietudes: ¿qué es la ‘naturaleza’ para los tojolabales?, ¿cómo perciben los componentes del ambiente y cómo se relacionan con ellos? Dichas interrogantes me impulsaron a una indagación que dio contenido, en un primer momento, a mi tesis doctoral (Guerrero 2018), y posteriormente me di a la tarea de hacer una cuidadosa revisión de los resultados de ese estudio y un reforzamiento tanto de aspectos teóricos como metodológicos para conformar este libro. Además, el plan contempló el alcance de ciertas concepciones en otros poblados tojolabales y con otras personas, lo cual permitió atar algunos cabos que habían quedado sueltos, al igual que analizar términos claves tojolabales con el recurso de la comparación con otras lenguas mayas.

El estudio se centró entonces en la manera como se perciben la vida y el ambiente en este grupo humano, así como en las interacciones que ocurren en el entorno que comparten sus integrantes. Las propias condiciones experimentadas durante el trabajo de campo, el surgimiento de nuevos temas, la reconsideración de otros y el replanteamiento de nuevas inquietudes en atención a los escenarios etnográficos que se presentaban dieron pie a que se priorizaran algunas cuestiones antes de atender aquellas que en un principio había pensado averiguar. Por tal motivo, la investigación sobre la noción de «vida» devino fundamental. Esta pauta dio un panorama más amplio para comprender la *vida* de los fenómenos climáticos y de otros seres con los que la población comparte el mundo. A su vez, el constante ir y venir entre decir que un organismo o elemento del paisaje *es gente* sugirió que debía ser relevante estudiar también la noción de «persona», vinculada a aquellos sujetos que, de acuerdo con las experiencias de los habitantes locales, han nacido con un «don». Las interacciones de los seres humanos, hayan recibido o no un regalo divino, y una diversidad de seres de la cosmología tojol-ab'al, dieron la pauta para analizar las maneras en las que puede existir comunicación entre diferentes entes del mundo y tratar de conocer las bases o dinámicas mediante las cuales ocurren y cobran sentido.

A partir de lo anterior, y habiendo conocido una fracción de las concepciones y los saberes tojolabales al respecto, considero que no hay otra expresión mejor para titular este libro que la de *yaltsil*, un término que puede entenderse como ‘su alma’, ‘su corazón’ o ‘su espíritu’, pero cuya

naturaleza justamente depende de quien posea el sustantivo *altsil*, ya que no es posible expresarlo solo o suelto,¹ es decir, su esencia es fundamentalmente relacional, pues, como veremos en las siguientes páginas, encontraremos que el *altsil* puede ser un ente invisible o imperceptible, el embrión de una planta, el corazón o centro anímico de un humano y de animales como aves y peces, considerando siempre al sujeto con el que entre en relación. Esta idea es la base de un conjunto de concepciones que están en el núcleo del pensamiento tojol-ab'al sobre la vida, el ambiente y la persona, y que forman parte importante de la cosmovisión de este pueblo maya.

Antes de incursionar en los abordajes teóricos y conceptuales que guiaron esta investigación, es necesario apuntar aspectos generales sobre el pueblo tojol-ab'al, así como las coordenadas metodológicas del estudio.

El pueblo tojol-ab'al: generalidades sobre su idioma e historia

La distribución geográfica actual del pueblo tojol-ab'al corresponde al sureste del estado mexicano de Chiapas (figura 1). La mayor parte de los habitantes tojolabales se asientan en los municipios de Las Margaritas y Altamirano, pero también se reconoce su presencia en los municipios de Comitán, Maravilla Tenejapa, Ocosingo, La Trinitaria y La Independencia (Cuadriello y Megchún 2006). A su vez, se maneja la existencia de tres microrregiones en el interior del territorio tojol-ab'al, que son la región de los valles, ubicada en el centro del municipio de Las Margaritas y hacia su extremo sureste; las cañadas o tierras frías de Altamirano, limitada al norte por el río Tzaconejá, y la microrregión de la selva, demarcada al sur por el río Euseba (Sánchez et al. 2011:22).

Con base en los datos del Censo de Población y Vivienda de 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el número de hablantes de tojol-ab'al de cinco años y más es de 64 320, cifra mayor que la registrada en 2010, de 51 733. Sin embargo, ese aumento contrasta con el porcentaje de monolingüismo de población de cinco años y más hablante de tojol-ab'al, que pasó de 20.2 % en 2010 a 14.7 % en 2015, y

¹ A menos que se le agregue una morfología especial, la cual corresponde con el sufijo *-al* que reciben los sustantivos inalienables relacionados con las partes del cuerpo, los términos de parentesco y otros referentes (Gómez 2017); esto genera el sustantivo *altsilal* pero con un cambio de significado, pues entonces se refiere al «espíritu de los difuntos».

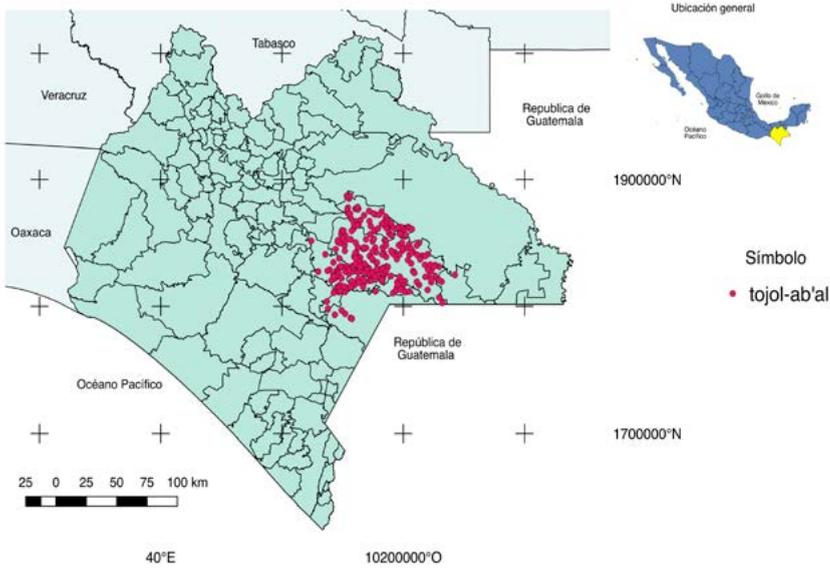


Figura I. Ubicación de los hablantes de tojol-ab'al en el estado de Chiapas. Composición cartográfica de Marilyn Sánchez Pineda, 2016.

de ese año a 2020 muestra una drástica disminución hasta llegar a 0.1 % (INEGI 2020). Cabría agregar un dato relacionado con lo anterior: la plataforma *Ethnologue* informa que el número de monolingües en tojol-ab'al es de 7 700 individuos y que al idioma le corresponde el estatus número 5 «En desarrollo», de acuerdo con su escala de vitalidad lingüística, lo cual significa que la lengua se usa vigorosamente y que algunos hablantes emplean la literatura en una forma estandarizada, aunque no generalizada ni sostenible (Eberhard et al. 2022).

Filogenéticamente, el tojol-ab'al es un idioma que pertenece a la familia lingüística maya. Los resultados de algunas investigaciones recientes han demostrado que se trata de la primera lengua de la familia maya que es de naturaleza mixta o mezclada, originada mediante el contacto entre hablantes de chuj y tseltal (Law 2017; Gómez 2017). Esta sugerente afirmación movió la forma en la que se había considerado la clasificación del tojol-ab'al dentro de la familia maya, pues desde hace varias décadas era común que la ubicaran junto al chuj, formando un grupo con este idioma en el interior de la rama q'anjob'alana, aunque anteriormente otros autores ya habían colocado el tojol-ab'al emparentado con el tseltal, en la rama tseltalana (figura 2).

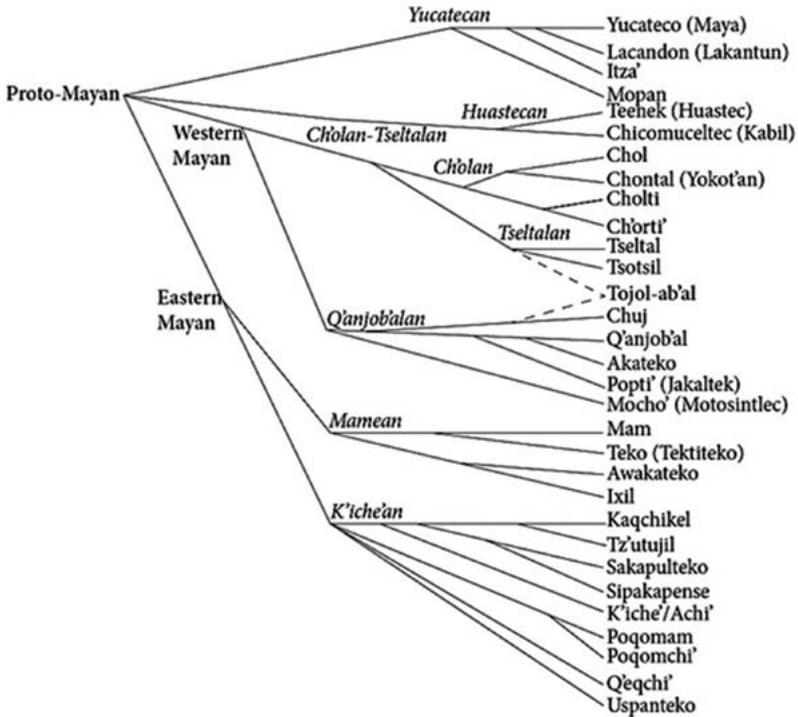


Figura 2. Posición hipotética del tojol-ab'al en la familia lingüística maya, considerando su naturaleza mixta. Tomado de Law (2017:45).

El estudio del caso del tojol-ab'al como idioma mixto le permitió a Law (2017) proponer tres escenarios hipotéticos distintos mediante los cuales pudo haberse dado el contacto entre los hablantes de chuj y de tzeltal, que a la postre dieran origen a lo que hoy conocemos como tojol-ab'al. En el primer escenario hipotético, una comunidad de hablantes del tzeltal se hizo bilingüe en chuj; en el segundo escenario, la situación inversa, una comunidad de hablantes de chuj se volvió bilingüe en tzeltal, y en el tercero, los hablantes de ambos idiomas se concentraron en una sola localidad de origen mezclado (Law 2017:66). La relevancia de esta propuesta brinda la posibilidad de repensar la historia del pueblo tojol-ab'al, pero tomando en cuenta las relaciones que los hablantes de este idioma mantuvieron con hablantes de chuj y tzeltal, con el apoyo de los fundamentos teóricos del contacto lingüístico, en el que el bilingüismo jugó un papel trascendental.

Estas reflexiones fueron exploradas en un trabajo reciente (Guerrero 2020), en el que se sintetizan los rasgos lingüísticos que el tojol-ab'al comparte con el chuj y con el tseltal, en qué grado y cuáles son las características que retiene del protomaya, así como las innovaciones que son propias del idioma. También se analizan algunas de las particularidades sobre el tipo de contacto que posiblemente ocurrió entre las lenguas señaladas, así como una revisión de los datos históricos disponibles que ayudan a comprender el panorama descubierto por los lingüistas.

En este último sentido, y a diferencia de otros grupos mayas, tanto de Chiapas como de Guatemala, la historia de los tojolabales no es tan bien conocida ni estudiada. Desde los trabajos pioneros editados por Mario Ruz en la primera mitad de la década de los años ochenta del siglo pasado, de los cuales existen cuatro volúmenes en los que se ofrece el panorama más detallado que existe hasta el momento sobre la historia de este grupo humano, la situación no parece haber cambiado demasiado en cuanto a la comprensión de los procesos históricos que han experimentado, tal vez por falta de interés o por la escasez de documentos coloniales referidos a la historia tojol-ab'al. Por tal motivo, Ruz (1983b:27) no duda en declarar que, en lo tocante a los tojolabales, «tal pareciera que el ignorarlos fuese parte de su historia, y que tal historia fuera curiosamente cíclica: ningún dato sobre la época prehispánica; un interés tangencial en la Colonia; el olvido durante la era independiente, y el abandono en la actual».

Como se dijo, la obra de Mario Ruz (1983a) y la de Gudrun Lenkersdorf (1986), textos a los que debería recurrir el lector interesado en profundizar sobre el tema, son los abordajes más completos sobre los datos históricos de los tojolabales en la época colonial. Aquí solo se incluirán algunas de sus conclusiones centrales. En el estudio de Ruz se menciona que la información sobre la situación de los tojolabales en la época precolombina es prácticamente nula o, en cierta medida, poco confiable, lo que sucede también para el primer siglo de la Colonia y buena parte del siglo xvii. Los datos más antiguos cargan con la dificultosa característica de tener diferentes denominaciones para lo que hoy se conoce como la lengua tojol-ab'al, ya que es posible encontrarla con otros nombres: «chanabal», «chaneabal» o «chañabal», y «jojolabal» o «jocolabal», entre otros (Ruz 1983a). Aunque la primera mención de lo que se ha considerado como sinónimo del tojol-ab'al aparece en un documento de 1686 en la forma de «chanabal» (Ruz

1983a; Lenkersdorf 1986), lo más significativo y digno de apuntarse es que la historia de los tojolabales está inmersa en movimientos poblacionales y contactos entre diversos grupos, ya que, a pesar de seguir en debate la antigüedad de su presencia en la ciudad de Comitán, lo cierto es que los documentos coloniales muestran un ir y venir de estos en regiones adyacentes a la antigua Balún Canán.

En los textos coloniales, los grupos con los que aparecen relacionados en mayor cercanía son principalmente los tseltales y los coxoh; algunos autores los asocian directamente con estos últimos (Lenkersdorf 1986), mientras que otros consideran al coxoh como una variante del tselal (Campbell y Gardner 1988). Entre los que defienden la primera posición planteada destaca Lenkersdorf, quien apoya la «hipótesis que implica que los términos coxoh, chanabal y tojol-ab'al, que se han aplicado durante varios siglos a los habitantes de la zona [Comitán], se refieren a la misma etnia» (Lenkersdorf 1986:13), y afirma que los tojolabales vivieron en la misma región durante todo el periodo colonial.

La historiografía acerca de los estudios sobre los tojolabales, en particular sobre su origen, acusa dos tendencias importantes que han influido en el desarrollo de investigaciones posteriores. Por un lado, se advierte la tendencia a ubicar a los tojolabales en los años cercanos a la llegada de los españoles al continente americano y su devenir en los primeros siglos de la Colonia. Esto sin mencionar la casi nula información arqueológica o etnohistórica existente acerca del pasado precolombino tojol-ab'al. Por otro lado, destacan los esfuerzos encaminados a resolver la compleja posición lingüística del idioma tojol-ab'al dentro de la familia maya. Como un eje que cruza estas dos situaciones, se ha tomado como referente el hecho de la relación entre los tojolabales y los chujes para abordar las preguntas de investigación. Sin embargo, al estudiar la historia tojol-ab'al quedó en evidencia que el contexto de estudio era mucho más complejo de lo previsto. Además de la falta de documentos coloniales tempranos acerca de los tojolabales y su difícil identificación debido a sus supuestos diferentes nombres –como «chaneabales» o «jocolabales»–, el estudio de su relación con otros pueblos se ha sesgado al vínculo con los chujes, y se ha hecho a un lado a los otros pueblos que habitan la amplia región que conecta los Altos de Chiapas y Guatemala con las tierras bajas.

De la historia tojol-ab'al hay aspectos que deberán esclarecerse con nuevos estudios encaminados a comprender, por citar una cuestión básica pero importantísima, qué grupos habitaron Comitán en el siglo xvi y qué papel jugaban los tojolabales en esa región. No se ha podido resolver si los coxoh –pueblo que en las crónicas aparece relacionado con los tojolabales– hablaban una variante del tselal o del tojol-ab'al, ni qué tipo de relaciones existían entre estos grupos. Hemos concluido que uno de los problemas que atañen directamente a esta circunstancia es el hecho de enfrentar los datos históricos disponibles con los lingüísticos. Aunque es una de las herramientas que permiten tener una idea acerca de la identidad de los grupos humanos que habitaron y se movieron en una región maya tan amplia, también puede ser un factor de confusión si no se utiliza con la precaución que requiere un proceder apoyado en una hipótesis débil que consiste en identificar un grupo cultural determinado únicamente con base en la lengua que habla. A pesar de que a veces solo se tenga eso, hay que manejarlo con extrema precaución. De cualquier manera, hacen falta análisis comparativos profundos, filológicos y lingüísticos sobre los pocos documentos coloniales disponibles en lengua chaneabal (tojol-ab'al), coxoh y en las variantes del tselal habladas en las regiones adyacentes a la antigua Zapaluta, así como acerca de las poblaciones de Guacanajaté, Pinola, Socoltenango y Chicomuselo, por citar algunos ejemplos. Esto porque sería interesante identificar los vínculos entre los tojolabales y grupos como los citados coxoh, pero también con los popti' o jcaltecos, los mames, e incluso los lacandones históricos en las tierras bajas. Además, aclarar la ubicación y los movimientos poblacionales de los diferentes grupos tselales en el área ayudaría a resolver con quiénes de ellos se relacionaron específicamente los tojolabales y no solo con los tselales en general, o con los chujes.

Sin embargo, sobre estos últimos sí hay información muy relevante que no se puede perder de vista. El vacío de fuentes históricas –conformado más por la falta de investigación de archivo que por una ausencia total de datos– comienza a verse enriquecido por los datos etnográficos que dan cuenta de la historia tojol-ab'al pero en voz de los chujes. Para estos, es claro lo que pasó con sus ahora vecinos chiapanecos, a quienes corrieron por la disputa de las minas de sal que estaban desde un inicio en territorio de los chujes (Piedrasanta 2009). La pregunta que surge es, entonces, ¿por qué en la narrativa tojol-ab'al estos hechos parecen escasear o no existir?

Salvo las asociaciones etnográficas que hacen referencia a esta situación, como el carnaval tojol-ab'al, no se tiene registro de lo sucedido entre ellos y los chujes, ni de la participación de los zapalutas en todo el conflicto. En el caso del discurso, ¿simplemente no se han encontrado personas que conozcan esa narración?

La realidad es que, independientemente de las respuestas que se puedan dar a estas preguntas, hay datos que aún no hemos podido explicar, como el hecho de que buena parte de la toponimia cercana a Comitán esté en chuj y no en tojol-ab'al ni en tseltal. La conclusión que tenemos al respecto es que en una región que actualmente está marcada por un vértice transfronterizo entre México y Guatemala se dieron migraciones e intercambios de población perteneciente a una diversidad considerable de grupos mayas diferentes, durante no poco tiempo, que han resultado en el acomodo actual. Así, se propone que los tojolabales conforman un triple punto de encuentro: entre *a*) los tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas –vínculo que se encarna en las romerías o peregrinaciones que los tojolabales hacen, por ejemplo, a Venustiano Carranza (antes San Bartolomé de los Llanos), pueblo tsotsil, y a Oxchuc, pueblo tseltal–; *b*) el conjunto formado por los mames y los grupos q'anjob'alanos de Los Altos de Guatemala –chuj, q'anjob'al, popti'–, especialmente con los chujes, a través de la romería a San Mateo Ixtatán, y *c*) los grupos cholanos de las tierras bajas –muy probablemente los lacandones históricos–, por su condición geográfica de vecindad con la región de la selva lacandona.

Sin el deseo de profundizar en la compleja dinámica histórica del pueblo tojol-ab'al en los albores de la conquista y en el periodo colonial, tema que no es el foco de atención de la presente obra, es pertinente invitar al lector a que revise el trabajo en el que se intenta ofrecer un estado de la cuestión detallado, considerando de manera articulada datos de índole lingüística, histórica, arqueológica y etnológica para tratar de esclarecer partes del nebuloso pasado de los tojolabales (Guerrero 2020).

Por otro lado, pero relacionada con lo anterior, está la información acerca de los procesos históricos que tienen que ver con el origen, la consolidación, el desarrollo y el fin de las fincas en la región tojol-ab'al entre los siglos XVIII y XX, tema que ha sido estudiado por Ruz (1992), Van der Haar (1998) y Estrada (2006), entre otros. Sin ahondar en el asunto, y basándose en los trabajos de Ruz (1992, 1997 y 1999), es posible mencionar

que fue en el siglo XVIII cuando el régimen finquero se amplió hacia Las Margaritas, de manera que la población indígena asentada en Comitán y sus alrededores fue llevada a las nuevas propiedades como mano de obra, no sin una lucha por las tierras que habían logrado mantener y que el régimen republicano finalmente terminó por arrebatárselas, a partir de leyes que ordenaron dividir las propiedades colectivas o impedir su formación, de manera que fueron vendidas por las autoridades chiapanecas a familiares y funcionarios hacia 1893. Así, ya a finales del siglo XIX y a principios del XX estaba instaurada la dinámica del *baldío*,² «época de servidumbre en que los antiguos señores de la tierra se vieron definitivamente desposeídos no solo del señorío sino de la tierra misma» (Ruz 1999:35), sin que eso signifique que mucho tiempo antes ya se hubiera presentado el despojo y sometimiento de la población. El tiempo de la vida en las fincas, como lo documentan varios autores, es un hito en la historia tojol-ab'al (Ruz 1992; Van der Haar 1998), incluso porque las dinámicas vividas distinguen esa región de otras, como los Altos de Chiapas. En ese sentido, en palabras de Van der Haar (1998:III-III2), «a diferencia de la zona tzeltal o tzotzil, no existían comunidades tojolabales independientes. La comunidad tojolabal era la finca», de ahí que se hable de la gran relevancia de la finca en la configuración de la cultura tojol-ab'al (Ruz 1992), y de su abandono como un punto de referencia que marca un «mito fundacional o del origen contemporáneo tojolabal» (Ávalos 2008:20), en correspondencia con la creación de los ejidos contemporáneos (Van der Haar 2001). Así, para la década de 1930 inicia, con el reparto agrario, el proceso de desarticulación del sistema de fincas y su suplantación por la figura del ejido, el cual «desplazó, entonces, a la hacienda como la forma de organización social, económica y política de la población rural habitante de esta parte de Chiapas» (Estrada 2007:27), conformando el paisaje ejidal tojolabal que existe hasta nuestros días. En palabras de este último autor:

Aunque la lucha por la dotación ejidal fue colectiva, rara vez hubo cooperación entre los campesinos de las diferentes colonias agrícolas para organizarse en contra de los finqueros y la burocracia de la reforma agraria. En realidad cada núcleo de solicitantes de tierras actuaba por su cuenta y consideraba a los demás

² Nombre que recibió esa época en la que se trabajaba «de balde», es decir, sin recibir pago o recompensa alguna. Puede verse un estudio sobre este momento histórico y numerosos testimonios tojolabales en Gómez y Ruz (1992).

posibles competidores por un recurso escaso. De esta manera, la formación primero, y el funcionamiento después, de los ejidos tuvieron lugar en un contexto de *solidaridad restringida* entre los campesinos. Así, para los tojolabales, el ejido se convirtió en una pequeña república independiente (Estrada 2006:114).

Si bien no es posible hacer aquí un recuento de los procesos históricos, económicos, políticos y religiosos acaecidos en la región tojolabal a partir de mediados del siglo xx y hasta el presente, se recomienda al lector interesado revisar los trabajos de Van der Haar (2001), Estrada (2007), Ávalos (2008) y Escalona (2009), entre otros.

Aspectos metodológicos

La investigación que dio origen al presente libro, como se detallará líneas abajo, tiene sus antecedentes en trabajos efectuados desde 2009 en comunidades tojolabales, de los que se han publicado cuestiones referentes a las relaciones humano-naturaleza.³ Sin embargo, el grueso de la labor investigativa, con diversas etapas, transcurrió entre 2014 y 2020. El desarrollo de las indagaciones involucró la reunión de diferentes métodos, técnicas y herramientas provenientes de disciplinas distintas, pero relacionadas, como son la antropología, la lingüística y la etnobiología. Esta articulación permitió una aproximación a los temas de estudio considerando de manera central la conjunción tanto de las observaciones e interacciones hechas en campo, el *estar en él*; las narraciones, los textos en lengua tojol-ab'al producto de conversaciones y entrevistas con un registro y un tratamiento particulares, así como un enfoque no restringido a las sociabilidades humanas, sino extendido al ambiente y otros seres. En ese sentido, se presentan a continuación datos generales sobre el área de estudio, pormenores del trabajo de campo realizado y las particularidades de la documentación lingüística obtenida, con especial referencia al tratamiento de los datos recabados y su presentación.

Área de estudio

Los datos que se emplearon para este trabajo provienen de cinco comunidades tojolabales, de las cuales tres se ubican en el municipio de Las Margaritas:

³ Véanse, entre ellos, Guerrero et al. (2010), Serrano et al. (2011), Guerrero (2013 y 2017).

Saltillo, Rosario Bawitz y Veinte de Noviembre, y dos pertenecen al de Altamirano: Puerto Rico y Carmen Rusia (véase figura 3).

Las poblaciones tojolabales mencionadas presentan diferencias climáticas unas de otras, aunque están mayormente asociadas al clima del tipo (A)C(m)(f), correspondiente al semicálido húmedo del grupo C —según la clasificación de Köppen modificada por Enriqueta García (2004)—, el cual tiene una temperatura media anual mayor de 18°C. En cuanto a las lluvias, este tipo de clima se asocia con una precipitación anual mayor de 500 mm (García, 2004). En términos generales, las localidades del municipio de Altamirano tienen un clima más frío que el de sus vecinas del sur en Las Margaritas.

En cuanto a su población, Carmen Rusia y Rosario Bawitz son las que menos habitantes tienen, 556 y 570, respectivamente, seguidas de Puerto Rico con 862; por su parte, Saltillo y Veinte de Noviembre están más pobladas: la primera cuenta con 1 343 habitantes, mientras que la segunda es de las poblaciones tojolabales más grandes, con 2 517 (INEGI 2020). El uso de la lengua tojol-ab'al es vigoroso en la mayoría de las localidades, pues mantiene un prestigio marcado por su empleo en diversos contextos dentro de las comunidades y en la región en general. En ese sentido, la lengua es utilizada tanto en el interior del hogar como con los vecinos, en la escuela, la iglesia, las festividades locales y para comerciar en el mercado. En Carmen Rusia se observa un desplazamiento del tojol-ab'al, ya que se comienza a restringir al ámbito doméstico. En términos generales, es posible encontrar un monolingüismo en tojol-ab'al en personas adultas mayores, en muchos casos de forma más marcada en las mujeres, a la vez que la mayor parte de los habitantes presentan diferentes tipos de bilingüismo tojol-ab'al/español. El español es usado por los habitantes de estas localidades, en mayor o menor medida, en contextos institucionales como las escuelas y las clínicas de salud, así como cuando salen de sus poblaciones y deben comunicarse con hablantes de lenguas mayas vecinas como el tseltal y el tsotsil, y evidentemente con la población ladina.

Con respecto a la infraestructura existente en las localidades, se puede señalar que el agua es obtenida a través de pozos y manantiales, y la surten mediante una red de tuberías (o mangueras, en el caso de Carmen Rusia). Rosario Bawitz, Carmen Rusia y Puerto Rico cuentan con drenaje público, mientras que en Saltillo y Veinte de Noviembre está generalizado el uso de

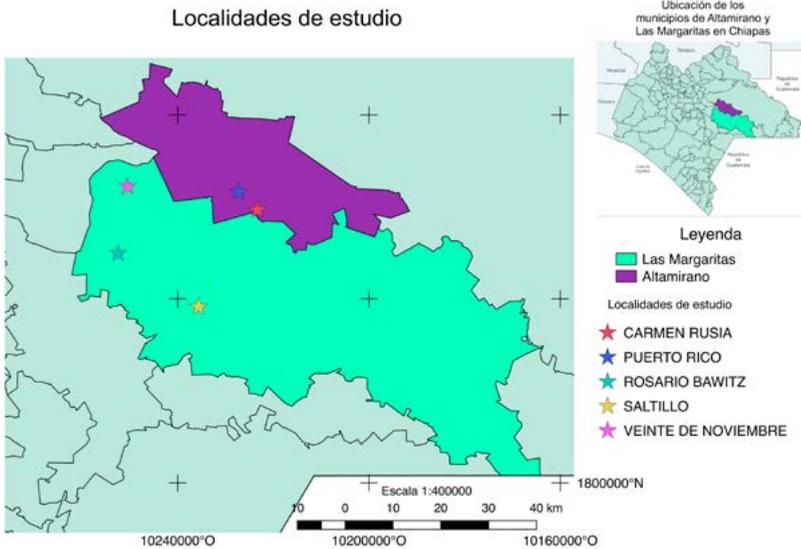


Figura 3. Localización de las comunidades tojolabales de estudio. Composición cartográfica: Marilyn Sánchez Pineda, 2016.

letrinas. Solo Rosario Bawitz y Veinte de Noviembre gozan de alumbrado público, pero todas las comunidades cuentan con canchas deportivas que, en la mayoría de los casos, fueron equipadas recientemente con domos. En el caso de Saltillo y Veinte de Noviembre, la infraestructura y los servicios educativos incluyen instrucción inicial, preescolar, primaria bilingüe, secundaria técnica y, en el caso de Saltillo, colegio de bachilleres, mientras que en Veinte de Noviembre se encuentra un centro de estudios científicos y tecnológicos (CECYT).

La actividad económica básica en las comunidades continúa siendo de carácter agrícola, pues en todas se realiza el cultivo de la milpa para consumo familiar, y para venta o intercambio en caso de haber un excedente. Además, se crían animales domésticos para autoconsumo o para venta, como ganado vacuno y porcino; es común observar la crianza de gallinas y guajolotes en el traspatio de las casas, mientras que algunas personas poseen también caballos y burros. Las familias complementan el trabajo en los campos de cultivo con la recolección de plantas, hongos y animales (artrópodos) de temporada, así como con la pesca en cuerpos de agua (que

se han reducido) y la caza de algunos mamíferos silvestres, aunque en ciertas localidades esta actividad ha disminuido. Si bien la agricultura, y en menor medida la ganadería, son el pilar que sostiene la economía familiar, es cierto que también los recursos económicos aportados por familiares (principalmente varones jóvenes) que han migrado a otras partes del país y a los Estados Unidos han venido siendo de gran importancia en las últimas décadas. Se ha observado cómo jóvenes cabezas de familia han emigrado al país vecino del norte para trabajar en empresas agrícolas o ganaderas, en la construcción o en servicios, algunos de manera ilegal y otros con permisos especiales de trabajo. En ocasiones regresan cada cierto tiempo para volver a irse, y en otras pasan varios años sin volver a sus comunidades. Esto resulta en un reacomodo de la organización familiar para continuar con las actividades agrícolas, de manera que otros parientes trabajan los campos o bien las madres de familia pagan a vecinos u otras personas para trabajar los cultivos. Algunas personas logran reunir recursos para poner pequeñas tiendas de abarrotes que abonan a la economía de las familias.

En cuanto a los servicios de salud, solo Carmen Rusia y Rosario Bawitz no tienen una clínica de salud; en algunas localidades se cuenta con parte-ras, hueseros, curanderas y curanderos que auxilian a los habitantes para resolver sus problemas médicos, aunque también las personas acuden a hospitales, principalmente en Comitán, para recibir otro tipo de atención. La práctica etnomédica en las localidades se ha visto afectada por la acción de las iglesias y por los conflictos intracomunitarios en los que las acusaciones por brujería acarrearón serios problemas para los terapeutas tradicionales, que en muchas ocasiones tuvieron que ocultar sus labores.

En términos religiosos, la región tojol-ab'al, como otras del estado de Chiapas, ha visto un crecimiento de la diversidad de profesiones de fe desde mediados del siglo pasado, de modo que los escenarios religiosos que se han desarrollado en las comunidades configuran un panorama complejo, envuelto en profundos conflictos que rebasan lo puramente religioso (Cuadriello y Megchún 2006; Lisboa 2013). En ese orden de ideas, y siguiendo a Lisboa (2005), el municipio de Las Margaritas presenta el mayor número de conflictos religiosos de la región fronteriza de Chiapas, y el segundo lugar a nivel estatal. Por ejemplo, en la región tojol-ab'al es posible encontrar localidades con una fuerte presencia de grupos pentecostales y adventistas, como en Puerto Rico, o bien comunidades tojolabales

de la Selva Lacandona en las que existe una influencia considerable de la Iglesia de la Renovación de Cristo (conocidos como «carismáticos»), por lo que Cuadriello y Megchún (2006:33-34) concluyen que «tal ha sido el crecimiento de estas religiones, principalmente pentecostales, adventistas del séptimo día y testigos de Jehová, que en dos décadas se han extendido sobre la tercera parte de la población tojolabal». Un buen ejemplo para mostrar esto es el caso del ejido Saltillo, estudiado en detalle por Ávalos (2008). Ahí la conversión de algunas familias al protestantismo generó su expulsión a finales de los años ochenta del siglo pasado y la creación de un anexo llamado Chakalá, donde se ubicaron los desplazados. Y preparó el terreno en el que se instauró un acuerdo comunitario según el cual en ese ejido solo se permite la religión católica. Sin embargo, dicha «ley interna» en realidad mostró cierta flexibilidad que correspondía con una multiplicación de adscripciones religiosas, de modo que el catolicismo y los conflictos religiosos se extienden a otras problemáticas diversas, entre las que se cuenta la diversificación del sentido de comunidad, el apremio por evitar divisiones, el uso político de la religión y los complejos juegos de poder que se establecen entre la organización religiosa, política y socioeconómica del ejido, aunque al final «en la propia comunidad se difumina el motivo o las razones de la conflictividad religiosa en el ejido» (Ávalos 2008:198). Por otro lado, en la comunidad Veinte de Noviembre también había un acuerdo para mantener una sola organización, una religión y un partido político, no sin la presencia de conflictos, los cuales se recrudecieron en 2002, hasta que lograron establecer la libertad plena de religiones en 2004, de forma que actualmente han aumentado las religiones evangélicas y sus asociaciones (Álvarez 2021).

Trabajo de campo

El trabajo efectuado en localidades tojolabales que forma la base de este estudio comenzó en diciembre de 2009, a raíz de una invitación de Otto Schumann para conocer la región e iniciar investigaciones de índole etnobiológica. Dicha experiencia se concentró de manera principal en el ejido Saltillo, aunque no únicamente, ya que pude visitar localidades cercanas como Jalisco o Plan de Ayala. Entre los años 2010 y 2013 realicé 11 estancias de trabajo de campo que tuvieron una duración variable de entre siete y 10 días cada una. En ese tiempo

el apoyo de la familia Gómez fue fundamental para acercarme al idioma tojol-ab'al y a la dinámica social de la localidad, de forma que logré conocer, conversar y entrevistar a varios habitantes, en especial respecto a sus relaciones con los espacios silvestres y con los animales,⁴ además de visitar diferentes espacios del ejido, como el anexo Chakalá, zonas de cultivo y algunos cerros y cuevas de importancia histórica y cultural, así como presenciar algunos eventos comunitarios como graduaciones escolares y ferias culturales.

Posteriormente, como parte de mi investigación de doctorado en el posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM, tuve la oportunidad de desarrollar alrededor de 16 estancias de trabajo de campo entre los años 2014 y 2017, con una duración promedio de ocho días, además de que hice numerosas visitas cortas de uno o dos días en distintas localidades. En ese sentido, aunque buena parte del tiempo de trabajo de campo transcurrió en Saltillo, también pude trabajar en Rosario Bawitz y en Veinte de Noviembre. Además, en 2019 y 2020 volví en varias ocasiones a Saltillo y a Veinte de Noviembre para efectuar observaciones, entrevistas y corroborar varios datos lingüísticos. En todos esos años tuve interacción con diferentes personas en diversos contextos, como los propios hogares de la gente (en la cocina, el patio), celebraciones especiales (bodas, «quince años», graduaciones), festividades (la romería a San Caralampio, una feria gastronómica, torneos de basquetbol), el trabajo en la milpa, recorridos a las montañas, visitas a las exfincas o comidas al lado del río, entre otros. Fueron contactos en español y en tojol-ab'al, y en varias ocasiones conté con el valioso apoyo de hablantes del tojol-ab'al para entablar pláticas con personas monolingües o con un bilingüismo incipiente, de manera que en el correr de esos años mejoré mi comprensión del idioma tojol-ab'al por medio de la escucha y observación de las conversaciones naturales que mantenían las personas con las que conviví, además de que estudié la lengua con apoyo de Otto Schumann y distintos materiales a mi disposición.⁵ La importancia de analizar los temas de la investigación a partir del idioma tojol-ab'al me inclinó a echar mano de la documentación lingüística como una herramienta metodológica relevante que me permitió obtener

⁴ El trabajo efectuado en esos años resultó en una tesis de maestría sobre los anuncios que dan los animales y su relación con la cosmovisión tojol-ab'al (Guerrero 2013).

⁵ Entre ellos fueron de particular valía los trabajos de Schumann (1970; 1983; 1990), Furbee-Losee (1976), Curiel (2007), Gómez (2010), Lenkersdorf (2002; 2010) y Gómez et al. (2011a; 2011b), así como las grabaciones en audio que hice en campo.

y trabajar una serie de textos bilingües tojol-ab'al/español, hecho que se explica a continuación.

Documentación lingüística

Como se adelantó arriba, un aspecto fundamental de la conducción metodológica fue la incorporación de la documentación lingüística durante un proceso investigativo de corte etnográfico. En ese orden de ideas, la documentación lingüística se define como «la creación, anotación, preservación y difusión de registros transparentes de una lengua» (Woodbury 2015:9). En palabras de Himmelmann (2007:15), la documentación lingüística es un campo investigativo y práctico de la lingüística que se dedica a «compilar y preservar datos lingüísticos primarios y a crear interfaces entre estos datos primarios y varios tipos de análisis basados en ellos». Tomando en cuenta lo anterior, para la creación y compilación de los datos en el trabajo de campo se practicó la observación, la observación participante y diferentes tipos de entrevistas como técnicas de investigación, debido a que la información etnográfica es elemento esencial de cualquier documentación lingüística (Franchetto 2007). Como parte sustancial del trabajo, se recopilaron y trabajaron textos en tojol-ab'al con su traducción al español, obtenidos por medio de narraciones, conversaciones y entrevistas semiestructuradas registradas en audio. En esta etapa de la investigación participaron varios hablantes nativos del tojol-ab'al con preparación escolar para hacer registros y transcripciones del idioma, con quienes sostuve sesiones de trabajo en las que desarrollamos conjuntamente procedimientos generales para conseguir la información, guías de entrevistas sobre los temas de interés, captura y procesamiento de los datos. En particular, en Saltillo y Rosario Bawitz la documentación en tojol-ab'al se hizo con ayuda de María Bertha Sántiz Pérez, originaria de la comunidad Rosario Bawitz, hablante nativa del tojol-ab'al con varios años de experiencia en el trabajo con su idioma. María Bertha efectuó la transcripción de todas las entrevistas con ayuda del programa ELAN, y basándose en la Norma de escritura de la lengua tojol-ab'al, publicada por el INALI en 2011 (Díaz et al. 2011). Además, hizo una traducción libre al español de cada una de las transcripciones. Por otra parte, María Rosalinda Vázquez Hernández, María Selena Hernández Gómez, Rosemberg Blanco Álvarez Luna y Luis Pablo Cruz Gómez, licenciadas y licenciados en Lengua y Cultura por la Universidad Intercultural de Chiapas

(UNICH), apoyaron con la realización de entrevistas semiestructuradas en tojol-ab'al en las comunidades Veinte de Noviembre, Saltillo, Puerto Rico y Carmen Rusia. Estas entrevistas fueron grabadas digitalmente, transcritas en procesador de textos Word conforme a la Norma de escritura de la lengua Tojol-ab'al y traducidas al español en forma libre por las personas antes mencionadas. Todos estos textos se encuentran disponibles en Guerrero (2018:350-468).

Una selección de los textos fue revisada posteriormente por Hugo Héctor Vázquez López, hablante nativo del tojol-ab'al, originario de la comunidad de Bajucú, en Las Margaritas, licenciado en Lengua y Cultura por la UNICH y maestro en Lingüística Indoamericana por el CIESAS-Sureste. Finalmente, en colaboración con él se llevó a cabo una última revisión de las transcripciones en tojol-ab'al y las traducciones al español. Cabe mencionar que varios de los textos bilingües tojol-ab'al/español están en proceso de edición para presentarse en una publicación con su correspondiente segmentación morfológica, glosa gramatical y traducción, acompañadas de notas explicativas y analíticas.

Además de conjuntar las herramientas etnográficas con las de la documentación lingüística, se incluyeron técnicas etnobiológicas particulares para reforzar aspectos acerca del conocimiento local sobre ciertos organismos que tuvieron un papel importante en la investigación, como son los recorridos etnobiológicos y el uso de estímulos visuales (Hersch-Martínez y González 1996; Muniz et al. 2014). Esta sinergia fue productiva gracias a que fue posible orientar la documentación lingüística a dominios semánticos bioecológicos, lo cual produjo un registro rico del idioma sobre esos rubros (Si 2011:170). En ese sentido, autores como Coelho (2005) y Terrell (2014) se han pronunciado en favor de la documentación lingüística de dominios en peligro, como son los conocimientos sobre la biota y las interacciones del humano con el ambiente en el que vive, lo que permitió construir una aproximación interdisciplinaria a los temas en los que se enfocó la investigación (Penfield 2018).

Este proceder metodológico facilitó incluir la voz –en su forma escrita– de las personas que colaboraron con la investigación; mostrar, en la medida de lo posible, la 'sustancia', los datos que complementan las observaciones echas en campo y donde se fundamentan ciertas interpretaciones personales, así como analizar los conceptos tojolabales sobre los temas de interés a partir de su propia lengua y sus características. De ahí que el estudio

de la semántica de las palabras tojolabales se instauró como un elemento clave de la investigación, entendiendo la semántica, en términos tradicionales y generales, como el estudio del significado (Lyons 1995) –a pesar de que la definición de ‘significado’ varía de autor a autor y de escuela a escuela (Kornai 2020)–, y considerando el idioma como una herramienta para expresar los significados (Wierzbicka 1992).

Presentación de los datos

Como se dijo líneas arriba, el análisis de las palabras tojolabales parte de los textos recopilados en campo, transcritos y traducidos al español. En correspondencia con los objetivos de la investigación, se optó por manejar traducciones del tojol-ab’al al español con un grado elevado de literalidad, debido a que se buscó comprender el uso de ciertos conceptos en los propios términos en que son utilizados por los hablantes. Sin embargo, no siempre fue posible establecer criterios traductológicos totalmente uniformes e inequívocos, ya que en ocasiones el español quedaba sumamente violentado, en especial respecto al orden de las palabras, que en tojol-ab’al es generalmente Verbo Objeto Sujeto (vos), y en español Sujeto Verbo Objeto (svo). Se evitó traducir las palabras que fueron el objeto de estudio con el fin de facilitar la discusión de los términos. Esto permitió acercarse a los diferentes conceptos analizados de una forma más apropiada, en lugar de escoger alguna de las traducciones propuestas con anterioridad en otros trabajos. Las palabras que no se tradujeron tienen que ver con las entidades anímicas, entes no humanos, fenómenos atmosféricos, poderes especiales y nombres de organismos. Entre ellas destacan: *altsil*, *k’ujol*, *wayjelal*, *jakel*, *chawuk*, *k’intum*, *icham*, *ik’*, *chakaxib’*, *b’itus*, *tsantsewal* o *sansewal*. Otras palabras que se decidió traducir con mayor literalidad fueron el diminutivo *yal* (para el que se escogió la equivalencia -ito/-ita del español) y la forma reverencial *ala* (que se tradujo como «querida» o «querido»). En el caso del enclítico reportativo *b’i*, el cual aparece en numerosas ocasiones en los textos, se optó por usar «que» o «dizque» para dar cuenta de su presencia en la traducción al español, debido a que el reportativo no existe en esta última lengua; sin embargo, es sumamente importante aclarar que el término «dizque» de ninguna manera implica para los tojolabales nociones de duda, mentira o falsedad con las que puede ser asociado entre los hablantes de español, sino que el reportativo *b’i* es usado en tojol-ab’al para indicar estrictamente

que lo dicho por el hablante no le consta, sino que la información proviene de otra persona, por lo que su función es justamente solo reportarla (Curiel 2016:273; 2018:231-232).⁶ Finalmente, los préstamos del español que aparecen en los textos en tojol-ab'al tienen diferentes grados de acoplamiento a la gramática, lo que se asocia a que su empleo en tojol-ab'al puede ser muy semejante al que se hace en español; sin embargo, en otros casos el uso y el significado de la palabra prestada del español es muy diferente en tojol-ab'al, razón por la cual se decidió no marcar o señalar de alguna forma particular estos préstamos en la traducción al español.

Por otro lado, a lo largo de los capítulos que conforman este libro se utilizan fragmentos de dichos textos para ejemplificar e ilustrar las ideas, interpretaciones y observaciones que se hacen de cada uno de los temas tratados. El objetivo principal de presentar al lector los ejemplos en tojol-ab'al y español es justamente que pueda seguir las dos versiones de la mano, es decir, que pueda advertir cómo son utilizados los conceptos clave de la investigación por los mismos hablantes de tojol-ab'al. De esta manera, se optó por mostrar cada segmento en dos columnas: a la izquierda va el texto en tojol-ab'al y a la derecha la traducción correspondiente al español. En ocasiones se resaltan en negritas palabras o frases que son importantes para el análisis que se está llevando a cabo.

Los segmentos de los textos insertados incluyen una referencia que permite al lector ubicar tanto el número de texto como el número de la oración o conjunto de oraciones citadas en el trabajo de Guerrero (2018) mencionado antes, con el fin de que se pueda revisar y cotejar su contexto. Las referencias de los extractos de los textos usados corresponden con la información presentada en el cuadro 1.

Cuadro 1. Información sobre los textos. Véase Guerrero (2018)

Texto	Nombre	Lugar	Fecha
1	Marcelino Sántiz †	Rosario Bawitz, Las Margaritas, Chiapas	septiembre 8 de 2014
2	Catalina Gómez	Saltillo, Las Margaritas, Chiapas	noviembre 22 de 2014
3	José Gómez	Saltillo, Las Margaritas, Chiapas	junio 2 de 2016

⁶ Otra alternativa de traducción al español de las construcciones en las que aparece el enclítico reportativo *b'i* del tojol-ab'al es 'se dice' (Curiel 2018).

Texto	Nombre	Lugar	Fecha
4	Matilde Hernández	Saltillo, Las Margaritas, Chiapas	junio 4 de 2016
5	Zoraida Méndez	Veinte de Noviembre, Las Margaritas, Chiapas	junio 6 de 2016
6	Luciana Méndez	Veinte de Noviembre, Las Margaritas, Chiapas	junio 8 de 2016
7	María Olga García	Carmen Rusia, Altamirano, Chiapas	junio 10 de 2016
8	Juliana Méndez	Puerto Rico, Altamirano, Chiapas	junio 11 de 2016

Organización del libro

El libro está dividido en cinco capítulos. El primero está dedicado a analizar los enfoques y perspectivas teóricas con los que se puede hacer una aproximación al estudio de la vida, el ambiente y la persona, de manera que se logra tejer un argumento en el que se vinculan las tres nociones, lo que prepara el terreno para explorar los datos tojolabales. Estos temas se contextualizan a través de información proveniente de etnografías sobre pueblos de tradición mesoamericana. En el segundo capítulo se analiza la noción de vida y lo vivo entre los tojolabales, a partir de las propiedades que adquieren distintos referentes y cómo entablan relaciones de diferente tipo para promover actividades recíprocas. Destaca el hecho de comparar las nociones sustancialistas sobre la vida (Lenkersdorf 2004), con aquellas que tienen que ver más bien con procesos y actividades (Pitrou 2014). El tercer capítulo aborda el tema de la persona, su construcción y configuración con base en las entidades anímicas, pero sin partir del ejemplo humano para extenderlo a los demás seres existentes (Martínez 2007a), sino, al contrario, comenzar por organismos como las plantas para explicar las analogías humanas y de otros tipos. Se muestran datos importantes con referencia al ‘don-semilla’, *jakel*, y se manifiestan vínculos interpretativos acerca del *wayjelal*, con base en descripciones tomadas de los textos tojolabales. Ambos conceptos ayudan a ver la relevancia intrínseca de ideas como ‘voltarse’ y ‘transformarse’.

El cuarto capítulo es resultado del camino seguido en los dos anteriores, pues comprende una descripción acerca de los ‘fenómenos atmosféricos’ tojolabales, desde las propias palabras de los especialistas locales. Destaca la reafirmación de *persona* de estos entes, así como su claro,

aunque secreto, papel social en el interior de cada comunidad. Se analiza la imbricación corporal y anímica que prolifera en estos seres, a la par que se da cuenta de su marcada 'ecología relacional', para pensar de una forma interrelacionada los sucesos del ambiente. Algunos aspectos sobre el sueño merecieron, dados los testimonios encontrados, un tratamiento con mayor atención y nuevas explicaciones.

El quinto y último capítulo de este libro resulta un corolario a los anteriores. En él se ensaya una muestra de la diversidad de temas en que se expresan las ideas planteadas en los capítulos previos. Es, además, un intento por extender las nociones acerca de la vida, el ser humano y sus dones especiales, a otras realidades etnográficas que se yuxtaponen. Por tal motivo, en este capítulo se explica cómo la comunicación se amplifica más allá del humano y permite el cauce de relaciones entre diferentes seres. La acción de los objetos se ubica en planos de inteligibilidad para hacer coincidir referentes sin intervención de la palabra. Los datos utilizados en esta sección son de gran ayuda para entender las correspondencias entre el micro y el macrocosmos. Además, se busca sintetizar algunas de las interpretaciones que se hicieron en capítulos previos, pero estableciendo puentes con las principales inspiraciones teóricas del trabajo.

Una advertencia al lector antes de revisar este texto concierne a la forma que se utiliza para hablar de lo investigado entre los tojolabales chiapanecos. Aunque se encontrará en repetidas ocasiones que el autor usa expresiones como 'desde la perspectiva tojol-ab'al', o 'el punto de vista de los tojolabales', esto no significa que lo dicho en este libro valga para todos los hablantes de tojol-ab'al, sino es solo una manera de referirse a lo investigado. El estudio, como se indicó líneas arriba, incluyó la recopilación de testimonios en cinco comunidades, y el análisis de estos datos debe pensarse en correspondencia con esto. El aviso parte de la consideración de la diversidad de pensamiento que existe a diferentes niveles entre las personas. No podría decirse que los tojolabales piensan, perciben o actúan de una o tal forma, ya que los grupos humanos no son homogéneos y se construyen en gran parte desde sus 'otredades'.

Capítulo 1. Miradas sobre la vida, el ambiente y la persona

En este primer capítulo se emprende un recorrido por las consideraciones teóricas más importantes consideradas en este libro, a efecto de ofrecer una discusión articulada sobre los enfoques y perspectivas que se utilizaron durante la investigación con los hablantes del tojol-ab'al. En ese sentido, y retomando una de las reflexiones vertidas en la introducción, se comenzará el tejido analítico incursionando someramente en algunas vías de aproximación que se pueden utilizar para el estudio de la vida y lo vivo, lo cual se entretendrá con algunas de las elaboraciones teóricas sobre el ambiente y su relación con los organismos y con las personas. Esto permitirá apuntar ciertas ideas que considero importantes con respecto a la construcción de la noción de persona, en especial dentro de la tradición mesoamericana, con lo que habremos preparado el terreno en el cual se efectuará el análisis a partir de la información encontrada entre los tojolabales.

Antes, es preciso puntualizar algunas reflexiones sobre la cosmovisión como uno de los conceptos teóricos importantes para los estudios históricos y antropológicos mexicanos enfocados a los pueblos mesoamericanos. Si bien el origen del uso y la aplicación de dicho concepto en la antropología mexicana se debe en buena medida al programa de Robert Redfield y los proyectos estadounidenses asociados con las universidades de Harvard y Chicago a mediados del siglo pasado (Medina 2000), el desarrollo de la teoría de la cosmovisión en el ámbito mesoamericanista tiene en Alfredo López Austin a su figura más importante. El trabajo de dicho autor con el concepto de cosmovisión se remonta a más de 40 años –desde la aparición de la primera edición de su libro *Cuerpo humano e ideología* en 1980–, y

como él mismo señaló, sus conceptos y definiciones están en permanente discusión (López 2012). Aunque, como se expuso arriba, se le debe a este autor buena parte de la construcción y elaboración del concepto, es justo señalar que otras y otros produjeron y abordaron elementos teóricos significativos con respecto a la cosmovisión de la tradición mesoamericana, por ejemplo, Broda (1991), Portal (1996) y Medina (2000), por señalar algunos.¹

La cosmovisión puede definirse como «un hecho histórico de producción de procesos mentales inmersos en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística» (López 2016a:22). En esta definición, uno de los aspectos a destacar es justamente la consideración de la historicidad de la cosmovisión. Como un hecho cruzado por la historia, la cosmovisión es dinámica y está en permanente transformación, aunque mantiene elementos que pueden perdurar casi sin modificarse, lo que ha llevado a este autor a plantear la existencia de un ‘núcleo duro’ de la cosmovisión mesoamericana (López 2016a; 2001). Otro aspecto importante es que las redes colectivas de actos mentales, producidas por diferentes entidades sociales, pueden ser muy diversas, lo que conduce a que «el estudio de las sociedades y sus transformaciones deba partir de la diversidad de las concepciones y formas de acción dictadas por cada cultura» (López 2015:18). La «diversidad» ha sido planteada por este autor como parte de una díada que incluye también a la «unidad», conjunto que es necesario entender en toda su complejidad porque «permite comprender que cada tradición cultural es diferente de otra, en un contexto científico que deja atrás el etnocentrismo oprobioso del pasado [...] Hoy debe reconocerse en cada cultura estudiada sus propias escalas axiológicas» (López 2016a:33). Además, también resulta importante señalar las dimensiones individual y grupal de la cosmovisión, es decir:

¹ Debido a que no es el objetivo del presente libro hacer un recorrido por la historia y desarrollo de la cosmovisión como concepto y teoría aplicados a los pueblos mesoamericanos, se insta al lector a revisar la obra de Medina (2000) para una introspección al respecto hasta los albores del nuevo milenio. También ha de consultarse el libro coordinado por Broda y Báez-Jorge (2001); el debate sobre la unidad y diversidad en Mesoamérica publicado en la sección de «Reflexiones» de los números 92 y 93, año 2007, de la revista *Diario de Campo*; el libro coordinado por Gámez y López (2015) y los trabajos de Navarrete (2018) y Kruell (2021), entre otros estudios, para tener una perspectiva sobre las discusiones sostenidas en torno a la cosmovisión.

La pertenencia de la cosmovisión tanto al individuo como al grupo social es, en realidad, la doble cara de la moneda. El individuo es producto de su sociedad; pero el pensamiento se da en el individuo. Ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la de otro; pero la cosmovisión solo surge de las relaciones sociales. La indivisibilidad del proceso no impide, sin embargo, que la articulación de los sistemas tenga que ser entendida de distinta manera a nivel individual y a nivel de grupo social (López 1989:20).

En el caso de los tojolabales, aunque en general de los pueblos indígenas, esto resulta importante no solo para precisar la advertencia acerca de la forma en la que se presenta un discurso referido a la «cosmovisión tojolab'al», sino también debido a que la historia de los tojolabales los vincula de manera cercana con otros pueblos mayas, principalmente los tseltales y los chujes, con quienes han establecido contactos de diversa índole que pueden reflejarse en su cosmovisión, sin olvidar que es factible que todos compartan un sustrato maya común, e incluso mesoamericano.

Otra de las definiciones más empleadas en los estudios sobre las cosmovisiones de los pueblos mesoamericanos, en particular de las sociedades pretéritas, es la de Johanna Broda (1991:462), quien escribió que la cosmovisión es «la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre», refiriéndose en especial a la antigua cosmovisión mexicana, a través del análisis sobre el culto a los cerros. Uno de los pilares que la autora maneja como un aspecto fundamental en la construcción de la cosmovisión es la 'observación de la naturaleza'; la define como «la observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con esos conocimientos» (Broda 2003:52-53). Este hecho es relevante para el presente trabajo, pues se parte de que dicha 'observación de la naturaleza' ha sido la fuente primaria de concepciones y conocimientos en torno a la vida y el ambiente, aunque, más allá de una mera 'observación', resulta pertinente considerar la totalidad de la 'percepción' como una de las bases que alimenta la cosmovisión. Cabe señalar que, si bien López y Broda desarrollaron en buena medida sus marcos teórico-conceptuales a partir de los datos sobre los antiguos nahuas —aunque no solamente—, varios autores han utilizado este encuadre para estudiar la cosmovisión de los

pueblos indígenas actuales. Tomando en cuenta lo anterior, Andrés Medina (2000:314) hizo una revisión de dichas investigaciones y sugirió la presencia de tres grandes 'campos temáticos' respecto a la etnografía contemporánea de la cosmovisión mesoamericana: 1) la conceptualización de la persona, 2) los rituales agrícolas y 3) la geometría del cosmos. Este aporte constituye una herramienta útil para trabajar sobre el terreno, por lo que ayudará a reconocer de qué manera los temas estudiados entre los tojolabales pueden pensarse en relación con dichos campos temáticos.

Finalmente, una perspectiva de estudio relevante, que se nutrió de manera fértil a partir de la teoría de la cosmovisión, es la propuesta por Good y Alonso (2015), con un enfoque desde el trabajo etnográfico. Estas autoras conciben la cosmovisión como una lógica cosmológica social o como un modelo fenomenológico que provee de una visión sobre los mundos natural, sobrenatural y social humano; que adquiere estructura y coherencia a nivel empírico, pero que no se constituye nunca como inmutable ni estática (Good y Alonso 2015:14). Sobre su dinámica particular, dichas antropólogas señalan que:

Surge en contextos sociales específicos y se modifica a través del tiempo en distintas coyunturas sociopolíticas; por eso hablamos de cosmovisiones en plural. En ellas pueden existir contradicciones internas e incongruencias lógicas porque son productos colectivos. Abordar la cosmovisión como un concepto, y no como un cuerpo unitario de creencias fijas o como un compendio de prácticas formales, permite reconocer su variabilidad y los múltiples campos de su expresión (Good y Alonso 2015:14-15).

La base de esta propuesta plantea una especie de conciliación entre los estudios adscritos a la cosmovisión y los enfoques más recientes alineados a las corrientes relacionales o de las ontologías indígenas, ya que parten de una perspectiva que trata de advertir la existencia de teorías indígenas sobre diversos ámbitos. En palabras de las autoras:

Partiendo de la perspectiva de las sociedades nativas y su lógica, descubrimos dentro de este vasto campo de «cosmovisión» distintas teorías indígenas: sus teorías de la historia, del intercambio, de los objetos, de la persona, principios estéticos, concepciones propias de la ecología, teorías económicas, para nombrar algunos ejemplos. Podemos percibir detrás de estas teorías «la cosmovisión», que efectivamente consiste en una parte medular del pensamiento mesoamericano, o,

para usar un vocabulario de moda actualmente, modelos de ontologías indígenas (Good y Alonso 2015:15).

En ese sentido, el presente trabajo busca aproximarse a las teorías tojolabales sobre la vida, el ambiente y la persona, como parte importante de la cosmovisión, o las cosmovisiones, de este pueblo maya,² para lo cual se señalan a continuación algunos de los posibles caminos que pueden recorrerse para acercarse a dicha empresa.

La naturaleza de la vida

Abordar la producción intelectual y la historia sobre la noción de vida es un asunto que excede por mucho los objetivos del presente texto. Sin embargo, es posible empezar un recorrido al respecto tomando en cuenta algunos de los rasgos que, desde perspectivas particulares, son establecidos por una parte de la biología moderna como las características principales de los organismos vivos. De hecho, en la misma historia de la biología ha sido realmente problemático tratar de definir qué es la vida, ya que el desarrollo experimental y teórico de la biología celular y molecular en las últimas décadas se ha acrecentado y complejizado de forma sustancial, en conjunto con la tarea sumamente difícil que ha significado sintetizar sus conceptos en asociación con aquellos de la teoría evolutiva y sus propios pilares conceptuales, como la selección natural y el concepto de especie. En tiempos recientes se han propuesto múltiples respuestas a la pregunta acerca de lo que es la vida, sin que haya surgido alguna que resulte convincente para todos los científicos naturales. Se ha optado, por ejemplo, por tomar al ácido desoxirribonucleico (ADN) como la diferencia entre lo vivo y lo no vivo, cuestión altamente problemática, aunque sí se ha considerado la célula como «la unidad fundamental de la vida» (Agutter y Wheatley 2007:4). De esta forma, no pocos biólogos a lo largo de este devenir se han

² Es fundamental señalar aquí que, evidentemente, este no es ni el primero ni el único trabajo sobre aspectos de la cosmovisión tojol-ab'al. Es solo un aporte más que se suma a la rica bibliografía que existe sobre el tema, a la que es pertinente remitir al lector interesado. Entre dichas obras resulta primordial referir los estudios de Ruz (1983*b*; 1983*c*), Gómez (1996; 2000), Gómez et al. (1999), Lenkersdorf (2004; 2006), La Chica (2015) y Nolasco et al. (2015), por mencionar algunos. También Escalona (2009) aborda etnográficamente aspectos importantes de la «visión del mundo» tojol-ab'al, aunque desde una perspectiva que articula los lenguajes cotidianos del poder con la participación política.

cuestionado sobre «¿qué clase de evidencia aceptaríamos como determinativa de la existencia de algo que debamos llamar ‘vida’?» (Waddington 1976:17). Durante el primer tercio del siglo pasado, varios autores distinguidos coincidían en que:

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

En este sentido, Jacques Loeb defendía la idea de que la síntesis constante de material específico a partir de compuestos sencillos de carácter no específico es rasgo fundamental que distingue la materia viviente de la no viviente (Elliot 2010). Con base en esta definición comenzaron a tratar de descubrir las características de la materia viviente, y años después convergieron en la consideración de la célula como unidad viviente básica que congrega una gran cantidad de moléculas sujetas a ciertas regularidades, aunque con el tiempo aparecieron discrepancias, bajo argumentos relativos a una diversidad de organismos como las algas y los hongos mixomicetos, que no tienen una organización celular desarrollada. De ese modo, la célula quedó definida como un estado particular de la materia, ya que muchos de los procesos metabólicos y fisiológicos son determinados por las proteínas, las cuales solo se encuentran en entidades biológicas vivas o recientemente muertas (Waddington 1976:18-19). A raíz de la amplia adecuación de la genética a la teoría de la evolución surgió una más compleja conceptualización de la vida, como dice el citado autor:

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

cuando tales cambios se produzcan, también ellos sean transmitidos a la descendencia (Waddington 1976:20).

Lo que conviene resaltar con esto son las ideas subyacentes a que la vida, desde algunos enfoques de las ciencias biológicas, se ha considerado que comprende una cierta materia que reúne en sí misma multiplicidad de otros tipos de materia diferentes; que se reproduce originando algo similar a ella, y que siempre está sujeta al cambio, es decir, que se transforma. También es importante recalcar que en la actualidad se sabe que existen organismos o asociaciones celulares que no mantienen estrictamente todos estos supuestos, sino solo algunos, como las mencionadas algas y cierto tipo de hongos microscópicos; o como el caso de los virus, que son estructuras no celulares conformadas y englobadas por proteínas, pero que sí contienen material genético y que sí pueden reproducirse, aunque no por sí solos, sino mediante una célula hospedera. Es decir que, en toda la gama de posibilidades en que se da la vida, el asunto no se da hacia un extremo entre dos polos opuestos, sino que pueden existir situaciones medias o, si se quiere ver así, matices. Una definición reciente y concisa de ‘vida’ es, por ejemplo, la que ofrecen Purves et al. (2004:2), quienes señalan que la vida es «una unidad genética organizada capaz del metabolismo, la reproducción y la evolución», definición que inevitablemente recuerda a la de la célula. Por su parte, Agutter y Wheatley (2007:102) dirían que, «aunque una célula puede estar *viva*, ninguna parte de la célula puede estarlo por sí misma. Priva a una célula de cualquier parte significativa y el remanente está muerto o muriendo. En otras palabras, la célula es la unidad más pequeña posible de la vida». Con esto creo demostrar la importancia que ha tenido y tiene hasta nuestros días el concepto de célula para la ciencia.

Por otro lado, y tomando en cuenta lo anterior, es interesante preguntarse si las nociones de vida según los puntos de vista de los pueblos de tradición mesoamericana, como lo es el que nos atañe en este libro, tienen que ver con que un ente u objeto determinado tenga una composición estructural particular, lleve a cabo ciertas funciones, tenga la capacidad de reproducirse y esté sujeto al cambio, entre otras cosas, con la suposición de que también todo esto pueda darse de forma transitoria o a diferentes niveles o escalas, jerárquicas o no. Cabe señalar que contemplar los supuestos de la teoría biológica para esto no es, ni cercanamente, con el

fin de realizar comparaciones sistemáticas entre sus conceptos y los que se puedan hallar entre los pueblos indígenas, sino que únicamente se colocan en la mesa de análisis como un telón contextual acerca de las ideas que diferentes sociedades actuales, con historias y desarrollos de pensamiento particulares, han mantenido a lo largo del tiempo con respecto a lo que cada una puede o no considerar sobre la vida y lo que está vivo. En ese sentido, tampoco sería irrelevante contemplar los supuestos teóricos de la ecología en cuanto a su preocupación por estudiar cómo los organismos vivientes se relacionan e interaccionan con los elementos abióticos del entorno, a partir de los flujos de energía que las especies, poblaciones y comunidades bióticas mantienen con los elementos del paisaje en el que se desarrollan para conformar lo que se conoce como ecosistemas.

Aprovechemos este sustrato para pasar de las consideraciones biológicas sobre la vida a aquellas provenientes del entorno teórico etnobiológico, propuesta que efectivamente busca situarse en medio de la discusión sobre la vida, pero desde un punto de vista relativista de acuerdo con los grupos humanos y su cultura. En este sentido, la etnobiología se ha definido en términos generales como «el estudio del conocimiento y de las conceptualizaciones desarrolladas por cualquier sociedad respecto de la biología» (Posey 1986:15), a la vez que es entendida comúnmente como el estudio de las interacciones de las personas y el ambiente (Albuquerque y Chaves 2016), a partir de muy diversos enfoques que van desde aquellos estrictamente biológicos hasta los que enfatizan las cuestiones culturales y lingüísticas (Anderson 2011). En México, las definiciones del campo de estudio de la etnobiología han sido bastante prolíficas desde sus inicios en cuanto a considerar y vincular aspectos que en otras geografías no parecían haber sido explicitados. Por ejemplo, en el trabajo pionero de Manuel Maldonado Koerdell se dice que:

La Etnobiología es una ciencia de particularidades, histórica en su método, que aspira a un conocimiento más íntimo del problema de la explotación de la naturaleza por los grupos humanos y a destacar la significación cultural de plantas y animales. En consecuencia los etnobiólogos deben identificar, describir y clasificar los organismos que tengan o hayan tenido un valor cultural para un grupo humano, conocer su distribución y relaciones ecológicas con el grupo del caso, precisar ese valor y modos de utilización, fijándolo en el complejo cultural correspondiente, describir la secuela histórica de su conocimiento y uso y abstenerse

de formular conclusiones o leyes que no interesan a la Antropología (Maldonado 1940:201-202).

Este autor hace hincapié en las interacciones de los seres vivos y en la importancia de tomar en cuenta los contextos culturales específicos, relacionados con sus propios espacios y momentos históricos, por lo que marca de manera significativa una tradición de investigación en México que se caracteriza por retomar las ricas fuentes históricas y arqueológicas en cuanto al conocimiento y manejo de los seres vivos (Santos-Fita et al. 2012). Algunos de estos aspectos han originado, mediante el acercamiento etnobiológico, puntos de convergencia entre las ciencias naturales y las ciencias sociales en la consideración de que los saberes generados por los grupos indígenas son fundamentales, por lo que ha sido una preocupación constante entre varios investigadores que esos saberes lleguen a integrarse en un diálogo con los conocimientos generados por la ciencia moderna, a partir de la academia. Se ha propuesto también que la etnobiología asuma una postura socialmente justa, antirracista y descolonizada, ante la reflexión hecha acerca de que la misma disciplina, como otras, fue creada e impulsada por las intenciones imperialistas occidentales de colonizar tierras y personas en todo el mundo, con fines extractivistas utilitarios (McAlvay et al. 2021:171).

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

Cuando se aborda este tema de la distinción entre viviente y no viviente, nos enfrentamos con cuestiones que paradójicamente la etnobiología no ha estudiado con precisión. Pese al interés que esta disciplina muestra por el estudio detallado de las taxonomías populares, la impresión que subsiste es la de que no se ha mostrado del todo atenta a cómo se efectúan las primeras clasificaciones del mundo. Es éste un problema crucial para la antropología. Lo que está aquí en juego no es solamente entender mejor cómo el pensamiento indígena organiza y clasifica la discontinuidad, sino también explicar el fundamento de las primeras

categorizaciones: ¿qué es lo que hace que un animal se distinga de una planta? O, al contrario, ¿cómo explicar que aparezcan integrados en la misma categoría? Y, en particular, ¿según qué lógicas se efectúa la primer gran división entre ser vivo y no vivo? A pesar de su gran desarrollo a finales del siglo XX, la etnobiología no parece haber ayudado a entender mejor la especificidad cultural que encierra esta conceptualización de la vida. Pese a su nombre (que contiene el morfema *bio-* «vida») y a la riqueza de las informaciones que prodiga, se ha interesado más por el problema de la categorización que por la concepción indígena de la vida (Pitrou 2011a:29).

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

Pero tomando una pausa del terreno etnobiológico, lo que deseo hacer en seguida es mostrar que desde la antropología se han gestado propuestas interesantes para aproximarse a las formas en que los grupos humanos conciben y piensan sobre la vida, de manera que se ha instado a que la propia antropología vaya «más allá del humano» (Kohn 2013) y se interese por una «antropología de la vida» (Kohn 2007). Esa fue la apuesta de Eduardo Kohn a partir de su trabajo entre los runa, población de habla quichua situada en el Alto Amazonas ecuatoriano, donde se enfocó en analizar las relaciones entre el ser humano y los animales a través de un marco semiótico no exclusivamente humano. Su propuesta es, entonces,

una ‘antropología de la vida’ que intente mirar más allá de lo humano o, en otras palabras, una antropología que permita que «las exigencias de una etnografía transespecie nos libere del circuito cerrado que atrapa a los humanos como objetos de análisis dentro de un marco de estudio que es exclusivamente humano» (Kohn 2017:308).

La consideración básica que desarrolla este autor es que los procesos por los cuales se crean significados están basados en lo que Charles Peirce definió como iconos, índices y símbolos, siendo los dos primeros signos mucho más básicos y extendidos en el mundo de la vida, mientras que los símbolos son desarrollados peculiarmente por el humano.³ No obstante, la semiosis es planteada por Kohn (2017) como fundamento de la vida. Como se dijo, este autor encontró en la obra de Peirce un terreno fértil sobre el cual analizar las interacciones entre diferentes seres que existen en el mundo, a partir de sistemas de referencialidad que consideran una distinción entre los tres tipos de signos básicos inmiscuidos en la semiosis, los cuales entran en juego todo el tiempo en el mundo de la vida (Kohn 2017). En ese sentido, Kohn (2017:282) apunta que «la referencia simbólica es una forma de representación distintivamente humana que está anidada en modos de representación más fundamentales y ubicuos, que, a su vez, se basan en modos de referencia icónicos e indiciales. Estos modos más básicos son intrínsecos al mundo biológico», por lo que, agrega, «la vida es, pues, un proceso de signos» (Kohn 2017:282). De esa manera, retoma a Peirce para afirmar que deben considerarse como algo vivo todas aquellas dinámicas en las que, ya sea en algún aspecto o capacidad, una cosa esté en lugar de otra para alguien. Ese alguien es lo que Kohn (2017) llama un *sí-mismo*, de manera que resulta apropiado considerar un organismo no humano como *sí-mismo* en la medida en que «es a la vez el *locus* y el producto de ese proceso de interpretación»; a la par que sostiene, por lo tanto, que es adecuado tomar «a la vida biótica como un proceso de signos», pero que, mientras que la semiosis de los no humanos es icónica e indicial, la del ser humano es, además, simbólica (Kohn 2017:283).

³ Los iconos son signos que transmiten ideas de las cosas que representan a partir de su imitación; los índices son signos que muestran algo acerca de las cosas debido a que están conectados físicamente con ellas, y los símbolos son signos que se asocian con sus significados de manera convencional por el uso que se les da (Peirce 1998:5).

Si tomamos en cuenta lo anterior y pensamos en el hecho de que, ciertamente, entre los pueblos de tradición mesoamericana puede vislumbrarse una concepción general sobre la naturaleza del mundo, considerándolo como un ente que tiene vida y que es personificado a partir de múltiples identidades, es posible entender un sustrato dinámico mediante el cual se relacionan todos los existentes, incluido el humano:

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

Esta conceptualización es la base para que toda la diversidad de seres presentes en el mundo pueda interactuar en un sentido comunicativo. No es un asunto menor, ya que dicho señalamiento conlleva un marco de referencia: al situar a diferentes seres en un conjunto que prioriza una cierta noción de vida, resulta que un ente puede establecer comunicación y crear sentidos a través de la generación de símbolos, iconos e índices, además de considerar la cuestión de que, aunque sea transitoriamente, un ser puede encontrarse en un determinado momento en un nivel cosmológico adecuado para establecer una relación particular con otro.

Si bien hasta ahora no se cuenta con algún trabajo en el ámbito mesoamericanista que haya considerado seriamente la ambiciosa propuesta de Kohn, existen varios trabajos que, desde diversos enfoques y perspectivas de estudio, han abordado cuestiones sumamente relevantes para el tema que tratamos aquí. Por ejemplo, en el caso de los purépechas, se ha vinculado la información lingüística y etnobiológica para apuntar algunas conclusiones sobre la manera local de clasificar cosas animadas o inanimadas. En este sentido, Claudine Chamoreau y Arturo Argueta mencionan que «los resultados concuerdan en que existe una diferencia animado/inanimado marcada a nivel lingüístico, aunque más que una dicotomía, los datos sugieren que en lengua *p'urhé* estas dos categorías forman parte de un *continuum* de marcación» (Chamoreau y Argueta 2011:113). Agregan que, desde el enfoque etnobiológico, puede identificarse que algunas de las características más importantes para establecer una posible distinción entre algo animado y algo inanimado son el crecimiento, la reproducción

y la capacidad de movimiento, aunque dejan en claro que otros rasgos que comúnmente no se consideran, en este caso representan parámetros importantes en dicha determinación, como son la «alegría», el «gusto» y el «destino» (2011:113). Cabe destacar una de sus principales conclusiones y perspectivas de estudio al respecto: afirman que «es importante reconsiderar los criterios dicotómicos y de exclusión, privilegiando una perspectiva de continuos, reflejando la existencia de la complejidad, en el análisis de los sistemas de conocimiento, en particular los sistemas taxonómicos» (Chamoreau y Argueta 2011:113).

Por su parte, las conclusiones a las que ha llegado Perig Pitrou, a partir de su trabajo con los mixes de la Sierra Norte de Oaxaca, conjuntan una serie de elementos trascendentales en el estudio de la vida y de lo vivo desde las perspectivas y acciones de una comunidad local de tradición mesoamericana. Si bien el autor mencionado destaca que, para que un ser viviente se considere como tal debe tener ciertas características como el calor o el movimiento, así como algún comportamiento que refleje una intención, se inclina por dar mayor peso a las actividades que dicho ser desempeña, atenuándolas con ciertos matices, pues en sus propias palabras, «si se formula de otro modo, esto viene a significar que la categoría de ser vivo —como la de ser animado— tiene una determinada extensión, la cual no implica necesariamente una total homogeneidad entre todos los tipos de seres que en ella se incluyen» (Pitrou 2011b:143). Esto se refleja de manera sustancial cuando se habla en particular de ciertos fenómenos atmosféricos o algunos tipos de astros, que realmente no son concebidos de la misma forma en que se percibe a entes como plantas, hongos y animales. De acuerdo con Pitrou, es muy común que se considere que el sol, el cerro, la lluvia o el viento están vivos porque participan en una actividad que produce la vida. Su propuesta, entonces, es dejar de llevar el análisis a la búsqueda estrictamente sustancialista y promover un enfoque que privilegie las actividades específicas que realizan los entes no humanos, desde tres encuadres articulados, que son la misma ontología local, la sociología de las relaciones entre seres y la complejidad ritual asociada a ellos, debido principalmente a que:

Estas entidades constituyen las condiciones de posibilidad de la vida, aquellas sin cuya participación «no habría vida ni crecimiento». En este sentido, se estima —con razón— que la montaña, la tierra, el viento y el sol son seres vivos no

porque posean las mismas características que los animales, sino porque su presencia es necesaria para que se produzcan fenómenos vitales tales como el crecimiento. Lo que se tiene en cuenta, pues, no es tanto la experiencia directa de su vitalidad sino los efectos globales que su actividad produce en un mundo sometido a ritmos de generación y crecimiento. El pensamiento indígena se apoya en experimentos más o menos objetivados que prueban su capacidad para elaborar una concepción de la vida que va más allá de la simple localización de características —o propiedades—, puesto que parece remitir igualmente a una teoría de la actividad organizada a un nivel global (Pitrou 2011b:143-144).

Desde nuestra óptica, es necesario entretener el estudio de la noción de vida con la de ambiente, la forma de percibirlo y la persona como uno de los diversos y posibles sujetos que lo perciben y actúan en él. Por tal motivo, dedicaremos unas palabras a la cuestión del ambiente y su relación con el organismo.

La percepción del ambiente

Desde la definición de ecología —*oekologie*— que propuso Ernst H. Haeckel en 1869, la cual se planteó como «el estudio de las relaciones de un organismo con su ambiente inorgánico u orgánico» (Margalef 1989:1), se ha pretendido abordar el estudio de este *ambiente* como algo separado del organismo o, si se quiere, algo *externo* a él. Se han considerado, desde entonces, dos grandes conjuntos que componen este ambiente, los cuales corresponden a los elementos abióticos (inorgánicos), por un lado, y a los elementos bióticos (orgánicos), por otro. El primero incluye a todo lo que no está vivo, y el segundo a todo lo que sí lo está. En teoría, estudiando las interacciones de los elementos de un conjunto con las del otro es posible dar cuenta del funcionamiento de los ecosistemas. A su vez, los conceptos *interno* y *externo* han sido explorados ampliamente para establecer límites en ambientes determinados, además de que reflejan los supuestos teóricos con los cuales un investigador puede mirar desde afuera el ambiente para estudiarlo. Sin embargo, Behncke (2003:xviii) —en su prefacio a *El árbol del conocimiento*, de Maturana y Varela (2003)— afirma clara y sencillamente que esta «es precisamente la trampa». Según este autor, no es posible demostrar la existencia de la naturaleza [ambiente] ni su constitución independientemente de la experiencia perceptual de un ser vivo, por lo que no es posible que un hipotético observador-investigador ase-

vere que «sus conocimientos sobre el ambiente serán independientes de sus propias experiencias perceptuales con las que experimenta perceptualmente tal ambiente [...] Los seres humanos no tienen, por tanto, acceso a su propio campo cognoscitivo desde 'fuera' de ese campo» (Behncke 2003:xviii).

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

En el primer capítulo de su libro *The ecological approach to visual perception*, Gibson (1986) delimita su objeto de estudio y define en muy pocas palabras que el ambiente consiste en los alrededores de aquellos organismos que perciben y tienen conducta. Por lo tanto, excluye de esto a las plantas porque, desde su punto de vista, «carecen de órganos y músculos de los sentidos, no son animadas, no se mueven, no tienen conducta, carecen de sistema nervioso y no tienen sensaciones» (Gibson 1986:7). Aunque el autor menciona que el mundo puede describirse en diferentes niveles, escoge lo que según él maneja la psicología, que es la diferencia entre animado e inanimado, mientras que la biología lo hace entre vivos y no vivos. Sin detenerse en la discusión que puede hacerse con respecto a la exclusión de seres que hace Gibson, lo importante de su teoría es que considera a los animales y al ambiente como algo inseparable, pues cada término implica el otro. Es decir, que ningún animal puede existir sin un

ambiente que lo rodee. Igualmente, un ambiente implica un animal, o por lo menos un organismo, para ser rodeado (Gibson 1986:8). El autor aclara una diferencia con la forma en que la física estudia este hecho, ya que para esa disciplina no existe el mutualismo entre el animal y el ambiente, y sigue siendo concebido como una parte y como un objeto (Gibson 1986:8).

Ingold (2000) aprovecha este telón de fondo para asumir que la percepción no es un proceso cerebral de una mente en un cuerpo, sino del movimiento de todo el organismo en el ambiente; a la vez, retoma la idea de Bateson acerca de que la mente no está limitada por el cuerpo, y que su actividad de procesamiento se da como un desplegado de todo el sistema de relaciones constituido por la implicación multisensorial del perceptor en su propio ambiente (Ingold 2000:18). De esta manera, llega a tres conclusiones acerca de la 'naturaleza' del ambiente, de modo que para definirlo menciona que: *a)* el ambiente es un término relativo, pues depende del organismo que lo perciba; *b)* el ambiente nunca está completo, pues siempre se encuentra en permanente construcción, lo cual también aplica para los organismos. De esta forma, organismo y ambiente son una totalidad, una unidad indisoluble que, por lo mismo, existe como un proceso —de crecimiento y desarrollo— en tiempo real. El tercer aspecto que maneja el autor es producto de los dos anteriores, y radica en que: *c)* el ambiente es fundamentalmente histórico, de manera que lo moldeamos y nos moldea, debido a que «nace de forma continua en el proceso de nuestras vidas» (Ingold 2000:20).

La apuesta es, entonces, pensar el ambiente de forma relacional entre este y el sujeto que lo percibe, además de considerar al organismo, e incluso la vida, no como entidades individuales delimitadas y concluidas, sino como procesos en constante devenir (Ingold 1986). Como lo resume Ingold al citar una idea de John Dewey (1976), el ambiente «ha seguido desarrollándose con el organismo, pero nos inclinamos a verlo como algo que había estado ahí desde el comienzo, de modo que el problema ha sido para que el organismo se acomode a ese conjunto de ambientes dados» (Ingold 2011:112). Habría que pensar, más bien, en una relación coevolutiva entre ambiente y organismo.

La interdependencia entre el ambiente y el organismo que lo percibe fue estudiada de manera trascendental por el biólogo y filósofo Jakob Johann von Uexküll, quien ha sido señalado como un autor que influyó de manera

destacada en la ecología, la biosemiótica, la filosofía contemporánea y la sociología fenomenológica durante el siglo xx, principalmente a partir del desarrollo de la noción de *Umwelt*, la cual puede entenderse como «medio ambiente, mundo circundante, entorno, mundo asociado» (Heredia 2011:73).⁴ Probablemente es Giorgio Agamben (2006) quien expresa de manera sucinta la importancia del enfoque de Uexküll cuando dice que:

Donde la ciencia clásica veía un único mundo, que comprendía dentro de sí a todas las especies vivientes jerárquicamente ordenadas, desde las formas más elementales hasta los organismos superiores, Uexküll propone, en cambio, una infinita variedad de mundos perceptivos, todos igualmente perfectos y conectados entre sí como en una gigantesca partitura musical y, a pesar de ello, incomunicados y recíprocamente excluyentes (Agamben 2006:80).

En ese sentido, Uexküll considera erróneo el hecho de pensar que un organismo que se relaciona con los objetos de su ambiente lo hace en el mismo espacio y en el mismo tiempo en el que los seres humanos establecen vínculos con los objetos de su mundo. Y como agrega Agamben (2006:80-81), «esta ilusión se apoya en la creencia en un mundo único en el que se situarían todos los seres vivientes. Uexküll muestra que este mundo unitario no existe, así como no existen un tiempo y un espacio iguales para todos los vivientes». Sin entrar en detalle sobre los diferentes conceptos que componen la teoría de Uexküll sobre el mundo, la percepción y los organismos, lo que me interesa señalar aquí es la consideración del autor con respecto a que los seres vivientes son, en sus palabras, «sujetos activos espontáneos, que ejecutan acciones independientes como el hombre» (Uexküll 1920:65). En ese sentido, Uexküll afirma en otro lugar que «todo animal es un sujeto que, gracias a su estructura característica, elige determinados estímulos a partir de los efectos generales del mundo exterior, respecto de los cuales responde de un determinado modo. Estas respuestas consisten, a su vez, en determinados efectos provenientes del mundo exterior y ellas influyen por su parte en los estímulos» (Uexküll 1928:100).

Estas ideas, en conjunto con las de Terrence Deacon sobre la referencialidad, inspiraron a Eduardo Kohn (2017:279) para señalar que «el mundo

⁴ Eduardo Kohn (2017:279) se refiere al *Umwelt* como la interacción de los mundos fenomenológicos «que son particulares a las disposiciones, motivaciones e intenciones perceptuales y corporales de diferentes tipos de seres».

biológico está constituido por las formas en las que miles de seres —humanos y no humanos— perciben y representan sus entornos. El significado, entonces, no es un terreno exclusivo de los humanos». Como se señaló antes, esos seres no humanos son considerados por Kohn como *sí mismos*, en concordancia con Uexküll, lo que los faculta para representar, además de ser representados. Uno de los puntos más importantes en todo esto es que la representación excede lo simbólico y el habla humana, de manera que:

Aunque nosotros los humanos sin duda representamos a los animales no humanos en una variedad de maneras distintivamente culturales, históricas y lingüísticas, y esto sin duda tiene sus efectos, tanto para nosotros como para aquellos animales que representamos, también vivimos en mundos en los que la forma en que otros seres nos representan puede llegar a ser de importancia vital (Kohn 2017:280).

Un punto clave en todo esto es, como se acaba de mencionar, el hecho de que los seres humanos no son los únicos sujetos en el mundo. En efecto, otros elementos del entorno parecen recibir también rasgos vitales y capacidades comunicativas e intencionadas, lo que es posible advertir con relación a componentes del paisaje como ríos, lagos y lagunas, y de forma destacada con los cerros y muchos fenómenos atmosféricos. Para dar cuenta de esto, recurriré a la información recabada por Guy Stresser-Péan entre los *teenek*, ya que muestra, desde una exégesis local, un ejemplo sumamente relevante sobre la forma en que es concebido el entorno en un pueblo indígena. Transcribiré mucho de lo apuntado por el autor, ya que es notable la forma de exponer los datos.

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

Se observa que los sucesos ecológicos del ambiente son concebidos como relaciones entre seres que controlan justamente procesos de índole

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

Mientras circulan por el cielo, los pequeños dioses *Mâmlâb* gozan de plena juventud, y gustan de fanfarronear para demostrar de manera estridente su virilidad. Hacen retumbar el mundo con su voz y blanden en todo momento su arma flamígera. A veces pelean furiosamente entre sí, como se puede ver cuando una serie de relámpagos se entrecruzan de una nube a la otra. La descarga eléctrica es vista como una especie de golpe asestado por estos dioses. Los nubarrones de tormenta, empujados por los vientos alisios provenientes del noreste y por la brisa marina, parecen verse irresistiblemente arrastrados hacia las montañas. Se dice que eso se debe a que los jóvenes dioses masculinos del rayo corren al encuentro del amor. Se apresuran entonces a alcanzar las cimas, donde se halla su morada y donde les esperan sus esposas. Cuando se arremolinan prestamente a la entrada de las cuevas es posible ver el incesante relumbrar del relámpago, símbolo del acto sexual, fuego celeste que penetra las laderas frías y fértiles de la tierra [...] «Cuando llega la tormenta, la gran hembra cocodrilo se tumba boca arriba». Las enamoradas a cuyo encuentro corren arrojadamente los pequeños dioses a través de los orificios en las rocas son mujeres sapo; su croar o sus aflautadas notas constituyen un llamado para las lluvias del tiempo de calor. Se supone que las oscuras profundidades de las montañas se convierten entonces en el escenario de grandes orgías: música, danza, embriaguez... todo lo que despierta el amor y hace de esas fiestas nocturnas una suma de los mejores goces del mundo, según la perspectiva indígena [...] Habiendo pasado el apogeo de su vida, los dioses del rayo se ven obligados a regresar vertiente abajo. Acompañan así las aguas que siguen estando a su cargo; salen a la superficie por las fuentes vaclusianas que brotan al pie de las montañas y retornan lentamente al océano oriental. Para entonces han cambiado tanto que reciben otro nombre; los Otsel, «los degenerados», viejos dioses borrachos y decrépidos que avanzan con la cabeza agachada sobre la superficie de los ríos y los riachuelos. Se dice que les gusta descansar sobre ciertas plantas de su predilección, sobre todo las epífitas, cuyas hojas atesoran a menudo pequeñas cantidades de agua de lluvia. Junto con la virilidad juvenil perdieron el fulgor de sus armas, ya solo les queda un brillo trémulo. Su voz se ha tornado aguda y quejumbrosa «como los gritos de los niños». Cuando el perezoso fluir de los ríos de la planicie los haya llevado hasta el océano de los orígenes, habrán alcanzado su punto máximo de decrepitud: el sueño de la embriaguez se apoderará entonces de ellos, cual muerte momentánea, permitiéndoles renacer, recobrar la juventud y la fuerza necesarias para emprender un nuevo ciclo (Stresser-Péan 2008:77-79).

Lo que se puede discernir a partir de la interpretación de Stresser-Péan es justamente la exégesis local *teenek* en cuanto a los procesos que se suceden en el mismo ciclo del agua, es decir, la teoría huasteca del agua. Esta información revela la complejidad de las percepciones e interpretaciones locales sobre el entorno, y muestra, a la vez, que son determinadas por relaciones sociales entre los seres «del otro mundo» y su aparición entre los humanos como entes transitorios, en el sentido propio de su capacidad perenne de transformación. Si se piensa, entonces, a los dioses del rayo como el agua misma en sus diferentes procesos, cabe preguntarse si es adecuado denominarlos como «seres sobrenaturales», ya que parecieran ser «lo más natural» del ambiente. En ese sentido, estoy de acuerdo con López (2016a) cuando califica de impropia la denominación de ‘sobrenatural’ para estos seres porque implica no considerarlos bajo el influjo de las leyes que rigen el cosmos, por lo que opta por la etiqueta de ‘imperceptibles’, dando peso a la incapacidad humana de percibirlos que es resultado de una decisión divina.

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

De esta forma comenzó la plática entre el señor y los chamacos. Pero el señor como que presentía algo que ni él mismo se explicaba qué era, por qué ese temor hacia los chamacos, pues en sus pensamientos se decía él solo: «Yo soy pescador, pues he matado diferentes mojarras en grandes cantidades, y he ido a matar en varios lugares, con atarrayas, anzuelos y hasta con dinamita. Comimos con mi familia las frescas mojarras que yo obtenía, pero ellos no sabían en qué forma lo hacía. He cazado de noche animales como el venado, mazate, tepescuintle, armadillo y jabalí, y lo he hecho por la necesidad de comer carne». A él le vino esa forma de acusarse en el pensamiento porque le desconcertaban los vestidos que los chamacos traían puestos. Los vestidos eran como los que llevan los niños al bautizo, y los dos estaban vestidos en esa forma. Como si le hubieran adivinado el pensamiento, los chamacos le dijeron: —A usted buscamos, señor. Perdónenos que le causemos molestias, pues lo vamos a regresar. El señor les preguntó a dónde lo iban a llevar, y entonces le entró más miedo. Pensaba las cosas que

le podían suceder o que esos chamacos fueran diablos. Les pidió entonces que fueran más claros, que le dijeran qué es lo que querían. Contestó uno de ellos, alzando una ensarta de mojarras: —Mira estas mojarras, ¿cómo las ves? Pues había sardinas y mojarras secas, y unas que otras estaban frescas. En la boca unas mojarras tenían anzuelos, y otras señales de heridas punzantes que algunos pescadores les habían hecho al estar pescando. El chamaco siguió diciéndole: —Tú bien sabes qué traigo en la mano, y has matado a estos pobres peces pero en grandes cantidades. No eres el único, pero precisamente a ti te daremos el mensaje. Avisa en el pueblo donde vives que ya no deben seguir matando a las mojarras. Después te irás a otros pueblos con la noticia. El dios del agua está muy enojado porque han acabado a sus hijos con esa dinamita. Y tienen que cumplir, porque si no obedecen se secarán los ríos y los manantiales, y todos los peces morirán. Para que esto no suceda tendrán que sacrificar además gallos colorados en todos los ríos, pozos y manantiales. Principalmente tú tienes que hacer una misa, para que así el dios del agua te perdone lo que has hecho (De la Cruz y Rodríguez 1985:29).

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

Englobando estas ideas, Egleé Zent (2013:4) utiliza el concepto de «ecogonía» para describir el conocimiento de las causas que originan las distintas formas de interacción de las culturas con su ambiente biótico y abiótico, es decir, las raíces que forman la base de las diferentes interacciones entre un grupo humano y su entorno. Su principal meta es intentar comprender las distintas interrelaciones causales (ideológicas, materiales, económicas, sociales, espirituales) subyacentes para generar y explicar las diversas articulaciones y dinámicas de la gente con otros entes y su ambiente. Esta noción considera que para los pueblos amerindios existe una sola esfera de vida, indivisible, donde todas las entidades se encuentran. Los conceptos de «organismo» y «ambiente» no son dos «cosas» separadas, sino una

totalidad inseparable, un sistema de desarrollo, un proceso en crecimiento, una «ecogonía» (Zent 2013:5).

Los enfoques teóricos mostrados en estas líneas pueden ser útiles para analizar la dinámica de las relaciones que los seres humanos mantienen con su entorno, plagado este de diversidad de seres con múltiples características, funciones, intenciones y espacios habitados. Dichas relaciones pueden ser comprendidas de mejor manera averiguando, en conjunto con los saberes y narraciones sobre los entes del entorno, lo que hacen las personas en este, es decir, las acciones o prácticas que llevan a cabo en los diferentes espacios que constituyen articuladamente el ambiente en el que viven. Sin embargo, resulta pertinente dedicar algunas líneas a ciertas reflexiones respecto a las concepciones sobre la persona, especialmente en el ámbito mesoamericano.

La persona

El estudio sobre la noción de persona en pueblos de tradición mesoamericana ha sido uno de los temas trascendentales de la antropología mexicana. De hecho, Andrés Medina lo sitúa como uno de los «campos temáticos» de mayor importancia en el estudio de la cosmovisión mesoamericana, tomado como «la conceptualización de la persona, desarrollado en la discusión del nahualismo» (Medina 2000:314). Uno de los aspectos comunes en varias de las investigaciones dedicadas a esta temática es ubicar el parteaguas del estudio del cuerpo y las almas indígenas mesoamericanas en la obra que Alfredo López (1989) dedicó a los antiguos nahuas.⁵ A partir de ella se fundó un rumbo de exploración académica marcado por considerar al cuerpo humano como «el modelo para la comprensión del universo» (Medina 2000:219), a la vez que se definieron conceptos trascendentales como los de ‘entidad anímica’ y ‘centro anímico’, los cuales fueron retomados prolíficamente por diferentes autores.

Conviene apuntar, desde ahora, que la entidad anímica fue definida como «una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica» (López 1989:127). Posteriormente, este autor señalaría la importancia del carácter plural de las entidades anímicas o ‘almas’ en un individuo y de su naturaleza como

⁵ Esta afirmación puede verse en los trabajos de Bartolomé (1991:143), Medina (2000:217-218), Pitarch (2011:152), Gallardo (2020:15) y Lorente (2020:106), entre otros.

«conglomerados de sustancias de origen sobrenatural que estaban alojadas en distintas partes del cuerpo y que tenían funciones específicas para hacer del hombre un ser vivo y consciente, con un destino, y con capacidades de conocimiento, afección, voluntad, temperamento y tendencia» (López 2004:31). Por su parte, Roberto Martínez (2007a:154) se refirió a las entidades anímicas como «subjetividades incorpóreas indígenas», y es común, hasta cierto punto, encontrar referencia a las entidades anímicas en diversos estudios como ‘almas’ o ‘espíritus’, aunque varios autores no estén de acuerdo con dicha terminología. Por ‘centro anímico’ López (1989:197) indica que se trata de «la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas». Un aspecto muy importante de la manera en que este autor propone comprender la naturaleza del ser humano es el hecho de que está conformado por dos tipos de sustancias con rasgos opuestos y, a su vez, complementarios: una de ellas es «fina, sutil e indestructible; la segunda, pesada, densa y perecedera. De la primera están formados los dioses y las fuerzas existentes desde el primer tiempo-espacio. Las criaturas, en cambio, están compuestas tanto por la sustancia fina y sutil como por la densa y pesada» (López 2018:75-76).

En este sentido, Bartolomé (1991) encontró útil la propuesta del historiador citado y planteó entender la noción de persona a partir de tres dimensiones relacionadas: *a*) la persona física, que remite a la corporalidad humana como referente simbólico fundamental; *b*) la persona social, como la construcción subjetiva colectiva que una sociedad considera que deben ser sus miembros, y *c*) la persona espiritual, esencialmente a partir de las ya mencionadas entidades anímicas. Este marco teórico sirvió a varios autores para llevar a cabo investigaciones a lo largo y ancho del territorio mesoamericano. En lo que concierne al área maya, y en especial en Chiapas, los trabajos sobre la constitución del ser humano han sido abundantes, tomando en cuenta los fecundos antecedentes elaborados en la segunda mitad del siglo pasado, muchos de ellos señalados como referencias obligadas para los estudiosos de la noción de persona,⁶ los cuales sentaron las bases de

⁶ Buena parte de estos trabajos fueron derivados de los famosos proyectos estadounidenses de las universidades de Harvard y Chicago, puestos en marcha en la segunda mitad de la década de 1950 (Medina 2015; Barrera 2019).

análisis ulteriores que, incluso en nuestros días, continúan usando los datos etnográficos vertidos en obras como las de Guiteras (1961), Holland (1961; 1963) y Gossen (1975) entre tsotsiles, Villa (1963) y Hermitte (1970) entre tseltales, o Ruz (1983b) entre tojolabales, por señalar algunos.

Además, es importante advertir que algunos de los autores que se han adentrado en el tema con mayor profundidad, como es el caso de Figuerola (2010) entre los tseltales cancuqueros, se basan en la noción de persona propuesta por Durkheim (1968) y desarrollada por Mauss (1971). Conviene apuntar que la idea básica de Durkheim (1968) al respecto es que la noción de persona proviene de dos factores distintos: *a)* el principio espiritual, que es fundamentalmente impersonal y constituye la sustancia de las almas individuales, pero que, a su vez, dota de alma a la colectividad, y *b)* el cuerpo, que es el factor de individuación sobre el cual las representaciones colectivas son dispuestas, por lo que «si todas las conciencias penetradas en esos cuerpos tienen una visión del mismo mundo, a saber, el mundo de ideas y de sentimientos que hace la unidad moral del grupo, no lo ven todos desde el mismo ángulo; cada una lo expresa a su manera» (Durkheim 1968:275). Por su parte, Mauss (1971:333) revisa la noción de persona entre varios pueblos y sociedades de manera histórica, y concluye que esta se desarrolla de forma tal que «de una simple mascarada se pasa a la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo: de este se pasa a la consideración del ser con un valor metafísico y moral, de una conciencia moral al ser sagrado, y de este a una forma fundamental del pensamiento y de la acción». Estos señalamientos fueron retomados por Figuerola (2010), de manera que generó una reflexión que se considera muy relevante para este trabajo. A la letra dice: «la interpretación ontológica del cancuquero, habitado por una gran diversidad de entes que coexisten en planos cósmicos diferentes, nos obliga a aproximarnos a la noción de persona sin poder prescindir del cosmos del cual hacen parte, lugar en el que coexisten» (Figuerola 2010:266). En otras palabras, se demuestra la importancia de estudiar la cosmovisión de un grupo humano para comprender su propia noción de lo que significa ser persona, a lo que yo agregaría que es fundamental tomar en cuenta el análisis de las interacciones de los diversos seres del universo, incluido el humano, para generar una comprensión de este y su lugar en el cosmos,

sin forzosamente recaer en el humano como el punto de partida o como el centro de la investigación (Lien y Pálsson 2019).

Por otro lado, siguiendo a Lorente (2020), después de la publicación de la obra pionera de López Austin, muchos etnógrafos comenzaron a investigar los conceptos anímicos en diversas geografías de la región, dejando ver la complejidad de la configuración espiritual de las personas; sin embargo, «tras la pluralidad de concepciones, hubo una constante o recurrencia: la noción ‘cuantificable’ de las almas. Diferenciadas, enumerables, provistas de términos distintivos y de funciones particulares, las almas a menudo son concebidas como entidades discretas» (Lorente 2020:107). A esta problemática, a la que se atribuye un interés desbordado por «descubrir» las almas indígenas, se añade el hecho de que esa misma situación produjo un cierto abandono de las cuestiones relativas al cuerpo, pensado este como ‘lo dado’:

Debemos antes tratar de precisar mejor cuáles son las relaciones entre cuerpo y alma y, todavía antes, qué es un «cuerpo» y qué es un «alma». De estos dos aspectos, el menos comprendido es, sin duda, el cuerpo. Hablando de modo general, en la etnografía mesoamericana el cuerpo ha tendido a ser visto como un objeto más bien natural y por tanto no necesariamente problemático en términos de su descripción cultural (Pitarch 2011:152).

En las últimas dos décadas, los estudios sobre la noción de persona entre pueblos amerindios se han diversificado como consecuencia de la interacción de varios postulados teóricos recientes —algunos más que otros—, generados a partir de etnografías provenientes tanto del propio continente americano como de Oceanía y Asia. En el caso de los investigadores que trabajan en los pueblos conocidos como pertenecientes a la tradición mesoamericana,⁷ se ha visto en los últimos años un interés creciente por involucrar los aportes antropológicos de autores como Philippe Descola (1986), Eduardo Viveiros de Castro (1998), Marilyn Strathern (1988), Roy Wagner (1981) y Tim Ingold (2000), por mencionar los más citados, a las realidades vistas en comunidades de México y Centroamérica, con el fin de refrescar la mirada sobre el problema de la conceptualización del ser humano, sus almas y su corporalidad, así como ofrecer nuevos

⁷ Consúltense los trabajos de López (2001; 2015; 2016a) sobre la demarcación de la «tradición mesoamericana».

derroteros e incluso modelos explicativos. En ese tenor, una de las propuestas más sugerentes es la que publicó al respecto Pedro Pitarch (2011), en la que se describe y analiza la existencia de dos clases de cuerpos y dos tipos de almas entre los tseltales de Chiapas. En sus palabras:

En la persona indígena podemos distinguir, pues, cuatro aspectos: una *forma substancial* (cuerpo-presencia), una *substancia sin forma* (cuerpo-carne), una *forma insubstancial* (alma-humana) y una *insubstancialidad sin forma* (alma-espíritu). Ello implica que, en lugar de una oposición exclusivamente binaria cuerpo/alma, nos encontramos con un campo cuaternario que a la vez que refleja la oposición original, también la despliega (Pitarch 2011:169).⁸

De acuerdo con este autor, el cuerpo-presencia es llamado en tseltal *winkilel* e incluye el conjunto del cuerpo humano como un «todo» en el que se desarrolla la percepción; el cuerpo-carne, *bak'etal*, es el juego corporal en el que circula la sangre; a su vez, el alma humana es el *ch'ulel*, que se asienta en el corazón, tiene forma humana y constituye la imagen de la persona, mientras que el alma-espíritu, *lab*, no tiene forma humana sino la de un animal, meteoro o un fantasma, y una persona puede poseer hasta 13 (Pitarch 2011). El modelo que presenta Pitarch (2011:169-170) se basa en relaciones semióticas en las que las dos clases de cuerpos generan los dos tipos de almas mediante procesos de contradicción y complementariedad.⁹ Como ejemplo del apoyo teórico que este antropólogo encontró apropiado para entender la dinámica entre las relaciones cuerpos/almas y los vínculos de los humanos con los no humanos se puede mencionar el de Roy Wagner (1991) y su idea de «persona fractal».

Más allá de la propuesta cuaternaria de Pitarch, lo que se puede apuntar en torno a lo que se ha planteado en estas líneas es la fuerza que ha mantenido el hecho de estudiar la persona humana a partir de su corporalidad en conjunto con su configuración espiritual (López 2004). Uno de los argumentos más importantes que Descola ofrece al respecto es que

⁸ Aquí es interesante mencionar que, en su trabajo pionero sobre el cuerpo humano entre los antiguos nahuas, López (1989:8) asienta que «nada hay que autorice a suponer que en el pensamiento mesoamericano existiese una dicotomía cuerpo-alma. La materialidad de las entidades anímicas según el pensamiento indígena es, por el contrario, manifiesta».

⁹ Esta propuesta, pero en especial lo referente a los dos tipos de cuerpos, ha sido usada, no sin reservas y límites, para tratar de comprender las nociones sobre la corporalidad entre los mayas del periodo Clásico, a partir de su escritura jeroglífica (Velásquez 2011:236-237).

«sea cual sea la diversidad de concepciones de persona que los etnólogos se dedicaron a inventariar, parece que esta dualidad de la interioridad y de la materialidad es omnipresente, con modalidades ciertamente múltiples de conexión y de interacción entre las dos esferas, y que ella no constituye entonces una mera proyección etnocéntrica de la distinción entre alma y cuerpo propia de Occidente» (Descola 2011:86). Para este autor, la interioridad está constituida por propiedades del ser como la subjetividad, la intencionalidad y la reflexividad, al igual que «los principios inmateriales a los que se considera causantes de la animación» (Descola 2012:182), lo que puede relacionarse con el concepto de entidad anímica descrito arriba. A su vez, la fisicalidad se trata de «la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensoriomotores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo», que también recibe el nombre de «materialidad» (Descola 2011:66), sin constreñirse exclusivamente al cuerpo biológico. Como se verá en un capítulo posterior, la etiqueta ‘interioridad’ podría no ser tan útil debido a que su lugar dentro del organismo humano es profundamente transitorio.

La materialidad, concretada en el cuerpo, puede ser tratada como el epicentro de la percepción del mundo, de modo que se ha propuesto la noción de ‘corazón’ como el concepto central de la teoría perceptiva amerindia, como lo señaló Surrallés (2002) para los candoshi en la Alta Amazonia. Resulta pertinente tomar esta idea, ya que es posible relacionarla con la relevancia que tiene la noción de alma o ánima corazón entre los pueblos mayas (Martínez 2007b) y mesoamericanos en general (Martínez 2007a), la cual funge como «sede principal de las cualidades individuales y las actividades intelectuales. Entre las funciones atribuidas a tal entidad podemos contar las emociones, el entendimiento, los estados de ánimo, la vitalidad, la memoria, la afección, la voluntad, el lenguaje, el carácter y el destino individual» (Martínez 2007b:166). Un aspecto interesante de esta entidad anímica es el hecho de que es la que puede compartirse entre el humano y otro ser, ya sea un animal, un fenómeno atmosférico u otro tipo de ente. Por ejemplo, entre los maya chuj, esa situación es claramente descrita mediante el término *smoj spixan*, que literalmente significa ‘su par de alma-corazón’, y que hace referencia a un ente que forma parte de una persona humana que recibió un don divino, ya sea en forma de animal u otro, lo que Piedrasanta (2009) relaciona con

el concepto de nagual del centro de México. De manera similar, Hermitte (2004), en su importantísimo trabajo entre los tseltales de Pinola, señaló que el nagual no es algo que se tiene o posee, sino algo que se *es*, por ejemplo, una persona de la que se dice que tiene un nagual de tipo toro, en realidad no es que *tenga* o *posea* un toro, sino que *lo es*.

Esta situación no es trivial, pues tiene la consecuencia de modificar la forma en la que se piensa tradicionalmente sobre la persona, asimilándola al individuo. Las investigaciones hechas por diversos autores, entre quienes Marilyn Strathern (1988) se ubica como una de las más influyentes, concluyeron que es complicado hablar del individuo como parte de la noción de persona en Melanesia, debido a que esta no es indivisible ni está integrada y delimitada de manera opuesta a otras, sino que la persona es, más bien, un «dividuo», en lugar de un «individuo». Como lo explica Surrallés (2002) a partir de las ideas de Bird-David (1999), en el momento en que «se ‘individualiza’ un ser humano, se toma conciencia de él en tanto que ‘él mismo’, como una entidad singular y aislada. En cambio, si se ‘dividualiza’ un ser humano, no se puede sino tomar conciencia de la relación que tiene conmigo [...] Dicho de otro modo, solo se puede dar cuenta de un ‘dividuo’ a través de la percepción de su presencia» (Surrallés 2002:69).

Las ideas strathernianas con respecto a la persona han sido ya retomadas por investigadores mesoamericanistas para explicar sus hallazgos sobre este tema, por ejemplo Neurath (2008) entre los wixaritari (huicholes), o Zamora (2019 y 2020) con los maya k'iche', entre muchos otros. El primero de ellos apunta que en realidad las categorías de ‘persona’ y ‘cosmos’ son sumamente inestables, por lo que es difícil diferenciar ancestros, de personas y deidades, aunque en ciertos contextos sí figuran como entes antagónicos, lo cual depende de las relaciones que establecen con los otros (Neurath 2008). Por su parte, Zamora (2019) da un peso superlativo a la relacionalidad de las entidades anímicas, ya que existen grados de agencia diferenciales en ellas, así como un establecimiento de vínculos con los ancestros y otros seres de la cosmología k'iche'.

Sin el afán de agotar el estado de la cuestión y las teorías sobre la persona en el ámbito mesoamericanista, aspecto que ya ha sido abordado sucintamente por Martínez y Barona (2015), considero haber puesto sobre la mesa algunos de los puntos que más me interesa resaltar sobre este tema,

con el fin de preparar el terreno sobre el cual se despliega la información que se pudo recabar en la zona tojol-ab'al sobre este y los otros temas que me ha interesado revisar en este capítulo (vida y ambiente). La meta de los párrafos anteriores fue intentar tejer una trama para mostrar que dichos temas se entrecruzan, de modo que es pertinente analizarlos en conjunto.

Capítulo 2. Nociones sobre lo vivo

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

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

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

***Sak'an*: la vida extendida**

Una parte de la literatura académica sobre el grupo tojol-ab'al ha insistido en que, para ellos, desde su perspectiva, todo está vivo, afirmando incluso que «la convicción de que todo vive es típica de los tojolabales» (Lenkersdorf 2004:51-52; 2002:163). Este autor explica esta situación a partir de la consideración de que todo lo existente en el mundo tiene o posee *altsil*, el cual describe como «el principio de vida o el alma que da vida a hombres, animales, plantas y todas las cosas al morar en ellas, porque no hay nada que no tenga corazón/que no tenga vida» (Lenkersdorf 2004:54). Veremos cómo, a partir de las palabras de diferentes personas, esta idea general puede ser matizada, complejizada y entendida de otras maneras, según se tomen en cuenta funciones, procesos y graduaciones existentes en las relaciones entre seres, más allá de la presencia o ausencia de características o entidades en cualesquiera que sean los cuerpos tratados. Se mostrará, pues, cómo la noción tojol-ab'al de vida se extiende hacia referentes para los que no es siempre necesario pensar si albergan *altsil* o no, si poseen *k'ujol* o si contienen alguna «esencia» que los dote de vida, lo cual parece no tener, en algunos casos, demasiado sentido para la explicación que dan las personas. En cambio, lo que se expresa tiene que ver más bien con la participación del referente en determinados procesos y relaciones, y no tanto con su constitución individual. Un ejemplo muy claro es, en efecto, el de la misma tierra.

De la tierra

La concepción de que la tierra está viva es común entre los tojolabales. Luego de haber sostenido conversaciones con varias personas de ese origen se puede colegir que existen múltiples factores que intervienen en esta creencia generalizada. Obviamente, el dato más importante es que consideran a la tierra como la gran benefactora, la proveedora del sustento de todo lo existente. Como para muchos otros pueblos del mundo, para los tojolabales la tierra es la gran madre, *jnantik lu'um*, *jnantik lu'umk'inal* «nuestra madre tierra». Como tal, la tierra cumple con la función primordial de generar vida, a la vez que de suministrar alimento. En el ejemplo (1) se observa la forma en que lo expresó doña Matilde:

- (1) *Sak'an ja lu'umk'inali', ye'n wa xcha el jani.* La tierra está viva, ella procrea [da fruto]. También [en ella] crecen diferentes árboles.

(Texto 4: 2)

El término *sak'an* es usado para enunciar que algo vive.¹ Por su parte, el verbo *alini* tiene el sentido de «dar a luz», de «producir» y, aplicado a la tierra, da cuenta de que es por ella que crecen varios seres, entre los que destacan las plantas, por supuesto. La relación que el humano establece con la tierra es la misma que aquella entre una madre y su hijo, en la que los cultivos de la milpa, principalmente el maíz y el frijol, figuran como la leche materna, el alimento más importante. Por eso no es extraña la manera en la que doña Matilde habló acerca de la madre tierra, como se ve en (2):

- (2) *Jnantik lu'umk'inal, yuj wa xts'unutik ixim, chenek'. A'a kwenta ke ja lu'umi' ti' wantik chu'nel sb'aja, porke si ta mik'a el k'en ja sb'a'al ja ye'n ta, pes yuj mi oj wa'kotik. Ja' yuj wa x-alxi, yajni xch'ak ts'unxuk ja sb'a'ali' wa x-och ja chenek'i' wa x-och snichmal.* Nuestra madre tierra, es porque sembramos maíz y frijol. Hazte la cuenta que **de la tierra nos estamos amamantando**, porque si no salen sus frutos [germinan sus pertenencias], pues es que no vamos a comer. Por eso se dice que cuando se termina de sembrar su fruto [sus pertenencias], se siembra el frijol, se le ponen sus velas.

(Texto 4: 15)

¹ A partir de su trabajo etnográfico, Escalona (2009) atribuye a *sak'an* significados relacionados con lo vivo, lo sagrado y poderes o fuerzas especiales.

El uso del verbo *chu'ni*, «amamantar», no es trivial y, como se verá más adelante con otros ejemplos, la idea de ‘alimentar’ es determinante con respecto a cómo los tojolabales perciben el concepto de ‘madre’ y su actividad creadora. Desde este punto de vista, si la tierra, como madre, produce o genera vida, ella misma debe estar viva. Es evidente que este es uno de los procesos que podemos ligar de manera inequívoca a la noción de vida, tanto por albergarla o permitir su desarrollo como por crearla y mantenerla. Sin embargo, como se expresa en el texto citado anteriormente, la relación del humano con la tierra no es, ni debe ser, asimétrica. El sentido de poner velas en las milpas es, entonces, mantener un vínculo recíproco con la madre, el cual efectivamente se puede entender como un agradecimiento, pero es más otro proceso de alimentación, como se advierte en (3):

- (3) *Ja lu'umi' sak'an lek. Jastal wa x-och wa'an xkab'tik ja ke'ntiki' ja'chuk ja lu'umi' ja yajni ti' kuchan yuj ja skarga.* La tierra **está muy viva**, así como a nosotros nos da hambre, así pasa con la tierra cuando lleva [cargada] su carga. (Texto 4: 16)

Ese proceso de sufrir hambre acerca al humano con la tierra, pero la comida de esta última es otra, es de otro tipo, es humo y aroma. Las velas, además, son llevadas a las principales romerías tojolabales, ante los santos más célebres que, para ellos, son los encargados de dar el agua a la zona tojol-ab'al, San Mateo (en San Mateo Ixtatán, pueblo chuj del municipio de Huehuetenango, Guatemala), Santo Tomás (en Oxchuc, pueblo tseltal de Chiapas) y el Padre Eterno (en La Trinitaria, Chiapas, antiguo asentamiento tseltal llamado Zapaluta), con el fin de que, al ponerlas en la milpa, se garantice una buena producción, una buena cosecha. Esto es fundamental para un pueblo agricultor, porque se entiende la dependencia con respecto a la capacidad productiva de la tierra. En ese tenor se expresó doña Zoraida, quien con cariño se refirió a la tierra como la *nana mi'a*, «madre mía», como se ve en (4):

- (4) *Ja' nana mi'a¹ ja lu'umk'inali', porke ti' wa lawa'tik-a, mokxta, me'yuk. ¿B'a' oj ayan-a?, ¿b'a' oj kujlajanan-a? Mi oj ko'uk ja wawalaji'. Kechani lom aya'a, mas ke oj chaman yuj ja wa'ini'.* La tierra es la *nana mía*, porque **de ahí comemos**, si no, no habría nada. ¿Dónde estarías?, ¿en qué lugar procrearías? No sembrarías tu milpa. **Solo estarías en vano**, es más, morirías de hambre. (Texto 5: 3)

¹ Este es un préstamo del español para «mía».

Por eso, sin la tierra es inconcebible la posibilidad de vida del humano. Entonces, estar «en vano» o, mejor dicho, «de balde», como es común escuchar en tojol-ab'al debido al uso del término *lom*, es una situación no deseada, algo que no se quiere llegar a experimentar debido a que se percibe que carece de sentido, que no tiene razón de ser.² Sin embargo, el hecho de vivir o estar vivo, *sak'an*, es concebido más bien en un lado semántico un tanto opuesto, pues los referentes que se perciben como «muy vivos», *sak'an lek*, son de suma importancia para las personas, ya que su existencia tiene todo el sentido del mundo. Ese es el caso de las cuevas, el maíz, el rayo y otros seres de los que se hablará posteriormente.

De cuevas, piedras y cerros

Si con la tierra vimos que los procesos de generar, reproducir y alimentar forman un conjunto que permite conceptualizar a la madre tierra como viva, en seguida se mostrarán otras actividades que son esenciales en la construcción de una noción de vida particular, las cuales se presentan en otros elementos del paisaje que, desde las ciencias ecológicas o ambientales, son pensados como «elementos abióticos», es decir, sin vida.

Varias personas coincidieron en afirmar que las cuevas están vivas, a veces refiriéndose a ellas como la «gran piedra»; sin embargo, también se dice que no todas lo están. Con esta precisión, podemos notar, en primer lugar, que un mismo referente puede o no ser considerado como vivo, aunque pertenezca a una misma clase de entidad, en este caso *k'e'en* «la cueva». En segundo lugar, tenemos entonces que hay algo que determina si una cueva se considera viva o no. La información disponible indica que uno de los hechos que marca esta percepción es la presencia de ciertos entes en las cuevas que las convierten en sus casas u hogares, o bien en guaridas de otros seres. Este es el caso de las cuevas que se dice son casa del rayo, *chawuk*, en las que, además, se guarda el *altsil* de una variedad de plantas que se cultivan en las diferentes comunidades. También existen otras cuevas que son albergue del *ik'*, el viento. La presencia de estos personajes y la actividad que llevan a cabo dentro de las cuevas, a saber, el

² Con excepción del *lom lo'il* 'discurso en vano', que es más bien un género de habla infantil en el que se usa la mentira como una forma de interacción cómica, de acuerdo con Curiel (2012).

cuidado del *altsil* de las plantas comestibles, contagia de vida al contenedor, pues se convierte, además, en un lugar de germen en el que se genera la vida de los cultivos importantes y, a la vez, permite que fuera de ella crezcan estos en las milpas de los campesinos. Tampoco es trivial que la cueva sea el hogar de los fenómenos atmosféricos que dan pie a la lluvia, el rayo y el viento, vitales para el desarrollo vegetal, como se verá en los siguientes capítulos.

La vida de la cueva es expresada también en términos de poseer una «suerte», lo cual se relaciona con los personajes llamados «vivos». No obstante, cabe señalar que el préstamo del español «suerte» fue usado por las personas en el sentido de tener un «don» o un «poder» particular, sustantivos que se analizarán con mayor profundidad en los capítulos en que se trata el tema de los humanos especiales. Por el momento, no sobra decir lo interesante que resulta que una misma capacidad se adjudique a personas y cuevas: la de poseer un don. Con respecto a la cueva, como se ha mencionado, en varias comunidades existe alguna que ostenta la fama de tener su «suerte». Doña Matilde expresó que, en Saltillo, la cueva que tiene su suerte y, por lo tanto, está muy viva, es la Ventana. Ahí, entonces, es necesario hacer una peregrinación,³ en la que se llevan veladoras, tambores, banderas y *krensepal* —un rezador especialista de La Trinitaria—, quien cumple un papel trascendental en la comunicación con los dueños del lugar.⁴ Al igual que las romerías encaminadas a visitar los diferentes santos que brindan su ayuda divina, la romería a la cueva tiene sus propios personajes con los que se acude el 3 de mayo, como expresó doña Matilde en el ejemplo (5).

Es relevante el uso de la palabra *jwawtik* en este contexto, ya que es un término que se emplea para hacer referencia a distintos seres, aunque todos ellos son considerados sagrados. Entre los principales se encuentra el Sol, como «nuestro gran padre», y en el contexto cristiano, Dios; sin embargo, aparece también para aludir a los santos, como el Padre Eterno, y para las

³ *K'u'anel*, una romería, semejante a aquellas que los tojolabales hacen a diferentes pueblos para visitar a los santos a los que es necesario pedir, principalmente, buenas lluvias, entre las que destacan la romería a San Mateo Ixtatán, en Guatemala, Santo Tomás en Oxchuc, el Padre Eterno en La Trinitaria, San Bartolo en Venustiano Carranza, y a la cabecera municipal en Las Margaritas, entre otras.

⁴ Véase el trabajo de Nolasco et al. (2015:159-184) sobre las complejas relaciones entre los rezadores de La Trinitaria, los tojolabales, los chujes, los santos y las romerías.

cruces que se encuentran en puntos especiales de cada comunidad (Gómez 2000:244; Lenkersdorf 2010:286),⁵ así como a aquella cruz que marca la entrada a un lugar de este tipo, como doña Matilde dijo respecto de aquella que se encuentra en la Ventana. En este fragmento es claro que se habla de «nuestros padres» como personajes sagrados que viven dentro de la cueva, que, como hemos visto hasta el momento, son los rayos y vientos; su casa es la cueva. A la vez, estos personajes son descritos como los «dueños» (*swinkil* ‘su dueño’) del lugar y, como gente, pueden enojarse y enviar algún castigo a las personas que transgredan su autoridad. En este caso, la misma cueva adquiere capacidades que se vinculan estrechamente con la noción tojol-ab’al de vida, que es el crecimiento y el movimiento.

- (5) *Ja krensepali’ wa xk’umani yuj ja jwawtik jumasa’i’. Ay-ita swinkil ja ma’ wa x-och ko’ ja b’a yoj k’e’eni’ b’a oj ya’ kan ja nichim ja b’a yoj yojoli’. Mi kwalkyera ma’ wa x-ochi.* El *crensepal* [principal] hace que hablen nuestros padres. El que entra en la cueva tiene su dueño, es por eso que logra dejar la vela en su interior. Porque ahí no entra cualquiera. (Texto 4: 23)

Las cuevas vivas, al ser moradas de seres especiales y lugares sagrados en general, no pueden ser exploradas por cualquier persona; se requiere tener un poder o llevar a cabo actividades específicas para lograr acceder sin correr peligro alguno, pues lo que se halla dentro de esas cuevas tiene dueño. Doña Zoraida lo explicó de la manera en que se ve en (6):

- (6) *Ja ta wajyak’a ja b’a najchawuki’ i awi’a jan jun ala mixton, juts’in wa lach’ay ele, yuj mi sk’ana oj awixtala’an yi’ ja jas sb’aji. Es ke ta awi’a jani, ja’ wa xcha awa’ kan ja wawaltsili’ lomxta wa lajom ele, wa xch’ak awip, wa xjom ja wawolomi’ lomxta wa x-och tupuk ja wawik’i’. Wokol wa xya’awe’ kulan.* Si te vas a la casa del *chawuk*, y te traes un querido *mixton*, desapareces de inmediato, porque no le gusta que juegues con lo que es de él. Es que si ya te lo trajiste, es que también ya dejas tu *altsil*, en vano te vas acabando, se acaban tus fuerzas, se pierde tu cabeza, en vano se te va tu aire. Sufren [tardan] para recuperarse. (Texto 5: 50)

El *mixton* es una estalactita o una estalagmita, y su nombre podría entenderse literalmente como ‘seno de piedra’, lo cual se asemeja a la forma de concebir otros referentes no humanos, como los árboles, en comparación

⁵ Además, *waw* se usa en la expresión *oj ka’ awi’ wawaw*, literalmente ‘te voy a dar tu padre’, para decir ‘te voy a dar un coscorrón’.

con el humano.⁶ De esta manera, resulta comprensible que la gente que llega a sustraer parte del cuerpo de la cueva —por considerarlo poderoso— termine sufriendo un castigo mandado por el dueño de esta. Es fundamental el hecho de que la persona que se lleva el *mixon* pierda su *altsil*, mientras que la forma de recuperar la salud es justamente devolver lo hurtado. Por eso es mejor prevenirse adecuadamente para entrar, por algún motivo, a una cueva con dueño: es preciso llevar un manojo de velas y esparcir agua bendita antes de ingresar, de lo contrario, se dice que la cueva «te traga». En (7) se observan las palabras de doña Zoraida al respecto:

- (7) *Ja' yuj mini t'un lekuk ja trabye-* Por eso, para nada es bueno que seamos
so'otik-a, yujni ala yalik ton-a, traviesos, porque las queridas piedreci-
sak'an ay spetsanil. tas, todas están vivas.

(Texto 5: 52)

Aquí encontramos, en primer lugar, la variación referencial con respecto a las cuevas, las cuales pueden indicarse mediante el sustantivo *ton* 'piedra', que en este caso particular está precedido por las marcas de reverencial, *ala*, y diminutivo, *yal*, respectivamente; en segundo lugar, se muestra una diferencia en la consideración de si todas las cuevas están vivas o no, ya que líneas arriba se expuso que doña Matilde informaba que algunas no lo estaban.⁷

Por otro lado, la capacidad de crecer y moverse se externa plenamente en los testimonios que hacen referencia a cómo una persona corre el riesgo de quedarse atrapada en una cueva debido a alguna transgresión. En el ejemplo (8) se observa lo que doña Zoraida contó acerca de un hombre llamado Pablo, originario de la comunidad La Ilusión, quien era muy buen cazador de venado y se internó en una cueva persiguiendo a uno de esos animales.

La cueva es capaz de cerrar su entrada, es decir, tiene movimiento, lo cual también se corrobora con el hecho de que genera en su interior estalactitas y estalagmitas, como decir que hace crecer su cuerpo. Se intuye

⁶ Es decir que partes o zonas de dichos referentes no humanos se nombran al igual que las partes del cuerpo humano, por ejemplo, las raíces de los árboles se nombran como las uñas, o la punta de un cerro como su nariz.

⁷ Vale la pena mencionar aquí que todas las cuevas son percibidas como entradas en el *k'ik' k'inál* 'mundo negro', cobijo de otro de los personajes sobresalientes para los tojolabales, el *niwan Pukuj* 'gran brujo', señor del inframundo y patrono de los brujos humanos, conocido también como el Sombbrero. Véanse al respecto los trabajos de Ruz (1983b), Gómez et al. (1999) y La Chica (2015).

que estos rasgos tienen que ver con la presencia del dueño de la cueva, quien a su vez se relaciona con diferentes organismos, entre los que destacan los animales, como sus protectores. Por ejemplo, se sabe de animales asociados con los rayos que protegen las cuevas porque son la casa del rayo, lugar donde se resguardan las almas de las plantas comestibles. Además, son bien conocidos los relatos que cuentan cómo el dueño del monte y de los animales, asociado frecuentemente con el Sombrerón, sanciona a los que cazan en exceso. Tomar animales de más, así como llevarse las rocas del interior de la cueva, son actividades similares debido a la infracción que ocasionan estas acciones, las cuales molestan a los dueños de dichos referentes.

- (8) *Yajni ti'xa ay ko' b'a yojoli' ch'ayb'i el ja ala yal cheji', pena-xab'i el k'en ja ala Pablo. Slutub'i sbaj ja k'e'eni. Ja'xa ja Pablo' pats'elxta el k'en ja skwerpo'i.* Cuando ya estaba hasta adentro, que se perdió el querido venadito, que apenas logró salir el querido Pablo. Que se tapó la cueva. Y el cuerpo del Pablo salió bien raspado [lastimado].
- (Texto 5: 59)

Otra forma de ver los aspectos a considerar en relación con la atribución de vida a ciertos referentes es a partir de las funciones que estos llegan a desempeñar en momentos determinados. Se dice, pues, que las «grandes piedras» —asociadas a las cuevas— tienen su «carga» o «función», dependiendo de cómo se quiera traducir el término *chol*.⁸ Vimos antes que uno de estos cargos es el de almacenar o resguardar el *altsil* de diversas plantas alimentarias, pero otra función importante que se da en estos espacios es la curación de determinados malestares humanos, como se ve en (9):

- (9) *Ja toni' sak'an lek. Ay wa x-ek' jk'antikon jsak'aniltikon, wa x-ek' sb'i' kon yok ja' ma' ay smalo'il yoki'.* La piedra está muy viva. Hay veces que nosotros pasamos a pedir nuestra salud [nuestra vida], pasa a tallar su pie el que tiene algún mal en su pie.
- (Texto 4: 28)

Además de que en el interior de la tierra residen personajes capaces de modificar la salud del ser humano, se concibe que la misma roca contiene poderes curativos. Dos cuestiones entran en el proceso reconstituyente:

⁸ Las opciones de significado que da Lenkersdorf (2010:207) para una de las entradas de esta palabra son «tarea, autoridad, deber, obligación, cargo, obra, carga, papel».

pedir, en forma de rezo, al dueño, y tocar el cuerpo de la cueva, para que se transmita su poder. Doña Zoraida lo explicó como se ve en (10):

- (10) *Ja toni' sak'ani'a. Ja ke'ni jk'ulu-nejxa probar, wajyon b'a niwan ton, ki'aj och jun b'ome' kala yal taj, i jkustala'an ja b'a yaj wa xkab'i'. Yujni wanonxta k'umal jan-a, wa xkal yab' ja kajwaltik Dyosi' ke a' skoltayon. Ch'akyon ja jaw-a, jtika kan b'a sti' k'e'en ja taji' pe ch'ajb'ajini ja b'a yaj wa xkab'i'.* La piedra, sí que está viva. Yo ya lo probé, fui a la gran piedra, llevé un manojito de mi querido ocotito, y me limpié por donde sentía el dolor. Es que sí que estaba hablando (todo el camino), le decía a nuestro señor Dios que me ayude. Terminé entonces, tiré el ocote en la entrada de la cueva, pero sí que me dejó de doler en donde sentía el dolor. (Texto 5: 13-15)

Ya sean los dueños de dichos lugares —humanos atmosféricos u otros seres—, o el Dios cristiano, lo importante es que es en el interior de la tierra donde se llega a pedir la curación de la enfermedad. La cueva, ya sea a través de sus habitantes o por sí misma, tiene la responsabilidad, o si se quiere el *chol* en términos tojolabales, de quitar el padecimiento. Aunado a esto, las piedras de menor tamaño, las que no forzosamente tienen que ver con la entrada en algún abrigo rocoso, presentan una de las características que con frecuencia se asocia con lo vivo, que es la posesión de *k'ujol*. Este ha sido entendido en general como el «corazón» de las cosas, aunque uno de los objetivos del próximo capítulo es mostrar la complejidad del término para reconocer otro tipo de atribuciones. Por ahora, es necesario dar cuenta de que no solo existe el *k'ujol* en referentes animados y vivos, como dijo doña Luciana en el ejemplo (11):

- (11) *Jastal mi ay sak'anil ja toni' wa x-uchpiji ja ta wa x-awixtalan ta. Ja ta waj apoj ta ay stsatsalil ta.* Cómo no va a tener vida la piedra, se cae cuando la juegas, pues. Si vas y la quiebras tiene su dureza, pues. (Texto 6: 1)

La dureza de la piedra es su *k'ujol*, que también puede entenderse como su meollo, y está señalado en su interior de un color más oscuro que el del resto de la roca. Como se verá en seguida, aunque la presencia o ausencia del *k'ujol* en las cosas no es determinante para que se considere que algo está vivo o no, sí es un elemento de importancia que asemeja a ciertos referentes con el humano, lo cual no carece de relevancia.

Como una extensión misma de la tierra y vinculados a las cuevas, los cerros adquieren, sin duda alguna, el estatus de «vivos». Los datos hablan de que la vida de los cerros está estrechamente asociada con la presencia de árboles en ellos, como un espacio que permite la existencia de otros vivientes. Así, si las cuevas especiales en que radican entes poderosos se califican como «muy vivas», sucede lo mismo con los cerros en los que se encuentran estas. Hay cerros más vivos que otros, por las mismas razones que las cuevas, pues existen aquellos en que residen los rayos y a los que hay que hacer peregrinación. Para ir a ciertas montañas se requieren permisos especiales. Las deidades de los cerros entre los tojolabales, por los datos que se han apuntado arriba, no parecen ser tan plurales o múltiples como lo son con sus vecinos tseltales y tsotsiles, entre los que se mencionan una variedad de estos, así como diversas advocaciones (Köhler 2007; Pitarch 1996), y se asemejan más a como son concebidas por sus otros vecinos, los chujes (Piedrasanta 2009). Sin embargo, esto no se ha explorado con tanta atención como con los grupos mencionados, principalmente con los primeros.

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

De plantas y animales

Al principio de este apartado se mencionó que, de acuerdo con las afirmaciones de Lenkersdorf (2004), el *altsil* determina la vida del objeto que lo posee, pues «todo tiene corazón». Las palabras de las personas entrevistadas están encaminadas en esta dirección cuando se trata de los animales, pues como dijo doña Juliana en el siguiente ejemplo (12):

- (12) *Spetsanil ja chante' jumasa'i, najka ay yaltsile' ja' yuj sak'ane' ta. I ja'chuk ja ke'ntiki' ay kaltsilitik.* Todos los animales, todos tienen su *altsil*, por eso están vivos, pues. Y así nosotros, tenemos nuestro *altsil*. (Texto 8: 16)

En capítulos posteriores se mostrará que algunos animales son el *altsil* de otros seres como vegetales y fenómenos atmosféricos, lo que se explicará en términos de imbricaciones. Cuando se refieren a las plantas, además de que se dice que su cuerpo es como el del humano, la acción de crecimiento resulta fundamental en la noción de vida que se tiene acerca de ellas. Probablemente, por tal motivo, doña Matilde no dudó al afirmar que «tiene vida el que crece», utilizando el verbo *k'i'i*. El crecimiento, como se ha visto incluso con la tierra y las cuevas, es algo intrínseco a la vida, y no solo por ser expresado por el mismo cuerpo del referente, sino también porque se puede presentar en asociación con él, de modo que se verifica una relación entre seres, los cuales se afectan mutuamente. Esto se puede ver en la breve pero muy concisa reflexión de doña Zoraida, en el ejemplo (13):

- (13) *Pes ja te' jumasa' ayni sak'anila, yajna cha me'y te' jumasa' ja b'a waluwar ta, mi xya'a ja'. Ch'aktak'a wixtala'an ja yal te'i' mixa xjak ja ik'i' sok ja ja'i'.* Pues los árboles sí que tienen vida, cuando no hay árboles en tu comunidad, pues, no llueve. Si ya terminaste de hacerle daño a los arbolitos, ya no viene el *ik'* ni la lluvia. (Texto 5: 1)

Aquí se expresa fehacientemente la existencia de un conocimiento ecológico tradicional acerca de una serie de relaciones entre seres, correspondencias que conforman un ciclo. La presencia de los árboles establece una condición indispensable para la caída de la lluvia, traída por el viento; en cambio, la desaparición de la cubierta vegetal incide directamente en la cantidad de agua que pueda caer del cielo. En (14) doña Zoraida explica lo que sucede si no hay árboles:

- (14) *Wa x-och ok'uk ja nana mi'a, porke kanta b'asan kujtik komo jastal jun winik me'y sk'u'.* Comienza a llorar la *nana mía*, porque ya quedó desnuda, igual que un hombre desnudo. (Texto 5: 2)

Los árboles son el ropaje de la tierra y, sin ellos, ella estaría «de balde», en vano, como lo está una persona sin su vestimenta. Así, los árboles permiten la llegada de las lluvias, y estas, a su vez, alimentarán a los árboles y dejarán que crezcan. Algunos tipos de árboles pueden retoñar y otros no, pues si ya se cortaron, ya se talaron, «ahí termina su vida».

Esto último se relaciona con una posible clasificación local de las plantas, que radica en saber si tienen *k'ujol* o no. Una situación relevante en cuanto a esta palabra es que, dependiendo de la variante local específica, puede aparecer como *k'ujol*, *k'ujul* o *k'ojol*. Se dice que las plantas que tienen *k'ujol* duran más y parece ser que corresponden con las plantas leñosas que presentan duramen, que sería el *k'ujol* de la planta. Doña Matilde, por ejemplo, dijo en (15) que:

- (15) *Ja sk'ujoli' wa xyamxi b'a te' jastal yaxte'. Ay sk'ujol ja b'a tolanxa leki' paj-ulul. Ti' wa x-ilxi ke ayxa sk'ujol b'a stolani.* Se usa *k'ujol* para los árboles como el *yaxte'*. El [árbol] que está grueso tiene su *k'ujol*, [como el] *paj-ulul*. Ahí se ve en el grosor del tronco que ya tiene su *k'ujol*.
(Texto 4: 35)

Es importante mencionar que existe una variedad considerable de opiniones respecto a si todas las plantas tienen *k'ujol* o no, lo cual cambia de un lugar a otro y de una persona a otra. Así, doña Luciana manifiesta que todos los árboles lo tienen, como se ve en (16):

- (16) *Spetsanil ja te' jumasa'i najka ay sbida, i ay sk'ujul. Ja yajni wa xut'ji jun te'i' wa x-el ya'lel, i ya'ax ay ja spo'owili' ja' jaw ja sak'anil ja te'i'. I ja niwak te' b'a ayxa sk'ujuli' chikan k'ik'xa ja yojoli'.* Todos los árboles tienen su vida, y tienen su *k'ujul*. En el momento de cortar un árbol, le sale agua, y sus hojas están verdes, **esa es la vida de un árbol**. Y los grandes árboles que ya tienen su *k'ujul*, se les ve que ya tornó oscuro su interior.
(Texto 8: 3-5)

Se resalta en este texto que lo que realmente se considera que dota de vida a las plantas es su agua y lo verde de sus hojas, no tanto el *k'ujol*, como también otras personas lo señalaron. Sin embargo, otros afirman que es por este último que el árbol está vivo, como doña Zoraida lo aclaró (17):

- (17) *Ila awil ja taj tak. Ja' sak'an yuj ja sk'ujoli' ja' yuj ya'ax ay tak.* Mira el ocote, pues. Tiene vida por su *k'ujol*, por eso está verde, pues.
(Texto 5: 28)

Además, se dice que esto les permite a los árboles aguantar más tiempo vivos y sin llegar a pudrirse rápido. No obstante, por otros testimonios sabemos que el hecho de que una planta se conceptualice como viva no depende absolutamente de si tiene *k'ujol* o no, pues simplemente carece de un rasgo que otros árboles tienen. Como la misma doña Zoraida asentó en (18):

- (18) *Ja'xa ala yalik te' ja me'y sk'ujuli' ja' jastal ala yal yojyom. Jastal min yal jakaranda, me'y sk'ujul. A'unke niwan te'xa, pe mi x-ajyi sk'ujul.* Y los queridos arbolitos que no tienen su *k'ujul* son como el querido *yojyomito*. Así como la jacarandita, no tiene su *k'ujul*. Aunque ya sean árboles grandes no le viene su *k'ujul*.

(Texto 5: 32-33)

Más bien, el *k'ujol* está relacionado con el crecimiento de la planta y su envejecimiento, ya que se compara la observación del *k'ujol* al momento de cortar los árboles con el que una persona ya tenga una edad avanzada e incluso su cabello se encanezca.

No es raro, entonces, encontrar equiparaciones de la estructura de las plantas, en particular de los árboles, con la de los humanos, tal vez de manera mucho más frecuente que entre estos últimos y los animales. En (19) se observa la claridad con que lo expresó particularmente María Olga:

- (19) *Ja'chuke jastal ke'ntik, cha ja'chuk ja ye'nle'i'. Ay sk'ujule' ay yaltsile' ay sk'ab'e'. Jastal te' ay sk'ujul, sk'ab', yech, yolom. Spetsanil ja jastal ki'ohtik ja ke'ntik ja b'a jkwerpotiki' ay yi'oj ja ye'nle'i'. Ja' yuj ja ke'ntikoni' sak'an [ay wa xkilatikon] ja te'i' [sok] yib'anal ja jastik wa xkilatik ay ja b'a jsutanaltiki'.* Son así como nosotros, también así son ellos. Tienen su *k'ujul*, tienen su *altsil* y tienen sus manos. Así que el árbol tiene su *k'ujul*, su rama, su raíz y su cabeza. Ellos tienen todo lo que nosotros tenemos en nuestros cuerpos. Por eso [para] nosotros, vemos que los árboles tienen vida [y] todas las cosas que vemos que hay en nuestro alrededor [tienen vida].

(Texto 7: 2-4)

En ese sentido, en el cuadro 2 se muestran las especies de plantas que se dice tienen *k'ujol*, y en el cuadro 3 las que no lo tienen. A veces, esta parte de la planta tiene algún uso específico, como el del ocote (*Pinus* sp.), que sirve para curar la tos en combinación con manzanilla y buganvilia; en otros casos, se dice que a partir del *k'ujol* crecen otras plantas como algunas bromelias y el musgo, lo cual se relaciona con el hecho de que los árboles tienen agua en su interior.

Cuadro 2. Plantas que tienen *k'ujol*

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

Cuadro 3. Plantas que no tienen *k'ujol*

Nombre tojol-ab'al	Nombre científico	Nombre común
<i>Yojoyom</i>	<i>Vernonia deppeana</i>	Siquinai
<i>Jikaranda</i>	<i>Jacaranda acutifolia</i>	Jacaranda
<i>Sedro</i>	<i>Cedrela odorata</i>	Cedro
<i>Bambuj</i>	<i>Bambusa vulgaris</i>	Bambú

Cuando las plantas en cuestión no son árboles, los tojolabales no suelen utilizar el término *k'ujol*, sino que emplean *altsil*. Aunque ellos pueden afirmar que estas dos palabras son lo mismo,⁹ en los siguientes capítulos se tratará de argumentar que no lo son, mostrando varias de las implicaciones que tienen ambos conceptos. Por lo demás, conviene apuntar que la noción tojol-ab'al de *vida* no es restrictiva a un solo ámbito explicativo, sino que más bien se trata de un conjunto de aspectos articulados que muestran, además, diferencias de grado. Si consideramos el ejemplo de los árboles o plantas que no tienen *k'ujol*, sería un error tenerlos por entes no vivos. Desde el punto de vista local, no se duda de que dichos organismos estén vivos, porque, aunque no tengan *k'ujol*, se sabe perfectamente que crecen, se alimentan y reproducen.

⁹ Escalona (2009:177) reporta que le comunicaron que el *altsil* se ubica en el vientre o *k'ujol*, y que «por eso la gente puede usar estas palabras como equivalentes en las conversaciones».

Como se adelantó, en ocasiones existen seres que se consideran «muy vivos», por cumplir con muchos de los aspectos antes mencionados, como podría ser la tierra o el maíz, lo que nos habla de que existe una graduación en estos términos. Pero también los humanos pueden experimentar de maneras críticas el ser «vivo», «no en el sentido de ‘estar vivos’ que sería el significado coloquial, sino refiriéndose a aquellos que tienen una fuerza o capacidad especial» (Escalona 2009:205). En el siguiente capítulo se enseñará cómo se puede ligar la idea de que ciertos entes del mundo están más vivos que otros, con el concepto de «persona», extendiendo la noción misma de «humano».

Capítulo 3. La humanidad imbricada

Los seres humanos: configuración anímica, corporalidad y entrelaces

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

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

Cabe recordar que, como se señaló en el capítulo 1, entre algunos estudiosos del tema de las entidades anímicas, referenciadas también como «subjetividades incorpóreas indígenas» (Martínez 2007b:154), se ha definido a aquella entidad como «una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica» (López 1989:127). El carácter complejo y versátil de las entidades anímicas según las concepciones indígenas ha generado no pocas veces serias confusiones en la manera de interpretar y explicar sus propiedades y funciones. Al describirlas como entidades *incorpóreas*, aunque es cierto que se alojan temporalmente en un contenedor, un cuerpo, se deja de lado esa 'capacidad de independencia' que las distingue cuando, en muchas ocasiones, abandonan dicho contenedor. Por el contrario, si las nombramos *extracorpóreas* en virtud de este último rasgo y, considerando su inmaterialidad, nos arriesgamos a sesgar nuestro entendimiento sobre ellas, en detrimento de las importantes funciones que lleva a cabo al calificar de maneras diversas a su contenedor. Me parece que en realidad ambas situaciones tienen la misma relevancia para explicar los complejos anímicos. Esto sucede porque se describe a la entidad anímica con respecto a su contenedor, dándole a este una mayor prominencia que a la entidad anímica misma. Si intentamos hacerlo a la inversa es posible buscar una de sus características más destacadas, la cual podría ser «animar a su contenedor».¹ En este orden de ideas, entiendo 'animar' en un sentido amplio como el de proveer al contenedor de movimiento, sentimientos, juicio, crecimiento, fuerza y con seguridad muchas otras propiedades y capacidades que no se mencionan ahora.

¹ Véase Martínez (2007b:154).

No obstante, es común que entre algunos pueblos mayas se considere el ‘corazón’ de una persona como el ‘centro del ser humano’, el principal contenedor de una de las entidades anímicas más importantes, el cual se ubica generalmente en el plexo solar o boca del estómago, sin entenderlo como el órgano que palpita (Médicos Descalzos 2007:23). Cabe agregar que este ‘centro’ no es único para el humano, sino que otros seres, objetos o entidades en general también lo tienen.²

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

Altsil

La información más relevante que disponemos hasta el momento respecto a las concepciones sobre las entidades anímicas entre los tojolabales proviene de los importantes trabajos de Ruz (1983b), Gómez et al. (1999) y Lenkersdorf (2008; 2010). Una de estas entidades es de vital importancia; es la llamada *altsil*. En el cuadro 4 se sintetizan los conceptos con los que se ha traducido la voz *altsil* entre diferentes autores. Sin embargo, en este trabajo se considera que para tratar de definir conceptos tan complejos como lo son estos, no es conveniente intentar realizar una traducción al español que sea equiparable a la noción tojol-ab’al, para no caer en generalizaciones confusas y aceleradas. Se optará, en cambio, por ofrecer las reflexiones y los testimonios obtenidos en campo, con el fin de conjuntar una diversidad de datos que permitan vislumbrar lo que se conceptualiza localmente como cierta entidad anímica, tal y como se ha intentado en el capítulo anterior.

² Los k’iche’, por ejemplo, mencionan más de 50 entidades que lo tienen (Médicos Descalzos 2007:25-27).

Cuadro 4. Traducciones del término *altsil*.

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

Antes de caracterizar al *altsil* en referencia únicamente con la humanidad, conviene tener una idea de cómo se concibe este en el mundo vegetal y cómo se entrelaza con la humanidad. Ya en el capítulo anterior se abordó este tema de manera general. Al indagar sobre la presencia del *altsil* en las plantas encontramos que se alberga en partes específicas de ellas. Tomando como ejemplo el maíz (*Zea mays*), *ixim*, su *altsil* se ubica dentro de cada grano de la mazorca, en lo que corresponde al embrión o germen (Benítez 2006) de una potencial nueva planta: «es como una hojita de donde brota otro maíz» (Jesús Gómez, comunicación personal) (figura 4). Se dice que sin él es imposible que crezca una nueva planta de maíz: «si le quitas su *altsil* al grano no brota nada» (Jesús Gómez, comunicación personal).

En el caso del *altsil* del ocote (*Pinus* sp.), *taj*, se dijo que «se encuentra en la tierra y es como un gusanito», lo cual corresponde al embrión en germinación, que debido a la morfología de las semillas de las coníferas este es más alargado que en otras plantas (figura 5).

Así, es posible afirmar que el *altsil* de las plantas se ubica en el embrión de cada semilla. Es interesante que los procesos de crecimiento de las plantas dependen de su *altsil*, el cual puede enfermar, morir e incluso quejarse, pero su sede es siempre el embrión de la planta. Por su parte, la semilla de una planta es nombrada *b'ak'* en tojol-ab'al, término que también hace referencia al hueso. Como en español, las semillas de ciertos frutos son nombradas «huesos»; así, en tojol-ab'al la semilla del aguacate es llamada *b'ak' on*, lo que muestra una analogía entre el cuerpo humano y el del fruto. Estas analogías vegetales-humanos, como se vio en el capí-



Figura 4. *Yaltsil ja iximi'*, el *altil* del maíz. Corte longitudinal de un grano de maíz. Obsérvese el embrión (*altil*) en medio. Foto: Mauricio Rizo.

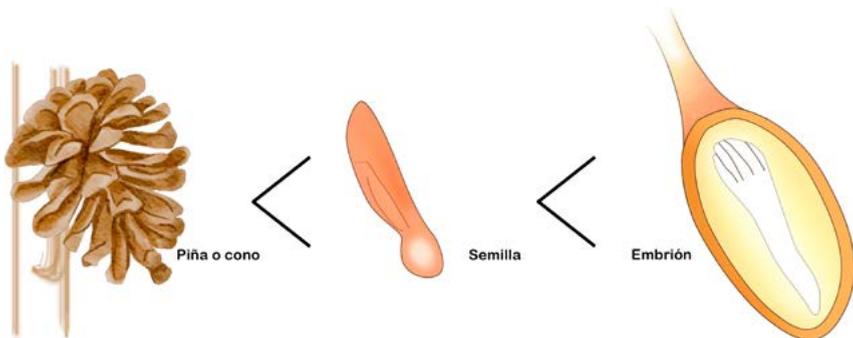


Figura 5. Esquema donde se muestra el embrión del pino ubicado en la semilla. Tomado de Cuerda (2012), redibujado por Ana Pulido Zabudovsky.

tulo anterior, son muy usadas en esta lengua. La raíz *b'ak'* se encuentra igualmente en palabras como *b'ak'et*, que se refiere a la carne que se come, o *b'ak'tel*, que significa 'carne (del cuerpo humano o de animales vivos)', como lo señala Lenkersdorf (2010:161). Estas analogías no son nada triviales, ya que, como se mostrará a continuación, existen vínculos directos entre la especie humana y, en este caso, la semilla del maíz, lo cual da mucha luz para entender las concepciones de lo vivo y lo humano entre los tojolabales.

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

Dios vino en sueño, lo soñé. Este, tengo todavía 15 años que entro a soñar, vine a entregar una manoja de flor, de la flor de la tierra, flor de la tierra que es natural, que voy a usar y viene a entregar un señor que voy a ayudar su cuerpo las mujeres que está enfermo, como todavía no lo sé qué forma, pero que va a dejar una mazorca de maíz, una mazorca de maíz blanco. Cuando están enfermas las mujeres lo debes prender un cuatro velas y las mujeres que están enfermas, cuando enciendo ese vela se vuelve pura criatura ese maíz, se vuelve pura criatura el puro grano de esa mazorca de maíz blanco. Antonces yo 15 años todavía cuando entro a soñar. Y viene otra mujer, viene a entregar, casi igual, antonces yo soy María de Guadalupe y te voy a dar otra chamba, dice, entregó a mí una mazorca de maíz amarilla, antonces este mazorca de amarilla nacen puros hombrécitos, así dejó claro que cada criatura lo voy a pedir a Dios que nazcan bien, que crecen bien, porque es su parte de Dios. Antonces así se me encargó ayudar a estas mujeres, si va a nacer cada criatura, cada criatura y solo un granito de maíz. Cada criatura solo un granito de maíz, esa mazorca de maíz cuántas criaturas tiene, y vas a atender ese encargo, cuánto viven y pide la oración conmigo. Por eso es otro mi trabajo que yo soy partero. Cada granito de maíz está vivo. Se siembra ese maíz, está bien cultivado en la tierra. Antonces si pasa más tiempo ese mazorca de maíz, antonces si pasa el tiempo, porque es que está vivo cada granito de maíz, si pasa más tiempo, ya viene el gorgojo, ya acaba con el maíz, y ahí sale una palomita, antonces aunque se siembre, ese granito de maíz ya no se da, antonces ya no hay su cuerpo, ya no hay vida, así también nosotros. Dios se volvió con Dios nuestra vida y tiene el cuerpo. Antonces esa es la misma maíz como nosotros (José Gómez, Saltillo, Las Margaritas, 2009).

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

En ocasiones, al maíz se le refiere como *jnantik ixim* ‘nuestra madre maíz’. Así lo contó don Marcelino, quien habla de la señal que dio el maíz como una manifestación de la planta a través de un ser humano, de una niña en particular, quien reclama y se lamenta cuando la gente deja las mazorcas sin recoger. Se afirma, a la vez, que nuestra madre maíz está viva. En el ejemplo (20) se encuentran varios puntos interesantes a destacar. Por un lado, está la reflexión acerca de las actitudes indiferentes que existen localmente hacia el maíz, como una forma de desprecio que proviene de la ignorancia acerca de su origen, utilidad e importancia cultural. Por otro lado, se muestra claramente la «humanidad» del maíz en su aspecto infantil, que al mismo tiempo reclama los maltratos sufridos:

- (20) *Tonse ja ala ixim b'a yoj troje, b'a yoj na'its, ja b'a wa x-ajyi montoni', anto, tonse ti'b'i sje'a jun senya'a. Elb'i jan jun yal ak'ix, ja'chuk, ti'b'i waj sje' jun seña b'a yoj ixim, ti'b'i wa xjak yala, «jata mik'a la'kits'waniyex, mik'a latulwaniyex ja b'a yoj lokoki', ja b'a yoj lu'umi', we'n wa x-ats'unuwex i' we'n wa x-ak'anawex oj ajyuk, ja'xa wa la'ajyitikon ja b'a yoj lu'umi', b'a b'a'anotikon ek'e, mixa lakits'waniyex. Antonse oj jak jun tyempo oj ch'akuk ja yip ja jnantik lu'umi'». Tonse el ja rason ja jawa, el ja rason ja jawa ke ja'ch' yala.*

Entonces el querido maíz dentro del troje, dentro de la casa, el que está amontonado, entonces, entonces que ahí mostró una señal. Que salió una niñita, así, que mostró una señal dentro del maíz, que ahí lo viene a decir, «si es que no hacen caso, si es que no levantan dentro del lodo, dentro de la tierra [en el sueño], ustedes lo siembran y ustedes quieren que haya [crezca], y cuando estamos dentro de la tierra, donde estamos tirados, ya no hacen caso. Entonces, va a venir un tiempo en que se acabe la fuerza de nuestra madre tierra». Entonces salió la razón [chisme] en ese, salió la razón en ese, que así lo dijo.

(Texto I: 211-217)

La señal genera incluso una norma social o una pauta conductual a seguir, como se ve en (21):

- (21) *Mok ja wa'wex b'a'an, porke* No lo dejen tirado, porque está vivo, así
sak'an, ja'ch' kan ja rason jawi', quedó el acuerdo ese, así quedó.
ja'ch' kani. (Texto 1: 218)

Es destacable el hecho de que la noción de 'nuestra madre', *jnantik*, es la que alimenta, la que hace vivir. Además, es interesante que se aduzca la existencia de un acuerdo para cuidar el maíz.

Por otro lado, pero relacionado con lo anterior, resulta provechoso reflexionar acerca de la asociación entre la noción de *altsil* como entidad anímica y los cuerpos que la alojan. Como le explicó un partero a Antonio Gómez (1996:60): «es como el pez y el agua: el agua es el grano, el cuerpo; mientras que el pez, el *altsil*, la vida; si no hay agua el pez no puede vivir; si no hay pez el agua no tiene su *altsil*, su espíritu, no está vivo: entonces no está completo, está sin estar, estaría de balde». El razonamiento del partero es sumamente relevante porque da cuenta de la perspectiva tojol-ab'al en cuanto al *altsil*, su interacción con el entorno y la forma en la que se inscribe en el cosmos. Sus palabras reflejan la extensión de las cosas a diferentes niveles y la conexión que existe entre los entes que pueblan el mundo. En este caso, el pez (el *altsil*) dota de vida a su contenedor, el agua (el cuerpo, el grano de maíz), lo cual es una analogía profunda que cobrará mayor importancia cuando se hable de *jnantik ja'*, 'nuestra madre agua', debido a que se verá cómo el pez y el maíz están conectados.

A partir de estas reflexiones es posible tener una idea más completa de esta entidad anímica y sus relaciones. Pero es justamente cuando el *altsil* abandona irremediablemente el cuerpo que la persona muere; sin embargo, esta ánima no se destruye ni se acaba, es entonces comúnmente llamada *altsilal*, el 'espíritu del muerto', con quien se tiene contacto principalmente en la fiesta *K'in Santo*, Día de Muertos, cuando se dice que las almas de los difuntos regresan a sus casas. Cabe señalar que en la voz *altsilal* el sufijo *-al* indica que es un sustantivo inalienable, es decir, forma parte de un grupo de sustantivos que regularmente aparecen poseídos, pero cuando no es así, adquieren necesariamente el sufijo *-al*, como ocurre con las partes anatómicas del cuerpo humano, los términos de parentesco y ciertos utensilios; este grupo de sustantivos difieren de los sustantivos alienables, que

normalmente se encuentran no poseídos (Gómez 2017:76-78). Es preciso destacar que, a diferencia de partes del cuerpo humano como la cabeza, las manos o el cuello, el *altsil* sí sobrevive a la muerte del cuerpo. La mayoría de las enfermedades del ser humano tienen que ver con una afectación del *altsil* de la persona, por lo que las curaciones están encaminadas a restablecer esta entidad anímica al cuerpo, así como protegerla para que no se separe de él ni sea atacada por un brujo o atrapada por otro ente.

En contraposición a lo que sucede con el *altsil* humano, el de las plantas sí puede perecer, lo que nos habla de diferencias entre la entidad anímica humana y la vegetal, como se advierte en un fragmento de la plática con don Marcelino, en (22).

Es interesante el uso de la palabra *xux*, pues se considera que es la parte del fruto que se une a la rama. En el caso del maíz, también corresponde a la parte del grano que está sujeta a la mazorca, que recibe el término botánico de piloriza (Benítez 2006). En el español de toda la región tojol-ab'al es común que la gente diga «shush» en lugar de «pezón», castellanizando el término *xux* del tojol-ab'al, aunque en esencia *xux* significa «parte dura», pues se usa para referir a los callos. En otro caso se mencionó esta parte como *xuxepil*, que se relaciona con lo anotado por Lenkersdorf (2010:655) respecto a *xujxep*, término para el cual da cuatro significados: 'matriz' o 'útero', 'mamá' o 'abuela', 'hembra' y 'origen'. Se sabe que por *xepil* se entiende 'la madre', y Lenkersdorf (2010:646) agrega que *xujxep* o *xuxep* tiene que ver con el «momento cuando una mujer se convierte en mamá, o la mamá en abuela», de manera que lo trascendental es el vínculo generativo con una matriz. En este sentido, de acuerdo con Alejandro Curiel (comunicación personal, 2016), es plausible que *xep* haya sido antiguamente una palabra que significaba 'madre', debido a la evidencia que se tiene por su presencia en el término *me'xep*, abuela y partera, y en «xepita», que se usa de manera afectiva para referirse a las bebés, ya que su par masculino es «wawita»; probablemente, en otro momento las palabras para padre y madre eran *waw* y *xep*. De esta manera, *me'xep* puede tomarse como un compuesto lexicalizado.

- (22) *Ja yaltsil ja chenek'i, ja' yaltsil ja iximi', spetsanil, ja yaltsil ja pixi', ay jun yala yal xux. Ja ye'nle'i chenek'e, mi kristyano'uk, chenek'e, ja jnantik iximi. Ixim b'a oj smak'layotik, pe ay yaltsil. Antonse, pe ja yaltsil ja chenek'i ay jun yala yal xux, ja' yaltsil ja ye'na jawi'. Otro ja ala iximi', te'y ja yaltsil b'a yala xux. Ja pixi, spetsanil te'y b'a yala xux. Antonse, pero ja ye'nle'i, ch'ak-ye'k'a, chami, ti' ch'aka yala alt-sile'i. Pero ja ke'ntiki', mi xch'aki', kank'a mukan b'a yoj lu'um ja kwerpo, ja b'ak'eti', b'aki'. Pe ja ye'ni wa x-el kan jwera, wa x-el kani.*
- El *altsil* del frijol, el *altsil* del maíz, todo, el *altsil* del tomate, tiene un su querido **pezoncito [partecita dura]**.³ Ellos son frijoles, **no son personas**, son frijoles, son nuestra madre maíz. El maíz es para que nos alimente, pero tiene su *altsil*. Entonces, pero el *altsil* del frijol tiene un su querido pezoncito, ese es su *altsil*. Luego [otro] es el querido maíz, está su *altsil* en su querido pezón. El tomate, todo lo tienen en su querido pezón. Entonces, **pero ellos, si acaban, mueren, ahí acaban sus queridos altsil**. Pero nosotros no acabamos, si queda el cuerpo bajo la tierra, la carne, el hueso. Pero él (el *altsil*) sale quedando afuera, sale quedando.

(Texto I: 255-262)

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

Algunas personas hablan justamente de que los ratones o los gorgojos se alimentan en particular del *altsil* del maíz, lo que puede hacer que se acabe la planta y, por lo tanto, una gran preocupación de los campesinos es cuidar que los animales no terminen con la milpa. De manera análoga al proceso de enfermedad, se podría decir que el *pukuj* 'brujo', es como el ratón o el gorgojo en el sentido de que se «comen» el *altsil* de las personas cuando quieren provocarles una enfermedad o la muerte. Además, también es factible que el *altsil* de las plantas sea hurtado por otras personas. Por tal motivo, existen en las comunidades tojolabales personas específicas que se encargan de proteger el *altsil* de las plantas comestibles,

³ *Xux* puede ser utilizado también para describir los callos, *xux a'tel*, por lo que podría ser que por extensión se use para el pezón.

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

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

Otro dato importante sobre el *altsil* es su tendencia a permanecer ante los cambios que sufre su contenedor. Ya se habló de su terminación en el caso vegetal tras la muerte de la planta y, en contraste, su calidad perenne en las personas. Sin embargo, en las plantas se da la permanencia del *altsil* aunque el cuerpo del grano de maíz se pudra, como lo mencionó doña Juliana en el siguiente ejemplo (23):

- (23) *Ja wa xts'unxi ja iximi' ja'ita wa xk'i' ja yaltsili'; ja sbak'teli' wa xk'a'i. Ja'xa ja yaltsili' ye'n wa xolini jani, ja' yuj wa xki' ja ixim tak. Ija' yuj wa lawa'tik ja ke'ntiki' ja'chuk, ja' yuj sak'anotik. Ja'ch mismo jun yal chenek' ka'x t'ajawil, te'y nok'an ja yal yaltsil tak. [Ja] b'a snalan ja jaw, ja'xa oj k'i'uk. Spetsanil ja chante' juma-sa'i, najka ay yaltsile' ja' yuj sak'ane' ta. Ija'chuk ja ke'ntiki' ay kaltsiltik, parte ja jlukumtiki'. Ja kaltsiltiki' ja'ni ja jk'ujultik-a.*
- Cuando se siembra el maíz, **crece únicamente su *altsil*; su carne se pudre**. Y su *altsil* es el que retoña, por eso crece el maíz, pues. Y por eso nosotros nos alimentamos, por esa misma razón nosotros estamos vivos. Lo mismo sucede con un frijolito, ve a partirlo, ahí está pegado su *altsil*, pues. **En su interior, es eso lo que crecerá**. Todos los animales, todos tienen su *altsil*, por eso están vivos, pues. Y así, nosotros tenemos nuestro *altsil*, aparte es nuestro estómago. Nuestro *altsil* es nuestro *k'ujul*.

(Texto 8: I2-17)

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

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

Si hacemos una breve recapitulación de lo expuesto, es posible decir que la entidad anímica conocida como *altsil* entre los tojolabales es un elemento imprescindible del ser humano y de otros seres; está contenida

en el centro del ser humano, en el interior de la zona del pecho y boca del estómago; de su estado depende la salud de las personas; en las plantas está ubicado en el embrión de la semilla; puede antropomorfizarse, en el caso de las plantas, o zoomorfizarse en el caso del rayo, como se verá más adelante; es lo que le proporciona la vida a las plantas; los humanos-rayo lo poseen y son las únicas personas capaces de percibirlo, en el amplio sentido del verbo *ab'i*.

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

K'ujol

En la literatura es evidente la relación, y a veces confusión, del término *altsil* con el de *k'ujol*, *k'ujul* o *k'ojol*, todos traducidos en ocasiones como ‘corazón’ o ‘alma’. Ya hemos revisado brevemente algunos de los significados de la palabra *altsil* y su correspondencia como entidad anímica a través de diferentes testimonios tojolabales, pero también es cierto que en el interior de las comunidades se ha señalado que «lo que para nosotros es el *altsil*, para ellos [otra comunidad] es el *k'ujol*». De ahí proviene parte de la problemática. Para ejemplificar esta situación, en el cuadro 5 se enuncian los significados de la voz *k'ujol* a partir de diferentes autores.

Cuadro 5. Traducciones del término *k'ujol*

Traducción/es	Fuente
Corazón	Ruz (1983c:165)
Corazón, interior del cuerpo	INEA (1992:39)
Sentimiento, bondad, corazón	Gómez et al. (1999:477)
Corazón	Lenkersdorf (2010:355)
Alma, corazón	Sánchez et al. (2011:93)

A pesar del aparente traslape en sus acepciones, podemos decir que realmente existen diferencias entre *k'ujol* y *altsil*. Una de las distinciones más importantes apunta a que el primero, en muchas ocasiones, es tangible y el segundo es intangible. Sin embargo, es preciso hacer notar que no se trata de elementos con características fijas, inmutables e inmóviles, sino al contrario, sus rasgos son variables y múltiples. El *k'ujol* en el ser humano, se dice, está circunscrito al pecho, señalándose la parte externa, a diferencia del *altsil*, que se ubica en el interior. Mediante el *k'ujol* se expresan una rica gama de sentimientos, procesos mentales y estados emocionales que califican a una persona, los cuales no se referencian con la voz *altsil*, aunque cabe aclarar que sí existen expresiones relacionadas donde este último término se utiliza. Además, *k'ujol* no acepta el sufijo *-al* que sí aparece en otras partes internas del cuerpo como el hígado, los pulmones, el ombligo, los sesos, las costillas o los huesos en general. Recuérdese que dicho sufijo aparece en los sustantivos inalienables cuando no están poseídos, como es el caso de *altsil* mencionado líneas arriba.

Veamos qué sucede con el *k'ujol* en el caso del mundo vegetal, procediendo de la misma manera que con *altsil*, con el fin de lograr una mejor comprensión del concepto. En el capítulo anterior se mencionaron varios aspectos que se retomarán en seguida. En ciertas plantas la ubicación del *k'ujol* es mucho más clara. Por ejemplo, en las plantas leñosas, el *k'ujol* corresponde a lo que en términos botánicos se conoce como el conjunto formado por la médula y el duramen del tronco del árbol (figura 6). Se dice que es la parte más fuerte y resistente del árbol, «su corazón», sin embargo, los tojolabales saben que no es a partir de él de donde «brota la vida» de la planta. En cambio, el *altsil* de las plantas es justamente lo que le da vida

y de donde nace un nuevo organismo, el cual, como se dijo antes, regularmente se ubica en el interior de la semilla.



Figura 6. El *k'ujol* del ocote, *taj* (*Pinus* sp.), es la zona oscura en el interior del tronco. Foto: Fernando Guerrero Martínez.

El caso del maíz, *ixim*, es muy interesante, ya que su *k'ujol* no se ubica ni a nivel del tallo de toda la planta, ni de cada grano de maíz —como el caso de su *altsil*—, sino que se da a nivel de la mazorca (figura 7). Existe una similitud entre el *k'ujol* del ocote y el del maíz, ya que en este último también corresponde con la parte más dura de la panoja.

Cada mazorca de maíz tiene su *k'ujol* en medio, a lo largo de toda la infrutescencia. De esta manera, el *k'ujol* es lo que se conoce comúnmente como el olote, que en términos botánicos recibe el nombre de carozo (Benítez 2006) (figura 8). También es interesante que se diga que el olote puede transformarse en cueza (la raíz del chayote) si se entierra en los lugares donde crece esa planta.



Figura 7. Mazorca (*b'ak'ane*) de maíz (*ixim [Zea mays]*). Foto: Mauricio Rizo.



Figura 8. Corte transversal de una mazorca (*b'ak'ane*) de maíz (*ixim [Zea mays]*). La parte del olate o carozo es el *k'ujol* del maíz. Foto: Mauricio Rizo.

Por lo demás, existen pruebas para diferenciar al *altsil* del *k'ujol*. En el caso de las plantas es mucho más notoria la distinción de la ubicación del *k'ujol*, comparándola con la del *altsil*, como se ha visto en el caso del maíz

y del pino. Por su parte, en las aves el *k'ujol* es identificado con el pecho o la pechuga del animal. Las piedras, en cambio, se dice que tienen *k'ujol* y no *altsil*, pero en estas es posible entender la referencia de su *k'ujol* como el 'meollo' de la roca, la parte más dura y que le da resistencia.

Como se dijo líneas arriba, algo que destaca en el *k'ujol* es su presencia como referencia de estados de ánimo, procesos mentales y sentimientos. A continuación se enuncian algunos de los términos antes mencionados, recalcando que el inventario al respecto es mucho más amplio (cuadro 6).

Cuadro 6. Expresiones emocionales, sensoriales y cognitivas elaboradas con el término *k'ujol*

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

Se observa que los estados de ánimo y los sentimientos se referencian a partir de la condición de lo que podemos llamar pecho-corazón, *k'ujol*, pues es en esta parte del cuerpo donde, desde la percepción local, se «sienten las cosas», por lo que se conceptualiza de manera muy cercana, a

veces idéntica, con el *altsil*. En ocasiones es posible encontrar expresiones relacionadas con las del cuadro 6, pero se utiliza la voz *altsil* para denotar un sentimiento, situación anímica o proceso mental, por ejemplo en *ay jun waltsil*, que significa ‘sientes compasión’ / ‘eres compasivo’, que literalmente se puede traducir como ‘tienes un *altsil*’; para decir «yo pienso», se utiliza la frase *wa xyala ja kaltsili*, que literalmente significa ‘dice mi *altsil*’; y en el caso de *jel ch'u'uy ja yaltsili* ‘su *altsil* es muy correoso’, su significado es que «es una persona llena de envidia».

Si bien es cierto, a partir de los datos mostrados, que tanto *altsil* como *k'ujol* son utilizados para describir el sentir y el pensar humanos, en realidad *k'ujol* es mucho más frecuente en este tipo de expresiones que *altsil*. Pero si comparamos las funciones de ambas entidades, encontramos que *k'ujol* nunca es usado cuando los tojolabales se refieren al alma de los muertos o a las entidades vegetales que protegen los humanos-rayo en las cuevas, lo que nos habla de una distinción importante. Se puede pensar que, debido a que ambas comparten una relativa ubicación corporal en un *kristyano*, el uso cotidiano se halla entremezclado sin hacer diferencias cuando se refieren a una situación exclusivamente del ser humano. Por tal motivo es que, en varias ocasiones, al preguntar a algunas personas si hay un contraste entre *k'ujol* y *altsil*, muchas veces la respuesta fue: «es lo mismo». Otras personas afirmaron que *altsil* se usa para los animales. Doña Juliana mencionó claramente que en su comunidad —Puerto Rico, municipio de Altamirano— es más frecuente escuchar *altsil* para las personas, en comparación con *k'ujul*. Ella explicó este último término en relación con las plantas, en particular con los árboles, y su analogía con las personas, como se ve en (24).

El *k'ujul* es, desde esta perspectiva, «lo que hace madurar» a alguien, ya sea persona o planta; en otras palabras, es la señal del paso de la vida en un existente. Aunque los testimonios hablan de que el *altsil* es el *k'ujol* y viceversa, en las mismas conversaciones se dan ejemplos en los cuales solo se utiliza uno de ellos, mientras que el otro no tendría sentido si se utilizara para ciertos casos. En (25) se observan las palabras de doña Matilde al respecto.

- (24) *Ja yajni wa x-och ach'ojt'ani' sakto wa xtsepxi el ja spatiki'. Ja'xa ata'ata ko' yi' ja skujuli' chikan mas k'ik'xa ja yojoli' i mas ch'u'uyxa sk'utsjel. Ti' oj awil wewo ke yujni ayxa lek sk'ujul ja te' jaw-a. Ja te'i' ja'ch komo jastal jun kristyano. It awil tak, ja ke'ntikon aji, ja'chto jastalotikon kalib' takal takal jul kala k'ujultikon, i ja'chuk ja te' jumas'a'i' takal takal wa x-och yijb'uke'. It ja ke'ntikon ta, yajni jul ja jk'ujultikoni' och sakb'uk ja kala kolomtikoni'. Byejo'otikonxa.* Cuando comienzas a cortarlo, aún es blanco la corteza cuando se raspa. Y cuando alcanzas donde está su *k'ujul*, se ve que su interior ya es más oscuro y es más duro cortarlo. Ahí verás de inmediato que ese árbol ya tiene bien formado su *k'ujul*. **El árbol es como una persona.** Mira, pues, antes nosotros así éramos como mi nuera, **poco a poco nos llegó nuestro querido *k'ujul***, y así también los árboles, poco a poco comienzan a madurar. Mira nosotros, pues, cuando llegó nuestro *k'ujul*, nos empezé a salir las canas en nuestro querido cabello. Ya somos viejos.

(Texto 8: 8-11)

- (25) *Ja' k'ujol ja yajni jel lasik'si k'ujolanitiki' ay ja'chuka. Wa xcha yamxi ja cha ta ma ayxa sk'ujoli' cha ma' byejoxa. Ti'xa wa x-alxi yab' ja ma' ch'into'i, «awik yi' dyos ja ma' ayxa sk'ujoli' jun amejun, jun atatjun». Ja' ayxa sk'ujol wa xkalatikon ja ma' sakxa ja yolomi'. Ti' wa sje'a b'a skwerpo, ma jelxa wa xk'ochk'oni ek'e'. Ja' ayxa sk'ujol wa x-alxi ja jawi'.* El *k'ujol* es cuando suspiramos mucho con nuestro *k'ujol*, de esa manera. Y también se usa cuando ya hay quien tiene su *k'ujol* o los que ya son viejos. Entonces, ahí se les dice a los que son pequeños, «saluden a los que ya tienen su *k'ujol*, a tu señora abuela, a tu señor abuelo». Al que ya tiene canas le decimos que ya tiene su *k'ujol*. Ahí se refleja en su cuerpo, o ya andan muy jorobados. Se dice que esos son los que ya tienen su *k'ujol*.

(Texto 4: 30-34)

En este fragmento, doña Matilde explicó cómo el *k'ujol* marca la fisonomía de la gente porque, además de encanecerla, se expresa en la propia postura de la persona. Se puede pensar, mediante este ejemplo, que entonces el *k'ujol* no es algo que ya está de por sí en un ser desde su nacimiento, sino que se va adquiriendo conforme pasa el tiempo, va aumentando, o va creciendo. Pero es sobresaliente la liga que existe en el pensamiento tojol-ab'al entre árboles y personas, a través de procesos que comparten y les son similares. Se insiste en que el *k'ujol* es algo que se posee gradualmente, y que tal vez por eso se relaciona mucho con el *altsil*, puesto que ambos «crecen» o se desarrollan de manera continua conforme su poseedor vive. En el caso de los niños pequeños, debido a que se considera que aún no se les ha desarrollado mucho su *k'ujol* —o aún no les ha llegado, como se

dice literalmente—, se conciben como nubes o cuerpos nebulosos, en el sentido de que no están «condensados», aunque esto no impida que se usen términos como *ok' sk'ujol* cuando están llorando. En general, el desarrollo del *k'ujol* en el humano se va dando paulatinamente a lo largo de la vida de la persona, aunque varía de una a otra y depende de cuestiones psico-sociales, pues, por ejemplo, a una persona que no hace caso, no toma en cuenta los consejos que se le dan o actúa de una manera irresponsable, se le dice que no tiene *k'ujol* en el sentido de que no razona adecuadamente, no es razonable, lo cual tiene que ver con lo que se asume como social y psicológicamente aceptable o deseable según la edad del individuo o sus responsabilidades. No obstante, este es un tema que merece mayor investigación, pues los datos que se tienen al respecto son pocos.

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

Aunque los datos no apuntan claramente hacia una asociación entre el *k'ujol* como principio de maduración y la adquisición de un calor corporal que aumenta conforme avanza la edad de una persona, sería interesante analizar esta posibilidad a la luz de lo que se ha propuesto para *tsetales* y *tsotsiles*, entre quienes existe la idea de que el individuo se va calentando paulatinamente a lo largo de su vida, de manera que va acumulando lo que se ha traducido como *k'al* ‘calor’ (Page 2002:171; 2011:135). La información al respecto entre los tojolabales es similar a lo que ellos le atribuyen al *k'ujol*, ya que este último, al «llegar» poco a poco a una persona, hace que esta encanezca.⁴ Sería relevante, a su vez, asociar esta información con aquella proveniente de otros pueblos mayas, además de extenderla con relación a la amplia literatura que existe sobre el *tonalli* nahua (Martínez

⁴ Habría que analizar con mayor profundidad las implicaciones del uso del verbo *jul* ‘llegar o venir’, con respecto al *k'ujol* en las personas, ya que, si se toma de manera literal, indicaría que el *k'ujol* es algo externo al humano.

2006), porque los han asemejado (Ruz 1983b); o bien con elementos peculiares de la configuración de la persona en pueblos de tradición mesoamericana y más allá de ella.

El don del vivo. Seres humanos especiales

Desde el punto de vista tojol-ab'al, todos los seres humanos poseen *altsil* y *k'ujol*. También es sabido que la salud de las personas depende básicamente de la condición de su *altsil*, el cual puede desprenderse en forma parcial o total de alguien y provocar, en el primer caso, enfermedad, y en el segundo, la muerte. Sin embargo, existen seres humanos que tienen otras entidades, además de las dos antes mencionadas. Son conocidos localmente como «vivos». Ellos son los especialistas médicos y rituales que en el área tojol-ab'al se desempeñan en actividades como la curandería, pulsación, partería, brujería y adivinación, o bien como personas que tienen el poder del rayo, del viento y de otros fenómenos atmosféricos. Son mujeres y hombres que cuentan con un don especial. No obstante, cada persona posee, según algunos testimonios, una suerte particular, aunque no se refleje en uno de los «oficios» antes señalados. Como se observa en (26), doña Zoraida mencionó que:

- (26) *Ayni ma' ay jel x-el ja yixim-a ma* Hay algunos que sí cosechan mucho
jel slu'um, xchante' jumasa'. maíz, o tienen mucho terreno o sus ani-
Tuktukil ja swerte ja b'a males. Tenemos distinta suerte en la
lu'umk'inali'. tierra.
(Texto 5: 11-12)

Doña Luciana se expresó de forma idéntica, aunque agregó un aspecto un tanto cómico, como se ve en (27):

- (27) *Tuktukil ja kala swertetik ta. Ma* Tenemos diferentes queridas suertes,
kechan wa lamakunitik wa pues. O solo servimos para comer una
x-awe'atik ala takin waj, pes querida tortilla seca, pues así será.
ja'chuk. (Texto 6: 25-26)

Sin embargo, las personas que gozan de una suerte particular, que es mejor entendida como un don especial, tienen cargos y poderes muy fuertes y de suma relevancia dentro de las comunidades.

Jakel, *el don*

El don al que nos referimos es denominado *jakel*, también mencionado como «suerte», «poder» o «destino», pero cabe recalcar que solo es propio de quienes son llamados comúnmente «vivos», como se puede encontrar en los testimonios anteriores y en los trabajos de Ruz (1983b) y Gómez (1996), entre otros. Se dice que el *jakel* lo recibieron de Dios. De acuerdo con Gómez et al. (1999), los «vivos» son curanderos, hueseros, pulsadores, parteras, humanos rayo, arcoíris, torbellino o brujos, todo «aquel que recibe desde su nacimiento una ‘gracia’ divina que lo capacita para desempeñar labores curativas u otras de protección a la comunidad» (Gómez et al. 1999:137, n. 1). Existe una clasificación de los «vivos» dependiendo de su función y su poder; así, se tienen los que están ligados a la agricultura, a la salud, los auxiliares, los maléficos y otros.

Don Marcelino pudo cerciorarse de la existencia de ese don y de las personas que lo poseen, gracias a una conversación que sostuvo con un hombre-rayo, como se advierte en (28):

- (28) *Ora ya'ni, mas wa'nxa xcho ajyi ja b'otil ja wego. Aynik'a'a, pe sempe mas wa xiw ajyi ma' te'y ajyi'i, ay ja ma' ay sjakeli'.* Ahora hoy, más ya también hay [crece] el frijol botil ahora. Sí es que lo hay, pero seguro que más se asusta antes el que estaba antes, hay [para] el que tiene su don [venida].

(Texto I: 173-175)

Ese encuentro le permitió a don Marcelino saber algunos de los secretos que guarda la gente que tiene *jakel*, así como varias de sus características, lo que se ilustra en (29):

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

(Texto I: 233-234)

Una primera consideración es que el *jakel* proviene de la divinidad y es dado justamente como un encargo de Dios. La persona que recibe este don se convierte, a la vez, en un «cuidador», *talnuman*. El humano-rayo, *chawuk*, es uno de los personajes principales que ostenta de manera impor-

tante este poder. Aquel que le reveló a don Marcelino varios de sus rasgos dijo que ese poder lo obtuvo de Dios, pero ese don es también un mandato para proteger los cultivos y el *altsil* de las plantas, para que no los hurten otros *chawuk* o *ik'*. En (30) se expresa esta idea:

- (30) *Ja'i, jitsan lame' aytik ja b'a mundo iti', jitsan lame', pero saber jas yuj ja ti' wajyon lado tiw ja ke'ni. Saber jas yuj lom ja'ch' ya' ki' ja jtatik Dyosi. Jastal lek ja'ch' jswerte'an, mi ja'chukuk ja jtati', mi ja'chukuk ja jnani'. Pero tyene ke oj jk'u'uk jun mandar, ke ja jdoni ja iti'. Pero mi wajelukon b'a otro lado, mi oj wajkon b'a otro lado, mi jcholuk b'a otro lado, sino ke ja' jchol ja oj jk'ul kordinar ja iti'.* Sí, muchas clases estamos en este mundo, muchas clases, pero no sé por qué ahí me fui de ese lado. No sé por qué así me dio nuestro padre Dios. Como bien **así es mi suerte, no es así mi papá, no es así mi mamá**. Pero tengo que obedecer un mandato, que **este es mi don**. Pero no me he ido para otro lado, no iré para otro lado, no es mi deber para otro lado, sino que es mi deber coordinar esto. (Texto I: 138-142)

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

Si recordamos el texto del partero en el que cuenta el sueño iniciático que tuvo, también la presencia de Dios en dicho sueño marca el otorgamiento del don para que el señor pudiera trabajar con las parturientas. En ese caso, el don se le entregó en forma de mazorcas de maíz. Ya se habían

destacado antes las similitudes entre el encargo divino que se le da a un partero y a un humano-rayo como cuidadores de las plantas comestibles, en especial del maíz. Doña Catalina, hija de un partero, recuerda muchas cosas respecto de lo que su suegra contaba con referencia al don de los «vivos», porque incluso se decía que el padre de su suegra era *chawuk*. Sin embargo, doña Ricarda, la suegra de Catalina, no recibió la «vara» de su padre porque no quiso atraer las consecuencias que sufrió su madre, a quien mataron por tener un poder. Esto nos habla de la posibilidad de heredar o no el «cargo» de *chawuk*, pues líneas arriba se advirtió que no pasaba de una generación a otra necesariamente. Doña Catalina contó lo que sabía sobre su suegra y lo que esta última le había platicado acerca del don de los humanos-rayo, como se ve en (31):

- (31) *Pes ja kab'ujnej ja ke'ni', pes saber-nita lek oj jkal-a, porke es ke chanta wajta ja wego'. Pero ja wa xyala ja ye'ni', ja'nib'i smismo ja jiatik Dyosi'. Ay wa'nab'i wayel-tak, wantob'i xwaj awab' ab'aj, muts'anb'i ja waswerte. Ti' muts'an awuj-a. Ti' jata yuj ya'onej awi' waswerte ja kajwaltiki', yuj ye'nb'i mismo wa xjak ya' way-chuk ab'aj. I' pe yujnib'i ti' yaman awuj-a. Ti' b'a wak'ab'. Ye'n mismo ja kajwaltik wa xjak ya' awi'. Ye'nb'i mismo wa xko' jani, ojb'i ya' waychuk ab'aj ke ti' jakum jun jnal-a, ma jun xinan-a. Pe ti'b'i wa xya'a kan b'a wak'ab', xchi' ja wa xyala'i'. Yuj ja we'na, es ke yujni ja'xa oj atalna ja jaw-a.*
- Pues lo que he escuchado yo, pues saber si es bueno que yo lo diga, porque es que ya se murió ahora. Pero lo que decía ella, dizque es su mismo de nuestro padre Dios. Dizque hay veces que estás dormida, dizque cuando te das cuenta, dizque tienes asida⁵ tu suerte. Sí, la tienes asida. Sí, es porque nuestro señor te tiene dada tu suerte, porque dizque él mismo viene a hacerte soñar [a dar el sueño tuyo]. Y pero dizque sí, lo tienes agarrado. Sí, en tu mano. Él mismo, nuestro señor te lo viene a dar. Dizque él mismo baja, dizque sí te hace soñar que está viniendo un ladino, o una ladina. Pero dizque ahí lo deja en tu mano, decía que lo platicaban. Porque eres tú, es que de por sí ya vas a cuidar eso.
- (Texto 2: 61-80)

Este testimonio muestra de manera reveladora muchas cuestiones acerca de este don *jakel*. En primer lugar, la adquisición del don es onírica, es decir, a través del sueño. En segundo lugar, es el mismo Dios quien hace que sueñe la persona, y no por voluntad propia. Esto es relevante ya que se tiene la evidencia de que los sueños son en realidad externos al humano. En palabras de Alejandro Curiel (2016:92), «los sueños, desde el punto

⁵ *Muts'an* es empleado para describir algo que se frunce al cerrarse, como la mano o el ojo.

de vista tojol-ab'al, no son producidos por la mente de quien los sueña, sino que son una revelación puesta al alcance del soñador». El autor lo demuestra al explicar que es solo en las narraciones oníricas donde puede aparecer el enclítico de reporte *b'i* en asociación con la primera persona. De esta manera, tiene mucho sentido pensar que es justamente mediante el sueño como una persona a la que se le ha concedido un don puede asirlo, aprehenderlo, lo cual concuerda con la noción semántica que comprende el verbo *jak*. En otras palabras, el *jakel*, el don, es puesto al alcance de una persona en el estado onírico, y solo podrá «llegar» a su receptor si este puede «empuñarlo» en el sueño. No cualquier persona puede hacerlo, sino solo algunas que, de hecho, están predestinadas desde su nacimiento, como se verá más adelante. El don, *jakel*, es una semilla en el ámbito onírico, y en el de la vigilia es un poder que se expresa en conocimientos, oficios y trabajos.

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

En una conversación posterior con doña Catalina se agregaron algunas otras cosas al respecto, aunque esta vez el registro se hizo en español:

Es el mismo Dios, él mismo hace que sueñe esa persona, hace que sueñe. Un ejemplo, el que es de maíz amanece con el puño lleno de maíz, o frijol, dependiendo, Dios mismo viene o manda ángeles para decirte qué don están dando y ahí en eso te vas a dedicar. Esto no es bueno decir, el que tiene don no debe decirle a la gente porque le pueden quitar, y aparte de quitarle el don la persona ya no queda normal, queda como loca, sin sentido, porque si tienes una suerte estás propenso a estar enfermo o hasta morir, entonces para que no pase esto hay

que recibir las nueve promesa para pedir que no te pase nada y que esté bien, ahí se compra bastante velas y esta promesa se lleva a cabo con el Padre Eterno en La Trinitaria, acompañado con un *ajnanum* (Catalina Gómez, Saltillo, Las Margaritas, 2015).

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

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

Quienes tienen este don deben cuidar mucho que nadie lo sepa, y es por ello que en el interior de las mismas comunidades no es un tema del que la gente hable fácilmente, debido a los peligros que supone que se conozca si alguien tiene un poder especial. El halo de misterio y ocultamiento que envuelve este y otros temas de las antiguas creencias tojolabales representa la forma en la que los habitantes de las comunidades han podido conservar conocimientos y prácticas «costumbristas» ante presiones fuertes de parte de la Iglesia católica y de otras religiones que han entrado con ímpetu en tiempos relativamente recientes a la zona tojol-ab'al.

Considero pertinente mencionar que entre los tseltales de Yajalón, Chiapas, existe un concepto muy relacionado con el *jakel* tojol-ab'al. Este es el *talel*, el cual es descrito por Óscar Sánchez, a partir de un relato que le dio a conocer don Severino, de la siguiente manera:

los *poxtawanej* [curaderos] tienen don (*stalel*), pueden hablar, escuchar y ver las cosas que creó *Kajwal* (Dios) en el *Balumilal*, él me ha mostrado en los sueños el conocimiento de las cosas del mundo, las plantas que pueden curar las enfermedades, todas las plantas: bejucos, raíces y los árboles que hay en el *Balumilal* son pues medicina y obra de *Kajwal* (Dios) (Sánchez 2013:69).

En otro lado, el mismo autor menciona acerca de las parteras que:

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

Estos apuntes sobre el don entre los tseltales podrían investigarse más en el caso tojol-ab'al, lo cual sería esclarecedor para ver de qué forma se relacionan ambos conceptos. Por otro lado, si el *jakel* es indispensable para que un ser humano pueda considerarse «vivo», existe otro elemento que es propio solo de estos personajes, el cual ha sido relacionado por algunos autores con el nahual. Se ha dicho que para los tojolabales todas las personas poseen *wayjelal* y que solo algunas de ellas, los llamados «vivos», son conscientes de él y capaces de utilizarlo mediante su transformación (Ruz 1983b:56-61; Gómez et al. 1999:259). En cambio, según nuestros datos, no

cualquier persona tiene *wayjelal*. Quienes pueden manipular su *wayjelal* lo hacen para realizar distintas actividades. Quienes ostentan *wayjelal* pueden utilizarlo para beneficiar o perjudicar a alguien, así como para incidir en el entorno en el caso de los que tienen don de fenómenos atmosféricos. Por tal motivo, es preciso analizar el concepto de *wayjelal*.

Wayjelal

El *wayjelal* es de condición diferente al *altsil*, y ha sido mencionado en trabajos previos como *wayjel*. Un primer señalamiento es que, en el propio trabajo de campo, las personas hablan de esta entidad con el término *wayjelal*. Es interesante que incluyan el sufijo *-al*, como en el caso de *altsilal*, cuando este sustantivo no está poseído, lo que indica que es un sustantivo inalienable, como las partes del cuerpo, y denota la noción de ser parte inseparable del ser humano. El *wayjelal* es, así, uno mismo con quien lo posee, ¿podemos entonces considerarlo un *alter ego*? Veamos otros aspectos antes de responder esta pregunta.

El caso tojol-ab'al respecto del nahual, como ha sido traducido frecuentemente *wayjel*, ha sido abordado en conjunción con el concepto de la tona, *tonalli*, proveniente de las concepciones nahuas del centro de México. En los trabajos en los que se ha explorado el tema se ha dicho que ambas ideas confluyen en el concepto tojol-ab'al de *wayjelal*, tanto el nahual como la tona. Eso ha sembrado una cierta sensación de confusión y ambigüedad en torno a las características del *wayjelal*. A partir del propio trabajo de campo, es posible ir apuntando la idea de que realmente las únicas personas que poseen *wayjelal* son aquellas que tienen un poder o don especial, son los «vivos». Como se ve en (32), doña Matilde expresó al respecto que:

- (32) *Ja ma' cha bibo jastal jawi' ay yala yal smoj jastal mis ma tuktukil chante' ja' smoje'.* El que también tiene su vivez como ese, tiene su querido compañerito como un gato u otros animales distintos que son sus compañeros.

(Texto 4: 38)

La noción de compañero, *moj*, aparece en diferentes ámbitos explicativos, pero es importante en particular cuando se habla de compañeros de trabajo, que puede ser el trabajo en la milpa, o bien un trabajo especial como el de los rayos verde y rojo; además, hay ciertas aves que son com-

pañeras de camino de los *chawuk*, aunque estas más bien se perciben como su *altsil*. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que de ninguna parte del cuerpo humano se puede decir que es *smoj* ‘su compañero’. Esta figura también está presente entre los chujes de manera importante, ya que entre ellos el concepto de nahual está ligado a lo que se conoce como *smoj spixan*, que literalmente podría traducirse como ‘su compañero de espíritu/corazón’, ya que *pixan* en chuj se refiere tanto al corazón como al espíritu (Hopkins 2012:241), por lo que Ruth Piedrasanta (2009:60, n. 21) traduce la expresión como «juntos en su corazón», de manera que «designa una forma de gemelidad sobrenatural compartida entre hombre y animal [...] Se trata de un concepto próximo al naguealismo».

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

Por otro lado, el *wayjelal* que poseen los «vivos» tojolabales es siempre un animal, el cual depende de la fuerza y las condiciones de la persona. Me han contado que antes se decía que también se relacionaba con el día en que nacía el individuo y si provenía de una familia con poderes similares. Además, el origen del *wayjelal* es divino, pues se le adjudica a Dios

la responsabilidad de dotar a algunas personas con este elemento, como se ve en (33) a partir de las palabras de doña Luciana:

- (33) *Ja'xa ma' ay yi'oj jastal jawi'* Y los que tienen como esos, Dios es el
Dyosni ye'n wa xyila. Yujni cho que lo ve. Así también se le ha dado a él,
ja'ch ak'ub'al yi' ja ye'n tak, mi pues, no lo buscamos nosotros. Se le es
ke'n wa xle'atik. Ja' ak'ub'al jan dado por Dios, así fue hecho el que lo
yi' yuj ja Dyosi' yujni ja'ch tiene.
k'ulub'al jan ja ma' ay yi'oj-a. (Texto 6: 27-29)

Entre los tojolabales abundan las historias en las que se relata que alguna persona hiere o mata a un animal y al otro día algún miembro de la comunidad aparece muerto o exactamente con las mismas heridas infligidas en su organismo. Dentro de los *wayjelal* existe una jerarquía de acuerdo con el poder que se le atribuye a cada animal, la cual se relaciona con el poder de la persona que lo posee y su estatus en el seno de la comunidad. Entre los tojolabales los *wayjelal* animales más poderosos son los felinos, las serpientes, las aves rapaces y otros mamíferos carnívoros.⁶ Parece ser que otro tipo de animales pueden ser considerados *wayjelal*, como algunas mariposas nocturnas, reptiles y, en ocasiones, animales domésticos. Las personas que los poseen se dice que pueden transformarse en ellos para ejercer alguna actividad, principalmente los brujos, quienes pueden provocar enfermedades o la muerte a través de ellos. No obstante, hay algunos *wayjelal* que anuncian también este tipo de desgracias. El cuervo *joj* es uno de los que se dice pertenece a los brujos más fuertes, ya que puede curar a otros brujos heridos y también a su dueño, por lo que cuando la gente asesina a un brujo se le echa sal para que otros que tengan por alter ego animal al cuervo no puedan unir las partes de su cuerpo que han sido mutiladas.

Por lo general el *wayjel* muere con la persona, pero en algunos casos puede ser transferido a los hijos o a la pareja. Uno de estos es la culebra, que puede alojarse en el cuerpo y en el momento que muere la persona en la que habita, esta sale por el ano y se mete en el cuerpo más cercano. La *Ik'axib' chan* o mazacuata es también un *wayjel* poderoso. Está relacionado con los remolinos que devastan las milpas (Pinto y López 2004:99).

⁶ El jaguar *b'ajlam* (*Panthera onca*) y el puma *choj* (*Puma concolor*) son considerados los más fuertes, pero también se dice que el tlacuache *ujchum* (*Didelphis* sp.) ocupa un lugar importante al ser más ágil y audaz (Pinto y López 2004).

Un par de interrogantes interesantes acerca del *wayjelal* tojol-ab'al son: ¿por qué siempre se trata de un animal?, y ¿por qué en el mundo onírico de los «vivos» tojolabales dicho compañero debe ser un animal y no puede ser un objeto u otro ser humano? Aunque no se tienen respuestas cabales, una vía aproximativa puede relacionarse con el dato de que los animales son entes muy cercanos a la especie humana, de hecho, según algunas narrativas, humanidades anteriores son los ancestros de varios animales, principalmente ciertos mamíferos (Guerrero 2015). Hay que recordar que la transformación de unos en otros se da justamente al refugiarse en las cuevas, en el mundo oscuro, mundo paralelo al de los sueños. Estos son expresados con la misma raíz que el compañero animal. Es decir, el *wayjelal* tojol-ab'al guarda una relación etimológica con *wayi* 'dormir' y con *waychinan* 'tener sueños', 'tener visiones',⁷ que como se adelantó líneas arriba es el momento en el que el *altsil* de una persona puede ser atacado por un brujo a partir de su *wayjelal* con el fin de «comérselo». Parece ser que es en los sueños donde el *pukuj* 'brujo' ejerce su acción negativa en contra de las personas. Se dice que en el sueño el brujo se transforma y «vuela» buscando a su víctima.

Los brujos o «vivos» atrapan su *altzil* y se lo llevan, a veces auxiliados por otros brujos, para cocinarlo. Mientras tanto, la persona se enferma [...] Con frecuencia el *altzil* de las personas puede ser «cazado» por envidia. Si alguien tiene más posesiones que el resto de los vecinos, sea una mejor milpa, mayor número de ganado, mejor casa u ostenta algún tipo de riqueza; los brujos pueden hacerle enfermar o causarle desgracias, bien porque ellos mismos sienten envidia o porque alguien puede pagarle para que «cace» el *altzil* de la persona envidiada (Pinto y López 2004:100).

Los brujos son personajes sumamente importantes para los tojolabales debido a la influencia que puede llegar a tener su poder en la vida de las personas. No es fortuito que, a lo largo de la historia de los tojolabales —aunque no solo de ellos, sino de varios pueblos mesoamericanos—, muchas vidas hayan dependido de acusaciones por brujería. La autoridad que poseen, aunque se dé como un secreto a voces, se mantiene firme en

⁷ Existe un tipo de escarabajo llamado *wayis* que es usado para curar a los niños que no duermen, ya que se considera que les provoca el sueño (Jiménez 2000; Lenkersdorf 2010). El nombre del escarabajo evidentemente también guarda una relación etimológica con la palabra que hace referencia al 'sueño'.

las relaciones sociales que existen en las comunidades tojolabales, trascendiendo la vida pública y privada de sus habitantes. Tal vez por esto, doña Luciana afirmó lo que se observa en (34) sobre las personas que tienen *wayjelal*:

- (34) *Ja'ni ma' josan ay ja b'a* Son los que arrasan en el mundo.
satk'inali'. (Texto 6: 25)

Sin embargo, como se dijo líneas arriba, el hecho de que una persona tenga *wayjelal* no depende de su propia voluntad. En ese sentido, doña Zoraida brindó información fundamental para entender este concepto, como se ilustra en (35):

- (35) *Ja winik jumasa' jawi' mini sga-na'uke' ja ye'nle'a, swerte'e'. Man pojki ja a'ji yi'ile' yuj ja Dyosi'. Ila awil jun ala yal alats, ayni ma' ay yala spojtsil yolom-a, crusado ay, ja jastal jawi' yujni ay yi'oj jan-a. Ja' ke'n wa xka' el kan yi' i wa xka' yil k'a'uj. Potsan juntiro wa xjaky'e' ja'ch jastal como pot-sub'ale' sok jun koxtal. Wa'ni xya'a xiwel oj awila. Ja ta mik'a payxi ja ala yal alats'i' wa xwaj el ja sportuna'e'i, wa xkanye' mudo'il. Ja yal spojtsil jawi' wa xchuk'u lek, wa xka' och yi' spimienta'il sok ruda. I ja ala yal alatsi' wa xjak jun ala yal sdyosil, i ye'nxa wa stalna ja bolsa jaw-a.* Todas esas personas **para nada son sus culpas, son sus suertes. Les fue dado por Dios desde que nacieron.** Mira un querido bebecito, **hay quienes tienen su querida bolsa [cubierta] en su cabeza,** está cruzada, así como ese, sí que lo trae. Yo termino de quitársela, y la pongo a ver el sol [a secar]. **Vienen bien cubiertos, así como se cubre [algo] con un costal.** Sí que da miedo cuando lo miras. **Si no se le hace el llamado al querido bebecito, se les van sus fortunas, se quedan mudos.** La bolsita esa, la lavo bien, le pongo su pimienta y su ruda. **Y viene con un su querido diosito el querido bebecito,** y ya él cuida esa bolsa. (Texto 5: 37-44)

En este fragmento de la plática con doña Zoraida se muestran datos sumamente relevantes con respecto a las personas que tienen *wayjelal*. Ellas no escogen tenerlo y, al igual que con el *jakel*, esto depende de la voluntad de Dios. Sin embargo, la señal, la marca que indica la llegada al mundo de un «vivo», se identifica desde el nacimiento. Es muy interesante que esta seña sea una cobertura, una envoltura, *potsan*, ya que esta presenta al recién nacido como algo que tiene «dos caras» o «dos lados», más precisamente, tiene un «adentro» y un «afuera». Si pensamos acerca de esto en asociación con lo que se señaló acerca del *altsil* del maíz y el juego existente entre este y su cuerpo, es posible establecer una analogía

significativa, ya que tanto el recién nacido como el *altsil* del maíz nacen «cubiertos» y cambian de posición momentos después de estar «adentro» a estar «afuera», es decir, que se presenta, si se me permite la expresión, un cambio de perspectiva. Tal vez sea mejor entender esta inversión justamente a partir de la noción tojol-ab'ál de «voltearse», como se verá a continuación. El bebé que nace con la marca de posesión de *wayjelal* 'envoltura' y el maíz son excepcionales porque desde su origen tienen «dos caras» o «dos lados», y se «voltean» cambiando de lugar, lo que conlleva una modificación de estado. Esta característica es extraordinaria porque no se presenta en todas las personas, pero determina a la que la posee como alguien «muy vivo», que es justamente la forma en que se concibe el maíz, lo cual no es fortuito ni trivial. De esta manera, si se piensa el ser humano como una moneda, el *wayjelal* sería una de sus caras; la persona que tiene *wayjelal* puede, conscientemente y a voluntad, darle vuelta a la moneda según su conveniencia. Este sería el poder de transformación del brujo en su contraparte animal.

En (35) también se dice que es necesario llevar a cabo acciones especiales para que lo que se le ha otorgado al niño —*wayjelal*— permanezca, para que no se vaya su «fortuna» y quede «mudo». Este último término se utiliza casi siempre en contraposición al de «vivo», de forma que el «mudo» es aquella persona que no tiene ningún don, que no ostenta gracia alguna y, por lo menos de manera aparente, carece de habilidades que le sirvan para dedicarse a alguna cosa.⁸ Esto es muy similar a lo que explicó doña Catalina acerca del *jakel*, en el sentido de que se debe realizar un ritual para que la persona que lo ha recibido no sea víctima de un hurto y, por ende, enferme.

Al final de (35) se mencionó que doña Zoraida le da un tratamiento a la «bolsita» con la que viene cubierto un niño que será «vivo»; la limpia con ruda y pimienta, la pone a «ver el sol». También es claro que se dice que el bebé viene acompañado, y es de sumo interés el préstamo del español «dios» que usa para decir que esa entidad «cuida» la bolsita en la que viene envuelto el recién nacido. Puede pensarse en que dicha entidad corresponde con un compañero animal o de otro tipo, aunque es necesario profundizar en el tema.

⁸ Recuérdese lo que dijo doña Luciana en referencia a que todas las personas tienen un don, aunque sea para comer tortilla seca.

Voltear y transformar

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

Don Marcelino contó una historia bastante conocida entre los tojolabales que trata acerca del cataclismo sucedido en una era pasada, en la que los humanos, castigados por Dios, perecieron, pero algunos dieron origen a otros animales —mamíferos—, entre ellos al mono. La versión de don Marcelino es una de muchas que seguramente existen en la zona tojolab'al. Es, además, una parte de un relato más grande. María Cruz La Chica (2015) registró cuatro versiones de esta narración en Justo Sierra, municipio de Las Margaritas, y en Guadalupe Victoria y San Francisco, en el municipio de Altamirano. A todas ellas La Chica (2015:353-361) las tituló como «el origen de los animales». La primera versión registrada de esta historia se debe a la recopilación de Otto Schumann y Mario Ruz, aunque la publicaron únicamente en español (Ruz 1983a). La versión de don Marcelino se ubica temporalmente en un ambiguo «hace tiempo», *ayxa tyempo*, en un momento en que no había patrón, comunidad ni gente, una época en que la humanidad había recibido un castigo, había hambruna y también guerra. No obstante, la guerra que se libraba era particular, como se ve en (36):

- (36) *Ja gerra jawi', yajni yab'ye' ke ay ja gerra, ja sb'i'il ja gerra, Billista sb'i'il, Billista sok Carranza, ja'ch' sb'i'ile', ye'n wa snutstalan sb'aje'.* La guerra esa, cuando supieron [escucharon] que hay la guerra, su nombre de la guerra, Villista su nombre, Villista y Carranza,¹ así se llaman, entre ellos se corretean.

(Texto 1: 269)

¹ Es interesante que se ubique la guerra de la Revolución mexicana en un tiempo mítico en el que no había «patrón, comunidad ni gente», lo que habla de la reapropiación que las personas hacen de su historia, adaptándola a sus marcos de referencia.

La gente de esa época, para resguardarse de la guerra, decidió adentrarse en las cuevas y en las raíces de los árboles, motivo por el cual fueron castigados y Dios los convirtió en monos. Agrega don Marcelino lo que se muestra en (37):

- (37) *Ja' yuj ja tan machin ja wego, toj sat kristyano, otro yeji toj yej kristyano. Uniko mas ela ja sneji'. Entonse, ja'xa ye'ni: «loxo watopi» wa x-utji, wa sloxo stopi. Wa sutu sb'aj, chikan jas awala yab'i. Ja' ti' kan machinil ja kristyano tiwi'. Ja'xa tuk ja ma' mini och b'a yoj lu'umi', ja' poko winik wa xkalatik-a. Ay wa xtax sk'e'en poko winik, xchi'ye', pero ti' wa xtax ja yoxomi', ti' wa xtax ja sek'i, ti' wa xtax ja xscha'i. Ja smuku sb'aje lu'um ja jawi, i' ja'xa swinkili', ch'ak paxke machinil. Juju'u, yajni elye' ja machini, ch'ak wajke. Waj b'a montanya, ch'ak waj sle' sluware ja jawi'. Ja' yuj ja wego toj sat kristyano, yoki', toj yok kristyano. Sk'ab'i, toj sk'ab' kristyano, i' ja xchikini, toj kristyano, kechan yujil ay stso'otsil eli. Ja'ch' mero paxyé'.*
- Por eso el mono, ahora, es parecido al ojo de la gente, y el diente, parecido al de la gente. Lo único que le salió más largo es su cola. Entonces, él: «rasca tu culo» le dicen, rasca su culo. Se **voltea**, cualquier cosa que le digas. Así quedó la gente en mono. Y los otros que no entraron a la tierra, son los antepasados, que les decimos. Hay veces que se encuentra la cueva de los antepasados, dicen, pero ahí se encuentra su olla, ahí se encuentra su plato, ahí se encuentra su molcajete. Cuando se **enterraron** esa vez, y ya su dueño, todos se **convirtieron en mono**. Sí, cuando salieron como monos, todos se fueron. Fueron a la montaña, todos esos se fueron a buscar sus lugares. Por eso ahora auténticamente tienen ojo de persona, su pierna, auténtica pierna de persona. Su mano, auténtica mano de persona, y su oreja, auténtica de persona, solo que sí le salieron pelos. Así mero se **convirtieron**.
- (Texto I: 275-287)

Es preciso recalcar que los lugares donde la gente se refugió fueron las cuevas, pero también se dice que entraron en las raíces de los árboles. Ambos espacios conectan con el mundo subterráneo. Existe un vínculo entre el hecho de «enterrarse», del verbo *muku*, con «transformarse» o «convertirse», *paxi*, y con «voltearse», *sutu*. La relación puede explicarse a partir de la misma lógica que se mostró líneas arriba con respecto a la «envoltura» de un niño que nace con *wayjelal*. Enterrarse es pasar al otro lado, es voltearse, ya que lo que delimita en este caso un «adentro» y un «afuera» es justamente la tierra. Esta última sería análoga a la cubierta con la que nace un niño «vivo». El pasar de un lado a otro, de «fuera» de la tierra a «dentro», como se mencionó, implica un cambio de estado. En términos tojolabales, se podría decir que *sutu* implica *paxi*. Así lo corro-

bora otro relato, en el que se utilizan tanto la raíz verbal *muk* como *pax* y *sut* para expresar la transformación de los antepasados en los animales del monte, como se ve en (38):

- (38) *Komo smukub'i sb'aj k'e'en ja yajni ko' ja k'ak'al ta'ani—sluwar sb'a mi oj ch'akuk ja wax yala'—, klaro, mini ch'aka, mini chama, pe pax kan chante'il, chante'xa sutxi kani. Mixa kristyano'uk komo syempre.* Si, cuando llovió la ceniza caliente, los viejos antiguos pensaron que entrando en la cueva no se acabarían. Y claro que no se acabaron, aunque el antepasado se volteó: como animales salieron. Ya no son cristianos como siempre.
(Gómez et al. 1999:136 y 139)

De la misma manera, en otro relato se cuenta que no solo los monos tuvieron ese origen,⁹ sino que también así pasó con otros animales que, antes de la catástrofe, eran seres humanos, y que después de «voltearse» en animales mantuvieron el rasgo de tener sus manos como las de aquellos.

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

Sin embargo, no solo en el complejo de esta gran historia es posible ver las implicaciones de los conceptos de «voltear» y «transformar», ya que, en el mundo subterráneo, *Yib' lu'um k'inal*, en «la otra cara del mundo», viven unos enanos o «negritos» que están esperando a que el mundo se «voltee» para quedar en la superficie, mientras que los que viven arriba, la gente, serán «vueltos en animales o enanos» por Dios, ocupando el lugar que tenían los enanos (Ruz 1983b:55; Gómez et al. 1999). Esto habla de una inversión del mundo en la que el concepto de «voltearse» conlleva un cambio de apariencia. Parece acertado concebir estos espacios como «caras del mundo», idea que tal vez daría luz para repensar de qué se tratan los diferentes *k'inal* que componen el universo según la cosmología tojol-ab'al, los cuales se perciben siempre interconectados e interdependientes

⁹ Entre los choles también existen narraciones sobre el origen de los monos, el cual se vincula con el diluvio, de modo que los monos «anuncian lluvias con sus gritos, tal vez recordando la gran inundación que les dio origen» (Vázquez 2002:100).

(Álvarez 2017), de forma que se tendría que imaginar que el mundo es, entonces, un objeto de, por lo menos, tres caras. El *lu'um k'injal* sería la cara del objeto que el ser humano conoce y en la que vive.

Por su parte, existe otro ejemplo interesante para ilustrar la relación *muku-sutu-paxi* que se ha analizado, y proviene de un relato que recopiló Bayles (2001) acerca de los humanos-rayo. Ahí se narra cómo dos hombres se van a trabajar la milpa y encuentran un gallo negro. Entonces, uno de ellos —el hombre-rayo, *chawuk*— le dice a su compañero —que no sabía que su amigo era *chawuk*— que le enseñará una señal, pero que tiene que estar solo para verla. Le advierte que cuando esté solo se le aparecerá el gallo. Le dice que lo mate, que cave un hoyo y que lo entierre (*muku*) en el lado de la milpa que esté trabajando; que regrese al otro día y que lo desentierre para ver qué es lo que encuentra. El hombre que no era rayo hizo exactamente lo que le dijo su amigo, y más tarde fueron a ver el lugar donde se había enterrado el gallo. Para sorpresa del hombre, no encontraron más que lazos, lazos de muchos colores; los desenterraron y el hombre-rayo hizo que su compañero escogiera uno de ellos; este eligió el de color verde y, a petición del hombre-rayo, lanzó al cielo el lazo y se fue volando (Bayles 2001:28-30). De nuevo, es transparente la idea acerca de cómo algo que se entierra cambia de naturaleza. En este caso, el gallo negro se transforma en una serie de lazos de colores. Ambos seres, tanto el gallo como los lazos, son «objetos» íntimamente relacionados con el *chawuk*, el rayo, como se verá en el siguiente capítulo.

Si ya se había mencionado que el *altsil* es un elemento imprescindible del ser humano (aunque no único de él), se han dado pruebas para considerar que el *jakel* y el *wayjelal* son también entidades inherentes a los seres humanos «vivos», a aquellos que ostentan poderes y capacidades sobrehumanas, pero es necesario recalcar que son personas que viven en las mismas comunidades, aunque en secreto. De esta forma, se puede hablar de una triada de entidades que componen a estas personas, la cual está conformada de la siguiente manera: *jakel-altsil-wayjelal*. Es bueno recordar que una de las capacidades que tienen todos los «vivos» en común, sin importar su encargo u oficio, es la de transformación o conversión en otros entes o fenómenos, como se mostró al analizar los términos que emplean las raíces *pax* y *sut*.

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

Capítulo 4. Los humanos-rayo y otros seres atmosférico-pluviales

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

Entre todos los seres que desde la academia han sido calificados como «sobrenaturales», aquellos que tienen que ver con el «mundo negro» (*k'ik'*

k'inal) y con ciertos fenómenos atmosféricos ocupan un lugar central en las preocupaciones cotidianas de la gente, ya sea porque están relacionados directamente con la salud de las personas, o bien por el control y la protección que se les adjudica con respecto a los cultivos y a procesos climáticos. Sin embargo, de todos estos personajes, el rayo, *chawuk*, es uno de los más importantes por todas las implicaciones e interacciones que conlleva su existencia.

Chawuk

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

Muchas personas conocen varios aspectos acerca de los humanos-rayo, pero el caso de don Marcelino es especial, ya que él mismo tuvo la oportunidad de platicar con uno de ellos, por lo que su conversación es fundamental para entender no pocos aspectos asociados con estos personajes. Por su parte, doña Catalina también posee muchos conocimientos acerca de estas personas debido a que el padre de su suegra era rayo. Resulta que Catalina cuidó mucho tiempo a su suegra antes de que falleciera —a los 114 años—; mantuvo una relación muy cercana con ella y asimiló mucho de lo que la viejita, doña Ricarda, sabía, practicaba y había aprendido ella misma a lo largo de su vida. No obstante, doña Matilde, doña Zoraida y doña Juliana también mencionaron cosas muy interesantes en torno al *chawuk* y otros humanos-atmosféricos.

El *chawuk*, se insiste, es persona; es, en términos tojolabales, *kristyano*. Al igual que cualquier persona, el *chawuk* tiene un trabajo, solo que él lo desempeña en las nubes. En (39) se observa la forma en que lo refirió doña Matilde:

- (39) *Ja chawuki' yuj kristyano, pe yujxta ja ye'ni, a'jub'al (ak'ub'al) ja b'a asoni'.* Sí es una persona el *chawuk*, pero solo que a él le tienen dado su querido don, porque él va a trabajar desde la nube.
(Texto 4: 39)

No es cualquier *kristyano*, sino que es uno que ha recibido un don, el cual corresponde al *jakel*. Este don se traduce en un encargo, que es el de cuidar el *altsil* de las plantas. Para mostrar esta situación, en (40) se cita lo que le dijo un hombre-rayo a don Marcelino para explicarle por qué en su comunidad se dan de buena forma ciertos cultivos:

- (40) *¿Jas yuj wa x-awilata wa xya'a iximi'?, yuj ay ma wa'n sk'eljel. ¿Jas yuj ja wa x-awila wa xya'a chenek'i'? Wa xya'a jitsan kosa, wa xya'a tso'yol, wa xya'a ts'ol, wa xya'a mayil. Ja we'nexi' jel x-ajyi awujilex ja mayili', ay ma' wa'n sk'eljel tak, ay jun winkil ja ma' wa'n sk'eljel ja tiwi'. Antonse ay talnuman. K'ela, awil ja wa x-awila b'a tan Benteta, ja 20 jel xya'a naranja, ja pero yuj jk'ak'e'! Ti' nolan yujile' yaltil b'a jun k'e'en.*
- ¿Por qué ves que el maíz da?, porque hay alguien que está cuidando. ¿Por qué ves que el frijol da? Se dan muchas cosas, da chayote, da calabacita tierna, da chilacayote. Ustedes cosechan mucho el chilacayote, alguien lo está cuidando, pues, hay un hombre que ahí lo está cuidando. Entonces, **hay cuidador**. Mira, lo que ves en el Veinte, en Veinte de Noviembre se da mucha naranja, jah, pero porque son bravos! **Ahí tienen guardado su altsil en una cueva.**
- (Texto I: 119-124)

La cueva —y por ende el cerro— donde está el *altsil* de las plantas es percibida como la «casa del rayo», *snaj chawuk*. Doña Zoraida lo expresó como se muestra en (41):

- (41) *Ja najchawuki' ja wa x-alxi ja najate'ili' ja'ni niwak ke'en jumasa'. Pe ayni kala mojtik yujni chawuke'a.*
- La casa del *chawuk*, lo que se decía en la antigüedad, son las grandes cuevas. Pero tenemos nuestros queridos compañeros que son *chawuk*.
- (Texto 5: 45)

Doña Luciana agregó que en la cueva grande existen muchos *mixton*, estalactitas y estalagmitas que forman parte de la casa del rayo y que, además, no es bueno sustraerlas porque tienen dueño —el *chawuk*— y este se puede enojar, lo que incluso acarrea la posibilidad de contraer alguna enfermedad, como se advirtió anteriormente. Sabemos, por ejemplo, que en la comunidad de Saltillo la cueva que es casa de rayo se llama Ventana, en Napité (González de León) se llama Cham Melada; y en Veinte de Noviembre la cueva se llama justo *naj chawuk* ‘casa de rayo’. Todas ellas son visitadas en días especiales, particularmente el 3 de mayo, para llevar a cabo rezos y ofrendas como parte de la petición de lluvias y de salud para los habitantes de las respectivas comunidades.

Además de cuidar las cuevas donde se encuentran las ánimas —*altsil*— de las plantas, se dice que los *chawuk* resguardan el *altsil* de los vegetales en pequeñas cajas de madera, por lo que podemos suponer que lo que guardan ahí son los granos o semillas en donde se encuentra corporalmente el *altsil* de las plantas, el principio fértil. A su vez, dentro del mismo cuerpo de los humanos-rayo se halla, multiplicado, el *altsil* de dichos organismos. En ese sentido, es importante mencionar que un *chawuk* puede extraer el *altsil* de una planta comestible que fue hurtado por otro. Eso lo hace usando sus poderes, es decir, cuando le «pega» (cuando le aplica una descarga eléctrica) a aquella persona que hurtó el *altsil* de dicha planta, lo que le permite recuperar la entidad anímica del vegetal. Es fundamental decir que solo los humanos-rayo tienen la capacidad de percibir el *altsil* de las plantas y de otras entidades, lo que está vinculado al mismo *jakel* 'don' que tienen.

Existen varios testimonios en los que se dan a conocer las peleas entre rayos, justamente como resultado de disputas por el *altsil* de los cultivos. Los rayos locales protegen los propios ante posibles hurtos por parte de otros «vivos» de comunidades vecinas. No es raro que, en la defensa de su territorio, el rayo perdedor termine muerto. Con frecuencia se logra escuchar que un cierto tipo de cultivo, ya sea el frijol, el maíz o la calabaza, entre otros, ha dejado de darse de buena forma en alguna comunidad. Es común que los tojolabales lo atribuyan a que cuando se daban bien era porque el *altsil* de esas plantas se encontraba en el interior de ciertas montañas de la comunidad, pero que al ser robado su *altsil* por humanos-rayo de otra comunidad, los cultivos dejaron de crecer. A veces parece que es una lucha constante por tener el *altsil* de los principales cultivos. El hombre-rayo que habló con don Marcelino se refirió a varias ocasiones en las que se enfrentaron unos y otros por poseer incluso más de un *altsil*, como se ve en (42).

Es interesante que un «vivo» pueda conservar el *altsil* de varias plantas a la vez. También lo es el hecho de que no haya distinción en la consideración de que todas las plantas tienen *altsil*, ya que se incluyeron en este ejemplo especies que no son originarias de América, como la naranja y la lima. Además, se entiende que hay lugares más reconocidos donde se resguarda un mayor número de espíritus vegetales, con respecto a otras localidades, como es el caso específico de La Soledad que citó el hom-

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

- (42) *Por jemplo, jun naj chawuk, ti'b'i ochye'a. Pero b'a'aya, cho smakab'i sb'aje b'ej, ¿jas junk'a ya'a sb'aje'i?, puru ik'. Syamab'i sb'aje jun welta, b'a Cham-Melada xkab' yab'a'lil ja il b'a Napite'i, jjo'!, xpmaljixtab'i waji. Ja ti' syama sb'aj ja ma' najka bibo. Ja ma' jak ko' ili, ayxab'i yi'oj yaltsil ixim, yaltsil chenek, yaltsil naranja, yaltsil lima. Alxa ko' skarga, tose waj makjuk b'ej ja tiwi', «¿i' b'a awi'oja?», x-utjima. Sta'a ma sb'aje', kwando k'e'ye' puru ik', puru ik' ya'a sb'aje. Entonses, cho sjapawe' kani, cha jak ya' sta'we' sluwar. Ja' ti'to wa xkan jujuntik ja ixim ja ma' bibo t'usani', ja'chuk, pe ja ma' bibo, ja' b'a mas jel waj ja yaltsil ja kosa, il waj b'a soledaj.*
- Por ejemplo, dizque entraron a una casa de rayo. Pero qué crees, dizque también se encontraron en el camino, ¿qué es lo que se dieron?, puro *ik'*. Dizque se pelearon una vez, en Cham-Melada escuché que dijeron aquí en Napite', ¡ups!, dizque sí fue tronando. **Ahí se enfrentaron los que son vivos.** El que vino aquí, **dizque ya traía el *altsil* del maíz, el *altsil* del frijol, el *altsil* de la naranja, el *altsil* de la lima.** Ya pesa su carga, entonces fueron ahí a taparle el camino, «¿y dónde lo tienes?», le habrán dicho. Se habrán encontrado, cuando empezaron con puro *ik'*, con puro *ik'* se dieron. Entonces, terminaron quitándolo, también lo vinieron a dejar en su lugar. Entonces, sí les quedaría un tanto de maíz a los que son un poco vivos, así, pero el que es vivo, **donde más tienen el *altsil* de las cosas, aquí en La Soledad.**
- (Texto I: 223-232)

Somos seis, somos puros rayos

Cada comunidad tiene humanos-rayo que se organizan para cuidar del bienestar de sus cultivos y de su pueblo en general, además de que se reúnen con otros rayos de otras comunidades. Así se lo dijo el *chawuk* a don Marcelino, a

la vez que indicó datos importantes sobre el origen de su don, su adquisición e implicaciones, como se ilustra en (43):

- (43) *Wakwane'otikon, puru chawukotikon. Puru junta jtatikon, junta jnantikon. Pero ja jaragan jb'an-kil jumasa', jaragan kermano' jel machin, mi xkulaniye' t'un toj. Klaro ay jdontikoni', sts'akaltal ja Dyosi', ya'a jdontikon. ¿Ma' ya'a jdontikoni'?, ja' jtatik Dyosi', ye'n ya'a, pero tiene ke oj wutsanan t'unuk, mi porke aya wi'oj t'un grasya, ja' yuj onde ki'eraxa oj ak'ul chingar ja kristyano, miyuk.* **Somos seis, somos puros chawuk. Todos del mismo padre, de la misma madre. Pero los haraganes de mis hermanos, el haragán de mi hermano, es muy machín, no se sienta tranquilo. Claro, tenemos nuestro don, gracias a Dios, nos dio nuestro don. ¿Quién dio nuestro don?, es nuestro padre Dios, el dio, pero tienes que ser un poco humilde, no porque tengas un poco de gracia, por eso ya dondequiera vas a chingar a la gente, no.**
- (Texto 1: 53-57)

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

El don, *jakel*, que reciben los humanos-rayo proviene de Dios, y no es por voluntad propia. Este don no es necesariamente hereditario, por eso es interesante que el mismo *chawuk* se pregunte después acerca del por qué él es así. Sin embargo, aunque los padres no sean *chawuk*, el hecho de que seis de sus hijos —no sabemos si todos— lo sean llama mucho la atención. En este sentido, hay que recordar que la suegra de doña Catalina se negó a recibir el cargo de su padre, quien era también *chawuk*, lo que representa otro ejemplo en que de una generación a otra no necesariamente se repite o transmite el don. Es cierto que poseer este último significa un poder muy grande que, como se muestra en este fragmento, puede aprovecharse en un sentido negativo hacia las personas, de acuerdo con lo que se entrevé en las palabras del *chawuk* con respecto a uno de sus hermanos, a quien califica de haragán y bravo, y también por lo que expresa sobre no hacer un

uso oportuno del poder. Estas cualidades perjudiciales, como se verá más adelante, son asociadas con un tipo de rayo en particular, el rojo, *chakal chawuk*. Por el momento, cabe preguntarse si en una misma familia, entre hermanos, pueden existir diferentes tipos de rayos, como sí ocurre en las narrativas míticas. Si observamos ese fragmento de la charla, podríamos suponer que sí.

Posteriormente, como se ve en (44), el *chawuk* le expresó a don Marcelino su preocupación por cumplir el mandato divino y devela su naturaleza de *yaxal chawuk*, aunque no lo haya dicho literalmente; no obstante, esto se puede afirmar por el hecho de que le importa aclarar que él cuida lo que hay en la milpa.

Es reveladora su palabra cuando afirma que él está en «tercer lugar», y aunque lo más probable es que esto se establezca de acuerdo con el criterio de edad,¹ no se puede desechar la posibilidad de que tenga que ver, más bien, con el poder mayor que uno de ellos tenga, por mandato de Dios. También se desprende de este fragmento que hay un rayo, el mayor, que es el que ordena a los demás.

Algo sobresaliente es que, al parecer, el ser *chawuk* implica un cargo a desempeñar en una localidad, un cargo que es preciso que se cumpla en todo momento, ya que en el texto el hombre-rayo dice que «no solo es como con el que pasó primero», o sea que él mismo recibió un cargo que antes desempeñaba otra persona. Sin embargo, dicha persona, se deduce, no cumplía de buena manera con el mandato, sino solo utilizaba su don en beneficio personal. Por eso es importante cuando el *chawuk* aclara que «también tiene que crecer parejo», es decir, en las milpas de todos los pobladores de la comunidad, porque «así ha dicho nuestro padre Dios». Además, podemos inferir que el rayo anterior era un *chakal chawuk*, rayo rojo, debido a que actuaba solo en su favor, es decir, era «envidioso», atributo innegable de ese tipo de rayo, como se verá en la siguiente sección.

Lo que es un hecho es que dentro de la «sociedad» de los rayos hay jerarquías también. En (45) se ve lo que le dijo el *chawuk* a don Marcelino sobre eso.

¹ Al respecto, podemos citar las palabras de Mario Ruz (1983b:275), quien menciona que «esta diferenciación entre mayores y menores está patentizando, por tanto, la supremacía determinada por el criterio de edad, misma que se refleja en la conducta humilde y respetuosa que se debe guardar ante los mayores, y que se pierde al interaccionar con los iguales en edad e incluso con generaciones alternas con las que se da una relación de tipo jocoso».

- (44) *Ja'i, jitsan lame' aytik ja b'a mundo iti', jitsan lame', pero saber jas yuj ja ti' wajyon lado tiw ja ke'ni. Saber jas yuj lom ja'ch' ya' ki' ja jtatik Dyosi. Jastal lek ja'ch' jswerte'an, mi ja'chukuk ja jtati', mi ja'chukuk ja jnani'. Pero tyene ke oj jk'u'uk jun mandar, ke ja jdoni ja iti'. Pero mi wajelukon b'a otro lado, mi oj wajkon b'a otro lado, mi jcholuk b'a otro lado, sino ke ja' jchol ja oj jk'ul kordinar ja iti'. Kanelon b'a yoxil, pero ja jb'ankilali', ay chab'e' ja jb'ankilal, ja' mero jb'ankiltikon luwar, ye'n mero wa xya'a mandar. Antose iti', ja' ke'n wa xkila jastal ay ja kosa jumasa' b'a yoj alaji', tiene ke oj ajyuk b'a wa xkana b'a oj ajyuk parejo. Mi kechanuk ja' komo jastal ja ma' ek'ta b'ajtani, mi kechanuk ja' oj ajyuk ja jb'aj ke'ni, tiene ke oj cho ajyuk parejo. Ja'chuk ja leki', ja'chuk ja mandari', i' ja'ch' wa x-a'ji ki'tikon mandar. I' yujni ja'ch' yalunej ja jtatik Dyos-a para ke oj jkoltani-kotikon.*
- Sí, muchas clases² estamos en este mundo, muchas clases, pero no sé por qué ahí me fui de ese lado. No sé por qué así me dio nuestro padre Dios. Como bien así es mi suerte, no es así mi papá, no es así mi mamá. Pero tengo que obedecer un mandato, que este es mi don. Pero no me he ido para otro lado, no iré para otro lado, no es mi deber para otro lado, sino que es mi deber coordinar esto. Me he quedado en tercero, pero mi mayor, hay dos mayores míos, nuestro mero mayor, digamos, él mero da el mandato. Entonces esto, yo veo cómo están las cosas dentro de la milpa, tiene que crecer donde esté, para que crezca parejo. No solo es como con el que pasó primero, no solo va a crecer lo que es mío, también tiene que crecer parejo. Así es lo bueno, así es el mandato, y así nos dan el mandato. Y sí, que así ha dicho nuestro padre Dios para que nosotros ayudemos.

(Texto I: 138-147)

- (45) *Ja ke'ntikoni' ay ki'ojtikon, ay jb'an-kilaltikon, ay jrepresentantetikon.*
- Nosotros tenemos un mayor, tenemos un representante.

(Texto I: 53-57)

Este es un claro ejemplo del sistema de organización social tojol-ab'al, en el que juega un papel importante el *b'ankilal* 'hermano mayor', que en

²El morfema *lam* es un clasificador numeral para estratos, más el formativo *e'*. Lenkersdorf indica para *lame* la noción de «capas», «rebanadas» o «estratos» que componen algo, generalmente de forma horizontal, aunque también se puede entender como «generación» (Lenkersdorf 2010:374). La explicación que da el autor es interesante: «*lame* no es la parte de un todo sino el aspecto de un todo vivo o en movimiento [...] Los *lame* son las olas del agua que, seguramente, no son partes. Ninguna ola se puede separar del todo del agua. Es una componente del todo del agua en movimiento [...] De una manera u otra los conjuntos vivos y/o en movimiento contienen aspectos parecidos a olas» (Lenkersdorf 2010:374). Hay que tomar en cuenta lo anterior para entender de mejor manera el uso de «clase» para traducir *lame'* en este contexto específico.

este caso se menciona como un humano-rayo que es «representante» de los demás. El concepto mayor/menor (*b'ankilallijts'inal*) es destacado por Furbee-Losee (1976:22) y Ruz (1983b:38), de manera que se implican patrones conductuales socialmente definidos, los cuales asocian a los tojolabales plenamente con la familia maya. Estamos de acuerdo con Mario Ruz (1983b) acerca de la relevancia que le da al juego de este par conceptual mayor/menor en la cultura tojol-ab'al, ya que permea prácticamente todos los ámbitos de la vida, aunque dicho autor sostiene que es más frecuente en el aspecto religioso:

tenemos así que mientras Jesucristo es el *ijtz'in* del Padre Eterno, los *ch'in pukuj* son los menores del *Pukuj*, el relámpago es hermano menor del rayo, y también los elementos usados en actividades rituales participan de tal criterio: hay tambores y banderas 'mayores y menores', y los antiguos cargos de mayordomos se dividían de idéntica manera (Ruz 1983b:275).

Veremos más adelante otros pares de sujetos que establecen asociaciones de este tipo, lo cual nos llevará incluso a notar la forma en la que es percibido y conceptualizado el ambiente.

Retomando el último fragmento citado acerca de la plática del *chawuk* con don Marcelino, el primero incluso le pregunta al segundo que «¿a dónde se fue el rosareño que ahí ve que llega el *ik'*? Pero hay rosareño, pues», y don Marcelino, ignorando la existencia de los humanos-rayo, le contesta dudosamente que «eh... creo que no hay, hermano». Así, en el texto de don Marcelino se pueden observar dos actitudes, la primera en la que se muestra cómo él pasa de la duda, la incertidumbre ante la presencia de los humanos atmosféricos —como él mismo dijo, «pues no lo sé, hermano, pues si hay, no sé, no lo he visto»—, a la certeza de que sí existen, ya que incluso le dice al *chawuk* que tenga cuidado, que no salga solo y que se cuide. Este es un buen ejemplo de la dinámica interna que tienen los conocimientos y concepciones tojolabales de las comunidades.

Si volvemos a la forma en que están organizados los *chawuk*, tenemos otros datos valiosos que hay que considerar, por ejemplo, el que existan mujeres y jovencitos *chawuk*. El mismo *chawuk* mencionó que en Veinte de Noviembre, cuando los humanos-rayo tienen que salir a trabajar, dejan a sus niños a cuidar las cuevas donde tienen resguardado el *altsil* de sus plantas. Esto nos habla de que el don de los rayos, *jakel*, no es restrictivo

para un género, y a la vez confirma la idea de que proviene de nacimiento, ya que hay niños que lo tienen. Por ejemplo, a don Marcelino le dijo el *chawuk* que «somos dos o tres, hay un querido chiquitillo, ya está con nosotros». Pero también es relevante que los *chawuk* de cada comunidad estén en contacto con los de otras localidades, y que incluso tengan acuerdos entre ellos, como se ve en (46):

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

(Texto I: 74-75)

Hay una verdadera organización social y política entre los humanos-rayo de las diferentes comunidades. Existen, pues, acuerdos entre ellos para que no haya una disputa por el *altsil* de las plantas; cuando no se respetan estos, o no se adquiere el permiso, se dan luchas de poder entre los rayos, y el pleito puede culminar con muertos. En otra parte, el *chawuk* le dijo a don Marcelino un aspecto que no se ha considerado mucho hasta el momento, el cual tiene que ver con lo que pasa en cuanto a otras comunidades que no son tojolabales, ya que «hay veces que se ponen muy bravos los de Nuevo México, pero ya hay un acuerdo con los de San Antonio, con los de Buena Vista, porque ya no los dejamos entrar, que se vayan para afuera, los corremos a los de Chanal». Chanal es un municipio ubicado al oeste de Las Margaritas, y es un poblado tseltal importante. La relación de los tojolabales con los tseltales es muy antigua, y sigue estando vigente para varias comunidades. Sin embargo, por lo menos actualmente no es muy positiva, lo cual se puede ver a partir del término que los tojolabales usan para referirse a sus vecinos tseltales —y en ocasiones también a los tsotsiles— que es *kurik*. Esta palabra es despectiva, pues significa ‘repugnante’, ‘desordenado’ o ‘feo’ (Lenkersdorf 2010:318). Algunos tojolabales suelen asociar el término particularmente con los habitantes de Chanal, y aunque esta situación pareciera mostrar que las relaciones entre ambos pueblos son negativas, la realidad es que los tojolabales acuden con los tseltales también bajo otras condiciones, como pudo constatarse cuando se contó la historia de un «vivo» que fue herido por hurtar el *altsil* de

ciertas plantas, y un *chawuk* tojol-ab'al que fue a pedir el favor a los *kurik* para que lo curaran. Otro ejemplo de ello es cuando solicitan el favor a los rezadores de La Trinitaria, antiguos hablantes de tseltal, para hacer diferentes ceremonias.

Debido a que el municipio de Chanal colinda al este con una comunidad tojol-ab'al, Veinte de Noviembre, podemos suponer que existen acuerdos entre los rayos de ambas partes para no caer en conflicto. Sin embargo, no disponemos de información etnográfica acerca de las concepciones sobre los rayos y otros fenómenos atmosféricos en Chanal, que sea diferente a lo que escribió Calixta Guiteras (2011) en su diario de campo de 1959. Se trae a colación esto debido a que, si observamos la información tojol-ab'al acerca de los rayos en comparación con aquella proveniente de los tseltales, encontramos muchas diferencias en la manera de percibir y describir a estos personajes, aunque también algunas similitudes, lo que resulta algo muy interesante, etnológicamente hablando. Guiteras apuntó lo siguiente respecto a los rayos en Chanal:

El rayo proviene de las profundidades de las cuevas. Si alguien es muerto por un rayo, no se considera castigo por un pecado cometido, sino porque fue voluntad de Dios. Las cuevas son las puertas de los cerros; las nubes tempestuosas provienen de sus profundidades. Las cuevas y manantiales se les teme mucho porque son oscuras y frías, pues una persona podrá ser muerta por el rayo (Guiteras 2011:73).

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

Doña Catalina Gómez mencionó que se enfrentaron dentro de la comunidad. El señor *chawuk* estaba en su casa con una visita, pero escuchó que tronó en frente de su casa. Él se molestó y se preguntó: «¿quién viene a molestarme?». Y que luego él hizo lo mismo, pero la gente se daba cuenta de que el señor *chawuk* se caía y se levantaba en medio de los tronidos, al

final dijo que lo habían venido a buscar pero que aquel *chawuk* «no salió con la suya porque le respondí bien y se fue». Al final a ese señor lo llevaron a Comitán para curarlo porque al parecer se quedó con quemaduras (Catalina Gómez, Saltillo, Las Margaritas, 2015).

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

Clases de rayos

De manera concisa, se puede decir que el rayo verde, *yaxal chawuk*, se relaciona con los aspectos positivos de varias cosas; se le estima porque a él se le imputan las actividades de resguardo y cuidado del *altsil* de las plantas. Por otro lado, a diferencia del rayo verde, el rayo rojo, *chakal chawuk*, puede matar seres vivos y en general se le atribuyen efectos negativos para la vida y para las personas de las comunidades, como se observa en el fragmento (47):

- (47) *Ja chakal chawuki' es mero Dyablo, mero demonyo. Yujni yuj kechan b'a wa xch'akawotik ja kristyano jaw-a, ja' ay sok ja satanasi'. Wa xta'a jb'ajtik lo'il ma cho awermano'a, mi oj ana'e', pero ja' yi'oj ja yaltsil ja satanasi'. Yujni kechani wa sk'ulanotik chingar-a, imbidyoso masan ja kristyano jumasa' jawi'. Ja'xa b'a jun lame' b'a ya'axi', ja yaxal chawuk jawi', ja' ma' wa skoltayotik ke'ntiki'.*
- El *chawuk* rojo es mero diablo, mero demonio. Es que esa gente solo está para acabarnos, está con el satanás. Platicamos, o también es tu hermano, no lo vas a saber, pero tiene su *altsil* del satanás. Sí que solo nos chingan, las gentes esas son muy envidiosas. Ya una clase que es verde, el *chawuk* verde ese, es el que nos ayuda.
- (Texto I: 114-118)

El *chawuk* —recordemos que es muy probable que sea *yaxal chawuk*— se refiere al *chakal chawuk* como una persona maligna, incluso utilizando referentes católicos, «mero diablo», «mero demonio», «tiene su *altsil* del satanás». Aquí se ve claramente la influencia de la religión católica en los conceptos y entidades indígenas. Obviamente, esta es la versión de una persona que está justamente del otro lado de la balanza, el *yaxal chawuk*.

Sin embargo, de acuerdo con Gómez et al. (1999:182), la polaridad de los rayos rojo y verde es relativa, ya que «ambos son buenos para la comunidad de la cual son parte y donde viven; para las ajenas, el segundo es el malo pues es quien pelea y se venga cuando otro rayo intruso causa daño a su comunidad». De esta manera, los rayos verdes se conciben como benéficos, protegen a la comunidad, atraen las lluvias, cuidan las semillas y no pueden matar, pues, por el contrario, si utilizan su poder en un árbol, este reverdecerá, tendrá muchos frutos; el rayo rojo, en cambio, lo matará, acabará con su *altsil*. En (48) se observa la manera en que lo explicó don Marcelino:

- (48) *Ja chakal chawuk, ja k'ik'il chawuki', ja' jastal kwando wa xlijpi sanselaw, ja tsats leki', ora b'a yaxal chawuki' ja' b'a mi xlijpi tsats leki', ja' kechan wa sje'a kan senya, pe wego wa xko' wego. Ja chakal chawuki', mi xya' jak lek ja'. Ja'xa yaxal chawuki wa xya' jak wego ja', i' wa xya' che'b'uk ja lu'umk'inali', i' mas wa xkoltani, kwando kechan jun lome' ason, i' wa xb'ojti wego chawuki. Pero ta sk'ela jun na'its ja b'a oj ya' yi'i, kechanb'i jun gallo wa sjipa ja b'a yoj na'itsi', wa sb'oyo el wego ja yojoli'. I' wa xko' ja yoj na'itsi', o se'a xb'ititi wa x-el ajnel. ¡Aj!, ja'ch' mero, ja'ch' mero ja chakal chawuki', baya jawi yuj skontra.*
- El *chawuk* rojo, el *chawuk* negro, es como cuando **relampaguea el *sanselaw***, cuando está bien fuerte, ahora el *chawuk* verde es el que no relampaguea muy fuerte, solo deja mostrada su seña, pero luego baja rápido. El *chawuk* rojo, no deja venir bien la lluvia. Y ya el *chawuk* verde, deja venir rápido la lluvia, y enfría la tierra, y nos ayuda más, cuando es solo un pedazo de nube, y explota de inmediato el *chawuk*. Pero si ve una casa que tirar, dizque solo echa un gallo dentro de la casa y de inmediato arranca su interior. Y se cae el interior de la casa, o sea de inmediato se rompe en pedazos. ¡Ah!, así mero, así mero es el *chawuk* rojo, vaya, ese sí que es su enemigo.
- (Texto I: 245-250)

En este fragmento hay varias cosas que se deben considerar. En primer lugar, se presentan dos maneras más con las que se conoce al *chakal chawuk*, el rayo rojo, pues el interlocutor menciona el término *k'ik'il chawuk*, rayo negro, forma poco común —hasta donde se sabe— para referirse al rayo rojo. Hay que recordar que también se le ha llamado rayo seco. Ahora, además de que el color que se le atribuye a dicho *chawuk* puede variar, encontramos la asociación del *chakal chawuk* con el *sanselaw*, el cual ha sido considerado como el «relámpago». Después, don Marcelino afirma que el *yaxal chawuk* no relampaguea fuerte, pero deja venir rápido

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

Las diferencias entre el rayo verde y el rojo siempre son muy notorias en la opinión de los tojolabales. Es interesante señalar que el rayo rojo se considera siempre muy envidioso, lo cual se enlaza directamente con el color rojo, que los tojolabales asocian en muchas ocasiones con la envidia. En cambio, al rayo verde se le ubica como un gran protector y muy bondadoso, como se muestra en lo dicho por doña Catalina en el ejemplo (49):

- (49) *Ja'b'i ja chakal chawuki' luwar lakaltik mas malo, mas wa sk'ulan t'un malo. Ja ya'axi' luwar ke mas jel lek. Mas jaman ja yaltsili', mi ilk'ujuluk. Ja'b'i ja chakal chawuki', yujb'i jel ilk'ujul. Jata yujb'i yuj ay akoraja soki' ma ay jas ek'ela sok, taregani oj ya' tup-a.* Dizque el *chawuk* rojo, digamos es más malo, hace un poco de maldad. **El verde** digamos que es muy bueno. Más **abierto** tiene su *altsil*, no es envidioso. Dizque **el chawuk** rojo, dizque es muy envidioso. Si dizque le tienes coraje, o te ha pasado algo con él, seguro te lo hará pagar. (Texto 2: 206-208)

La bondad del rayo verde se expresa mediante el término *jaman* 'abierto', 'hospitalario' (Lenkersdorf 2010:252), lo que califica a su *altsil* y por ende a la persona de manera positiva, un ejemplo que es bien visto entre los tojolabales. Por otro lado, llama la atención la palabra que se usa para la envidia, *ilk'ujol*, en donde *il* es el verbo ver. En tojol-ab'al se podría

decir que la envidia es «ver el *k'ujol*», lo cual tiene una fuerte asociación con el mal de ojo. Como se ha dicho, el campo semántico de la envidia, *ilk'ujol*, se relaciona con el color rojo, el cual está vinculado, a su vez, con la bravura, lo poderoso, lo travieso, inquieto, rebelde, intranquilo, movido, e incluso, de manera muy importante, con lo caliente y lo seco, adjetivos que son aplicados al *chakal chawuk*. El color verde es, a la inversa, afín a lo húmedo, a lo fresco y a la vida, pero también a la tranquilidad, la pasividad y la debilidad. Esta serie de características que crean un juego de opuestos ha sido una de las principales razones que ha originado la confusión y aparente contradicción entre los datos etnográficos sobre los dos tipos de rayos y la mitología tojol-ab'al correspondiente. Una de las propuestas será que el *chakal chawuk* no corresponde inequívocamente al *tsantselaw*.

En este sentido, es preciso decir que ambos, el verde y el rojo, son *chawuk*, pero es justamente la noción tojol-ab'al en torno al color rojo —que se acaba de mencionar— lo que identifica al *chakal chawuk* como «más poderoso» o «fuerte» que el *yaxal chawuk*, lo cual es independiente de que en la tradición oral tojol-ab'al quien no haya podido partir el árbol sea el *tsantselaw*. Realmente, en los mitos se dice que el hermano menor, el que escoge la ropa roja, se convierte en *tsantselaw*, pero en ninguna de ellas se dice que se convierte en *chakal chawuk*. De cualquier forma, si se verificara dicha identificación seguiría habiendo inconsistencias, ya que se puede argumentar que el fallo del hermano menor responde más bien a su naturaleza «precipitada», «imprudente» o «desbocada». Esta forma de ser, en efecto, está ligada a aquella de los niños y, en el caso concreto tojol-ab'al, sí corresponde con el imaginario relacionado con el hermano menor. Sin embargo, la terminología que diferentes autores han usado respecto a ambos tipos de rayo y la forma de pensarlos desde los propios marcos de comprensión generaron cajones clasificatorios que no están amoldados a la forma en que se perciben localmente esos referentes. Uno de esos términos que ha originado dicha confusión es el de «relámpago» junto con el verbo «relampaguear», ya que se ha asociado solo con uno de los tipos de rayo, el rojo. No obstante, en el ejemplo (48) don Marcelino da cuenta de que ambos «relampaguean», traducción de la palabra afectiva o verbo expresivo *lijpi*, que Lenkersdorf (2010:386) propone como «dar luz, brillar, parpadear, relampaguear». Ese término se relaciona por lo menos con otros

dos, que son *lipilji* ‘brillar’, ‘resplandecer’, y *lipluni* ‘llamear’, ‘parpadear’, ‘despedir luz intermitente’ (Lenkersdorf 2010:386).

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

- (50) *Ja tsantselawi' wa'nb'i sk'ana oj ajyuk chawukil, pe ayxa ja ma' chawukxa. B'a oj ilxuk ma'ch junuk'a ma' ay mas yipi' ya'we' yi' jun preba. A'jib'i stsa'e' ja sk'u'e'i' tuktukil yelaw, yujnib'i oj stsa'e' ja b'a gusto wa xyilawe'a. Yajnib'i stsa'a ja sk'u'e'i' slapawe'a. Ti'b'i alji yab'a ja tsantselawi' «ja wego'i' oj waj lijpan». Alji yab' oj waj sle' jun te' b'a oj ya' yi' b'a'b'i ja jawi' mib'i b'o'jti, ti'b'i kan lapan b'a te' jawi'. Entonses, xchapab'i sb'aj ja mero chawuki' slapab'i ja sk'u' ja ye'ni, wajb'i ya' yi' ja niwan te' jawi' ja'chuk el ja tsantselawi'. Ti' alji yab' ke mib'i oj b'ob' a'tijuk jastal mero chawuk, ke ye'nb'i oj kan tsantselaw, ja'b'i ja'ch sb'i'ilan kani.*
- El *tsantselaw*, dizque quiere ser *chawuk*, pero ya existe el que es *chawuk*. Para ver quién tenía más fuerza, hicieron una prueba. Dizque les dieron a escoger sus camisas, de diferentes colores, dizque deben escoger el que más les gusta. Dizque cuando escogieron sus camisas, se lo pusieron. Dizque ahí le dijeron al *tsantselaw*, «hoy irás a brillar». Le fue dicho que vaya a buscar un árbol para tirarle, dizque de ahí, dizque no explotó, dizque ahí quedó prensado en aquel el árbol. Entonces, dizque se preparó el mero *chawuk*, dizque se puso su ropa, dizque le fue a dar aquel gran árbol, así pudo salir el *tsantselaw*. Ahí le fue dicho que no puede trabajar como el verdadero *chawuk*, que dizque él va a quedar como *tsantselaw*, dizque por eso así fue llamado.

(Texto 4: 50-55)

En esta versión no se dice nada acerca del color de las ropas que escogieron cada uno de ellos, tampoco se dice si los personajes son hermanos o no, simplemente que uno «quería» ser *chawuk*. En (51) se incluye la versión de doña Juliana, de Puerto Rico, Altamirano.

Otra de las variantes con que se conoce al *tsantselaw* o *sansewal*, es *k'ansewal*, nombre que utilizó doña Zoraida, de la comunidad Veinte de Noviembre, Las Margaritas. Ella dijo, mediante su cariñosa forma de hablar, que «el querido *k'ansewalito* brilla en la noche; si lo ves que ya está brillando, ya te pones a gusto porque ya pronto va a bajar la querida lluviecita, él ya está enseñando la señal, es el cargo del *k'ansewal*». A partir de estos ejemplos, y acotándonos únicamente a ellos, no se puede afirmar que el *chakal chawuk* sea el *tsantselaw* o *sansewal*. Incluso, cuando don

Marcelino explica cómo es el *chakal chawuk*, afirma que es «como cuando relampaguea el sanselaw», aunque no está diciendo que lo sea. Además, si tomamos en cuenta la breve descripción de doña Zoraida que se acaba de citar, sería un error asociar el *k'ansewal* con el *chakal chawuk*, ya que del primero dice que cuando brilla en la noche es porque caerá la lluvia, mientras que hemos visto que el *chakal chawuk* más bien la impide. Lo que también sucede es que se tiende a considerar en toda ocasión que el *chakal chawuk* «es» el *tsantselaw* solo porque en el mito este último escoge la ropa roja. Si consideramos el hecho de que los rayos se quedan atrapados en los árboles, tampoco podemos adjudicarlo únicamente a que esto le sucede solo a uno de los rayos. Aunque las diferentes versiones de la tradición oral tojol-ab'al siempre indican que es el hermano menor el que se queda atrapado en el árbol porque no consigue partirlo; el testimonio de don Marcelino expresa que cuando esto sucede, los otros rayos ayudan a sacar a su compañero, actitud que indudablemente se puede asociar con el *yaxal chawuk*, como se ve en (52):

- (51) *Ja'b'i ja najate'ili' ja sansewal sok ja chawuki' ya'we'b'i yi' jun preba. I komo ko'elb'i ja yip ja sansewali' i ya'we'b'i yi' jun preba, wa'nb'i x-och spoj-e' niwak taj. Komo kab'unejtitik ke ja chawuk sok ja sansewali puro winike' ja'b'i och st'aj-e' ja taji' jakb'i ja sansewal jawa. Komo jel ko'el ja yip tak, mib'i ek' ja ye'ni, ti'b'i kan lats'an-a. I jakb'i ja chawuk-a, june'itab'i ek' st'aj ja taji' ja'ch'b'i ti'tob'i el libre ja sansewali'. Ja'b'i yuj mi x-ok' ja ye'ni, kechan wa xlijpi, ja' yuj ja'chuk kan sansewal ja sb'i'ili'. Ja'chuk ja slo'il ja jnan-tat ja najate'ili'.*
- Dizque en la antigüedad, el *sansewal* y el *chawuk* dizque hicieron una prueba. Y como dizque la fuerza del *sansewal* es menor, y dizque hicieron una prueba, dizque empezaron a partir grandes ocotales. Como hemos escuchado que el *chawuk* y el *sansewal* son puros hombres, dizque cuando comenzaron a partir el ocotal, dizque vino aquel *sansewal*. Entonces, como es muy baja su fuerza, pues, dizque él no pasó, dizque ahí quedó prensado. Y dizque vino entonces el *chawuk*, dizque con una sola vez quebró el ocotal, dizque así quedó libre el *sansewal*. Dizque por eso él no llora, solo brilla, por eso su nombre quedó como *sansewal*. Así es la plática de mis padres de hace tiempo.

(Texto 8: 30-32)

Don Marcelino ya se había referido antes a los rayos rojos como «demonios» y «diablos», pero en este caso, habla de los que se quedan atrapados de una manera, justamente, bondadosa, en el sentido de que, si alguno se prensa en el árbol, el otro lo ayuda. Además, pone un ejemplo interesante,

ya que da pauta a pensar que la fuerza del humano-rayo se va desarrollando con el tiempo. El hecho de que apunte que «ayudar es su camino» de los rayos que se quedan atrapados, remite, ineludiblemente, al rayo verde, *yaxal chawuk*.

(52) *Ayb'i wa xkanye' lats'an ja b'a sni' taj wa spojo. Ayb'i wa xkanye' lats'ana, xchi' ab'ala, «pe majlayon, oj ka' elan», xchi'b'i ja smoj, jata ay b'a a'ji yi'i, «oj ka' elan», wa'nb'i xcho slijpun yi', ti'to wa xcho el-a. Yuj chawuk, yuj ik', pero mi xkanye' b'a'an. Por jemplo we'ni, wa'ntik tiro pe mito ay lek awip, ti' kanya lats'an b'a jun taj, ja'xa ke'ni, mas cho tsatson, mas, este, wa xka' yi'. Tos, jun-ita oj ka' yi' ja tan taj jawi', para ke oj cho elan ja we'na. Ja' yuj mi xchamye' kan juntiro, wa skolta sb'aje' ja ya'tele', ja' ya'tele'. Wa xkoltani ja sb'ej, por jemplo ke'n, mi wajyon ja tiro ke'n, mi xkab' ja swokole'i.*

Dizque hay quienes se quedan atrapados en la punta del ocote que rajan. Dizque hay quienes se quedan atrapados, así dicen, «pero espérame, te voy a sacar», dizque así dice su compañero, si es que le fueran a dar, «te voy a sacar», **dizque le vuelve a relampaguear, y de ahí sale.** Porque es *chawuk*, porque es *ik'*, pero no se quedan tirados. **Por ejemplo, estamos tú y yo peleando pero aún no tienes suficiente fuerza,** ahí te quedas atrapado en un ocote, y yo, que soy más fuerte, más, este, le doy. Entonces, le doy uno al ocote ese, para que también te salves. **Por eso no se mueren de una vez, se ayudan en sus trabajos,** son sus trabajos. **Ayudar es su camino,** por ejemplo yo, no fui a la pelea, no sé de sus necesidades.

(Texto I: 235-241)

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

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

lluvia a sus cultivos, pero que también puede castigarlos por sus pecados asestándoles un golpe de rayo a ellos o a sus casas; el arma con la que dispara es un rifle que se considera el «hermano mayor» del rayo (Nash 1970:141). Cabe aquí observar las relaciones de parentesco que se inscriben entre los fenómenos atmosféricos, según el punto de vista de diferentes comunidades.

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

Otro de los aspectos diferentes acerca del rayo entre las ideas tojolabales y las de los tseltales de Pinola, según Hermitte, son las clases de rayos, ya que ella manifiesta que existen tres colores: el negro —más alto y poderoso—, el rojo —considerado maligno y relacionado con los brujos— y el blanco, del que solo dice que es víctima de los dos anteriores (Hermitte 1970:385). Si bien hay un traslape en la noción tojol-ab'al y tseltal en cuanto al rayo rojo, los demás son totalmente diferentes. Tal vez una de las informaciones que sobresalen en el análisis de Hermitte es su postura acerca de que «el rayo no es simplemente un fenómeno atmosférico. Según la creencia local, es un niño joven y muy pequeño, vestido con ropas negras, rojas o blancas y que lleva zapatos y sombrero [...] El ruido del rayo se explicó en un caso diciendo que lo producía el niño pateando el suelo»

(Hermitte 1970:385). No obstante, líneas después la autora plantea que no estaría bien afirmar la existencia de una dicotomía muy estricta sobre la noción del rayo:

como nahual más poderoso de los jefes locales más importantes, y el rayo como poder impersonal. Sin embargo, tal cosa sugiere muchas veces sus propias afirmaciones [...] el rayo que vive en los intersticios más profundos de las cuevas sagradas y que es el ser sobrenatural principal a cuyo cargo están todos los demás, es un poder impersonal (Hermitte 1970:386).

Como se puede ver, podemos pensar en que una cosa no excluye a la otra, aunque sí se demostró que el rayo, al igual que entre los tojolabales, es persona (Hermitte 2004).

Por otra parte, en donde también se ha registrado mucha información acerca de los rayos es en el pueblo tseltal de San Juan Cancuc, que, curiosamente, ha sido muy trabajado por dos prominentes antropólogos, quienes no siempre coinciden con los datos y las interpretaciones que han propuesto. De acuerdo con Pitarch (1996) y su «etnografía de las almas tseltales», los fenómenos atmosféricos como el rayo, el viento y el arcoíris son entendidos entre los habitantes de San Juan Cancuc como *labetik* de diferentes personas. Como el mismo autor apunta, el *lab* entre los tseltales de Cancuc es una de las entidades anímicas que se encuentran en el corazón de las personas, pero simultáneamente desdoblado en el mundo exterior (Pitarch 1996:55). Entre estos *lab* ‘meteoros’ tseltales destacan el *tzajal chauk* (rayo rojo), el *tzantzabal* (relámpago), el *sejkubal ja'al* (arcoíris) y los *ik'etik* (vientos). Sobre el *tzantzabal* cancuquero no se da mayor información, pero podemos afirmar que la palabra es una cognada del término *tsantsewal* y sus variantes en tojol-ab'al. Sin embargo, es relevante que los tseltales consideren seres diferentes al rayo rojo y al relámpago.

Acerca de los rayos, Pitarch (1996:60-63) dice que existen dos clases, el *tzajal chauk* (rayo rojo), que es efectivamente un tipo de *lab*, y el *yaxal chauk* (rayo verde), que pertenece más bien a los señores de las montañas, y no es *lab*. Contrariamente a los tipos de rayos tojolabales —entre quienes el rayo verde es el «bueno»—, se dice que para los cancuqueros el benéfico es el rayo rojo, que defiende las cosechas ante los ataques de los vientos y los rayos verdes, aunque coinciden con los tojolabales en atribuirle más fuerza al rayo rojo. Un par de datos relevantes son los siguientes: al igual

que con los tojolabales, los rayos tseltales, según los sanjuaneros, están organizados y jerarquizados, además de que, en cierto momento del año y bajo circunstancias especiales, los nuevos rayos rojos reciben su ropaje e instrumentos de trabajo de la *sme' chawk* ('madre de los rayos'), quien es la máxima autoridad entre ellos, a la par de ser el *lab* de una mujer. Cuando se hable del *icham* tojol-ab'al se dirá que puede relacionarse con la *sme' chawk* tseltal.

Helios Figuerola (2010:105) introduce muchos más datos acerca de la naturaleza de los *lab* meteorológicos, siguiendo la propuesta terminológica de Pitarch (1996) en este caso particular. Cabe resaltar que, a pesar de que ambos autores trabajaron en la misma comunidad tseltal —San Juan Cancuc— y en años cercanos, la información y su interpretación son, en no pocas ocasiones, radicalmente diferentes. Respecto a los datos que Figuerola presenta sobre los *lab* atmosféricos (rayos, truenos, vientos, arcoíris y los llamados «bola de fuego»), una primera diferencia con las identificaciones que hace Pitarch es que para el primero los rayos verdes sí son *lab*, mientras que para el segundo no. Figuerola llama rayo al *tsantsewal* y trueno al *chawk*, y aclara que en Cancuc casi no se diferencia entre el trueno (*chawk*) y el relámpago (*tsatsehwal*), sino que la gente llama tanto al rayo como al relámpago *chawk*. La distinción que se plantea entre rayos y truenos es que, de acuerdo con una cancuquera, el rayo es el «lazo» del trueno. Según Figuerola (2010:106), hay diferentes tipos de *chawk* y de *ik'*, en ambos casos los tipos se distinguen por los mismos colores, siendo estos el rojo, el verde o azul, el amarillo y el blanco.

Este autor plantea la existencia de asociaciones entre estos seres, y un verdadero antagonismo entre los truenos y vientos rojos, calificados siempre como «buenos», y los verdes, que son los «malos». Esto es radicalmente diferente a las concepciones tojolabales. Datos interesantes sobre estos seres es que ninguno de ellos se alimenta del *ch'ulel* humano; el trueno rojo no muere y pasa de una generación a otra, asociándose con un nuevo *ch'ulel* en su etapa fetal, mientras que los otros sí desaparecen;

estos *lab* no se encuentran en el interior del cuerpo del hombre, sino que residen dentro de un cierto tipo de montañas especiales llamadas *ajaw* y su quehacer se sitúa en las cimas de las montañas, en las capas más alejadas del cielo y no muy lejos de Dios y los santos, por donde circulan libremente (Figuerola 2010:105).

Hay una marcada enemistad entre los vientos verdes y los rayos y vientos rojos, quienes evitan coincidir. Hay que recordar que entre los tojolabales se considera que el rayo verde y el rayo rojo son «enemigos». Por su parte, según los cancuqueros, existen varios parajes en donde se les puede encontrar, «y algunos bosques frondosos tienen también la reputación de protegerlos soliendo esconderse bajo la corteza de los árboles. Ello explicaría por qué los rayos, en su persecución, enfurecidos, en plena tempestad destruyen los ocotes buscándolos» (Figuerola 2010:112). Esto es sumamente interesante si consideramos las reiteradas ocasiones en las que los tojolabales hablan de cómo se quedan atrapados los rayos en los árboles. Llama más la atención si conjuntamos estas nociones con las que registró Anath Ariel de Vidas (2003) entre los *teenek* veracruzanos. Ella reprodujo el testimonio de un hombre llamado Apolinar, quien se refirió a cómo debe tratarse al Trueno:

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

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

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

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

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

Animales, plantas y objetos de los rayos

Cuando se habló del don, *jakel*, se mostró el vínculo esencial que este tiene con diferentes plantas cultivadas, en específico con el embrión de dichos organismos vegetales, en el sentido del *altsil*. En el caso del *wayjelal*, se vio más bien que este tiene que ver directamente con varios animales, en muchas ocasiones

aquellos que son depredadores en su ambiente. Sin embargo, con el rayo se dan otro tipo de lazos entre este y animales, plantas y algunos objetos que determinan, de una u otra forma, la noción característica de este personaje entre los tojolabales.

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

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

- (53) *Ja'ni jel xyala aji ye'na. Komo yujnib'i chawuk ja stat-a. Tan alji-tob'i yab' ja ye'n ke oj yi' kan ja sbara', pe mib'i ya' yi' gana, es ke milub'alb'i waj ja snani'. Mito xjna'a ja ke'ni', milji el ja yala nani'. Ja'b'i jel xiw ja lek xmilji ja ye'ni', ja' yuj mi ya' yi' gana. Mini nada, me'y yi'onej kan sporma ja stati'. Pe daya, ja'chtikb'i ja yal stsuj ja cham stati'. Permin Vaskeb'i ja sb'i'il ja stati'. Ja'ch'b'i el ja chotik yal stsuji', b'ut'amb'i ja'. Ti' wa xwajye'a, saberb'i b'a' wa x-elye' k'ot-a, ja'b'i ti' wa x-och ya'a ja ja'i'.*
- Ella decía mucho eso antes. Como dizque de por sí es *chawuk* su papá. Tanto que dizque le dijeron que le quede **su vara**, pero dizque no le dio gana, es que dizque fue matada su mamá. No lo sabía yo, que fue matada su querida mamá. Dizque por eso se asustaba mucho que la mataran a ella, por eso no le dio gana. Ni nadita, no le quedó su forma de su padre. Pero de ahí, **dizque era así el tecomatito del difunto de su padre**. Dizque Fermín Vásquez era el nombre de su padre. Dizque bien **así era su tecomatito, dizque lleno de agua**. Ahí se iba, dizque quién sabe a dónde llegaba a parar, **dizque así comienza a dar la lluvia**.

(Texto 2: 47-53)

La palabra *tsuj* es el término en tojol-ab'al para el tecomate o guaje, que regionalmente se conoce también como «pumpo». El *tsuj* es una planta cucurbitácea que en la zona tojol-ab'al se utiliza mucho como recipiente

para agua o para cargar semillas, y usualmente corresponde con la especie *Lagenaria siceraria* (figura 9). Es llamativa la mención de la herencia de una «vara» del padre de doña Ricarda a ella; como se ha dicho, él era un hombre-rayo, pero su hija no quiso aceptar ese «cargo». Se ve que la «vara» es, más que un objeto, el compromiso de cumplir con el encargo, *chol*, del rayo.

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



Figura 9. *Tsuj*, tecomate o pumpo. *Lagenaria siceraria*. Foto: Fernando Guerrero Martínez.

Del rayo verde, *yaxal chawuk*, también se dice que su *altsil* es un ave de color verde que tiene tonos muy brillantes. Cuando se le preguntó a doña Catalina si sabía algo acerca de esto, gracias a que antes ya lo había informado su difunta hermana, ella afirmó que la pajarita roja —que al principio se confundió con el carpintero, *chojate'*— «es su *altsil* del *chawuk*». Entonces su hijo, Jesús Gómez, afirmó: «sí que es una pajarita roja esa. Sí dicen que es su *altsil* del *chawuk*. De por sí no tiene nombre, de por sí es pájara roja. Pero sí que es su *altsil* del *chawuk*». Si consideramos al *altsil* conforme a la propuesta de «principio vital», en este caso un ave lo es del rayo. Si también se vio que el *altsil* es lo que da sentido a un cuerpo, lo que hace crecer al organismo y le da movimiento y sentimientos, es impresionante pensar que un ave confiera esas características al rayo. Esto se mostró en toda su complejidad cuando María Bertha Sántiz le preguntó a doña Catalina (C) «¿y por qué se le dice que es su *altsil* del *chawuk*, pues?», a lo que esta última contestó —mientras Jesús (J) aclaró— lo que se observa en (54):

(54) C: *Yujni yuj espesi' al ke yujni ja'a, yujni yuj ja'a. Yujni yuj ja'ch' sb'i'il-a, yujni yuj yaltsil chawuk-a. Pe yuj toj chak. Mini yuj wa xcho milji'a. Yujni yuj yaltsil chawuk wa x-alxi'a. Yujni...*

J: *Mi sk'ana ja jcham me'xep oj tujk'axuki', ma ja oj amili' mi sk'ana.*

C: *Es ke yaltsil chawuk, ojb'i ja wa xyala ye'ni', yujb'ita amila, yujb'i yuj oj smil-a ja chawuki'. Yuj. Yuj ja' smoj wa xb'ejyi. Chakal chan, pes me'y sb'i'il. Chakal chawuk.*

C: Es porque es especial, que de por sí es para eso, de por sí es. Es que de por sí así es su nombre, de por sí es su *altsil* del *chawuk*. Pero es auténtico rojo. Claro que tampoco lo matan. Es de por sí su *altsil* del *chawuk* que se dice. Así...

J: No quería mi difunta abuela que se le disparara, o si quieres matarlo, no quiere.

C: Es que es su *altsil* del *chawuk*, dizque así lo dice ella, dizque si es que lo matas, dizque sí te podría matar el *chawuk*. Sí. Es su compañero de camino. Pájaro rojo, pues no tiene nombre. *Chawuk* rojo.

(Texto 2: 199-204)

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

de una incorporación o asimilación de «otras» identidades. Sin embargo, tenemos algunos otros datos acerca del rayo que vale la pena destacar.

Los rayos de las cuatro esquinas y sus parejas

Según la información obtenida por Mario Ruz (1983b), la estructura del cosmos tojol-ab'al está conformada por tres niveles, el *sat k'inal*, el cielo o cara del mundo, el *lu'um k'inal* o espacio terrestre y el *k'ik' k'inal* o mundo oscuro. De acuerdo con este autor, la tierra es «concebida como una gran estructura cuadrada sostenida por los cuatro *tanuman chikin sat k'inal* o esquineros, cuatro relámpagos (Tzantzewales) que soportan con sus mecapales el peso del mundo. Cuando estos se cansan y mueven su carga, la tierra se estremece con los terremotos» (Ruz 1983b:55). El término para relámpago puede variar de comunidad a comunidad, por lo que lo podemos encontrar actualmente como *tsantsewal*, *tsantselaw*, *sanselaw* o *sansewal*. En la literatura, el relámpago es considerado el hermano del rayo, *chawuk*. Se volverá a esta consideración más adelante a través de un importante mito narrado por Ramiro Hernández Rodríguez, publicado en la obra de Gómez et al. (1999). Antes, es relevante mencionar que se encontró en el trabajo de campo que los sostenedores del mundo o esquineros no son relámpagos, sino los mismos rayos. Esto puede deberse a la confusión expuesta líneas arriba con respecto al relámpago y al rayo. Además, se dice que no son solamente cuatro, sino que en cada esquinero está una pareja, formada por un hombre-rayo y por su mujer, que es identificada como el arcoíris, *k'intum*, de la que se hablará a continuación.

Antes, conviene decir que cada *chawuk* que se encuentra en una de las esquinas del mundo carga en su espalda un pumpo lleno de agua, que al vaciarlo provoca la lluvia en la tierra. Es interesante mencionar que uno de los elementos por los que los tojolabales pueden darse cuenta o sospechar sobre quién es un hombre-rayo en una comunidad es cuando en el campo logran ver a un señor, en ocasiones de edad avanzada, adentrarse en el monte cargando justamente un pumpo, por lo que la persona que lo ve considera que «ya se va a echar agua el rayo», como se puede ver en las palabras de doña Catalina expresadas en (55).

De este fragmento se pueden extraer cuestiones muy interesantes. Una de ellas es, evidentemente, la forma en que se describe el trabajo del *chawuk*, su encargo de hacer llover. Pero es más interesante el juego de

perspectivas. Digamos que, para algunos, lo que se ve en el cielo es lluvia y truenos, para otros, es el *chawuk* trabajando, y para este último, es un juego. No por nada el mismo *chawuk* aclara: «no se preocupen porque voy a jugar, **en verdad que voy a jugar**». Ya se mencionó que entre los tseltales de Cancun, Figuerola habla también de este mismo tipo de concepción acerca del «juego» de los rayos.

- (55) *Wa'nb'i xyi'aj ja yala ts'uji', wa sb'ut'u ja'. Pe saberb'i b'a' wa x-elye' k'ot-a. Jata sk'ulanb'i sb'aj ja asontak, ti'b'i wa xyala yujb'i oj waj jtajnuk, wa'nb'i xyala kan yab' ja yuntikili', «ja ke'ni', ja wego', mok chamuk ak'ujulex yuj oj jtajnikon, yujni oj jtajnikon b'a merana». Pes ja'ch'tab'i wa xyala kan ja wa xwaji', ke yuj mi oj yab'... Mini oj yal awab' jas sb'ej-tak, mini jun persona oj yal awab' jas sb'ej. Ja'ch'to ja yistorya ye'n ye', najka ja'toni' yalunej-a...* Dizque sí se llevaba su querido tocomate, lo llenaba de agua. Pero dizque quién sabe dónde se iba. Pues dizque **cuando empieza a formarse la nube, dizque ahí dice que dizque se va ir a jugar**, dizque lo deja dicho a sus hijos, «yo, ahora, que no muera su *k'ujul* **porque voy a jugar, en verdad que voy a jugar**». Pues dizque eso deja dicho cuándo se va, que porque no va a escuchar... No te va a decir qué significa, pues, ninguna persona te va a decir qué significa. Igual está la historia de ella, todo eso lo ha contado... (Texto 2: 93-95)

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

No obstante, la afirmación de que en cada esquinero se encuentra una pareja parece muy interesante. Antes ya se había registrado la identificación de la mujer o esposa del rayo con los sapos y su papel en el proceso de provocar la lluvia. Ahora se tiene, entonces, una triple vinculación, el complejo simbólico mujer-arcoíris-sapo.

K'intum

Como sucede con los hombres-rayos, las mujeres-arcoíris no solo se hallan conformando la estructura horizontal del universo, sino que aparecen también —de acuerdo con el productivo juego entre el macro y microcosmos— como personas de la comunidad. Ya se dijo que en los esquineros del mundo las mujeres arcoíris acompañan a sus esposos los rayos. A nivel de la comunidad, las mujeres arcoíris cumplen con una serie de funciones de suma relevancia para el desarrollo de los cultivos. Antes de señalar esas funciones, es interesante decir que Ruz (1983b:57 y 198) registró hace algunas décadas que *k'intum* es el «hombre arcoíris». Doña Catalina, recordando lo que le contaba su suegra acerca de cuando el hombre rayo se iba al monte con su pumpo lleno de agua para hacer llover, describió como se muestra en (56) a las *k'intum*:

(56) *Komo b'ajtanb'i wa xjak jun k'intum, komo k'intumni wa xkalatik-a, k'intum wa xkala ja ke'ntiki'. Pe ja'b'i ja arko iris jawi', ja'b'i luwar lakaltik ja'b'i ja ixuk b'a it jel najtik s-olomi'. Ayb'i jel b'uto najtik ja s-olom ja ixuk-a, lakaltik manb'i b'a yok. Yujk'ab'i awila ja ixuk jawi', ma mi nupaneluk, pes lakaltik ja'b'i arko iris. Ja'b'i wa sna'a jas ora oj jakuk ja ja'i'. Ja'ch' wa xch'ak yal-e'. Pwes mini oj ana' b'a'aya, es ke yuj te'y b'a jkomontikta. Mi kaltik oj yal-e' awab'ta. Es keta yalawe'b'i awab'ta, ke yujb'i yuj wa xya'awe' skuch ke wa xya'awe' malo ma wa sk'ulane' malo. «Ja' mero brujo ja jaw», ja wa xyalawe'ta. Ja' yuj mi slo'iltaye', ja' yuj mi xyalawe'ta yuj ay jas ay. Porke ayni ay yi'oje' ja wa xyalawe' lakaltik ja'ch' ay yi'oje' sdone' yuj ja jtatik Dyosi'. Ay yi'oje' yaltsil ixim, yaltsil chenek', yaltsil on, yaltsil pix. Spetsanal, yujni najka ay-a, ja'ch' wa xyala ja ye'n. Ja' wa xjul jk'ujul ja ke'n.*

Como dizque **primero viene un *k'intum***, como *k'intum* lo decimos, *k'intum* lo decimos nosotros. Pero dizque **el arco iris ese**, digamos que dizque **es la mujer que tiene muy largo su cabello**. Dizque hay mujeres que tienen el cabello muy largo, digamos dizque hasta el pie. Dizque si miras a **la mujer esa, no casada**, pues digamos que dizque es el arcoíris. Dizque **sabe cuándo va a venir la lluvia**. Así lo terminan de decir todos. Pues **no vas a saber dónde se encuentra**, es que porque está en nuestra comunidad, pues. **Digamos que ni te lo van a decir**, pues. Es que dizque **si te lo dicen**, pues, que dizque **a ellas les echan la culpa de que dan mal o hacen mal**. «Es esa el mero brujo» que dicen, pues. **Por eso no lo cuentan**, por eso no lo dicen, pues, que sí hay algo. Porque hay algunos que tienen, que dicen, digamos, que tienen su don por nuestro padre Dios. Tienen su *altsil* de maíz, su *altsil* de frijol, su *altsil* de aguacate, su *altsil* de tomate. Todo, de por sí existe, así lo decía ella. Es lo que llega a mi *k'ujul*.

(Texto 2: 54-66)

Se reitera que *k'intum* es mujer y, en específico, aquella que no se ha casado y que físicamente tiene el cabello largo. No sabemos qué relación tiene el cabello largo con el arcoíris, pero es importante que se haya mencionado como un rasgo distintivo de estas personas. Sobresale lo secreto de su existencia, pero como lo explicó doña Catalina, esto se debe a la asociación de su poder con la brujería, como sucede con los otros «vivos» tojolabales. Ya se ha dicho que esto puede ocasionar linchamientos en el interior de las comunidades. Además, uno de los datos que otras personas también mencionarían sobre el arcoíris es que está asociado con la actividad del *chawuk*, como quedó claro en el comienzo del fragmento anterior, ya que «sabe cuándo va a llover».

Por su parte, cuando María Bertha Sántiz le preguntó a doña Catalina si había mujeres rayo, ella le respondió algo que es interesante citar y se muestra en el ejemplo (57):

- (57) *Ay ixuk. Ja'b'ishe'um ja chawuk ja men jakantil, ja men arko iris wa xkalatiki', ja k'intumi' ja'b'ishe'um chawuk. Ja wa xyalawe'i' ja'b'i, pe saber. Pe komo ja'ch' wa xyalawe' mi yuj wa xjna'atik.* Hay mujer. Dizque es su esposa del *chawuk* la fulana *jakantil*, la fulana arcoíris que le decimos, la *k'intum* dizque es la esposa del *chawuk*. Lo que dicen es que dizque sí, pero saber. Pero como así lo dicen, no porque lo sabemos. (Texto 2: 133-134)

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

De acuerdo con el testimonio de varias personas, la función principal de las *k'intum* es regular la lluvia. En varias ocasiones se dijo que el arcoíris aparece para tapar la lluvia, para que deje de llover, aunque se verá que también su actividad es dar agua, por lo tanto, no se puede afirmar que solo pueda taparla. Por ejemplo, doña Matilde mencionó que «el *k'intum*, ahí viene a pararse donde está norteano». Como con otros «vivos», la *k'intum* es así porque tiene un encargo divino, un *chol*, que es la responsabilidad adquirida para con el mundo y las personas. Aquí se da algo interesante que muestra las «relaciones sociales del ambiente». Si el *chawuk*,

el hombre rayo, es el que provoca la lluvia, el que hace que caiga el agua —en muchas ocasiones de manera desenfrenada—, la *k'intum*, la mujer arcoíris, se encarga más bien de impedirlo, en el sentido de regularlo. El carácter iracundo del hombre, pues, solo puede calmarse o armonizarse mediante la acción apaciguadora de la mujer, y esto es lo que se observa en el entorno, desde la perspectiva tojol-ab'al. En (58) se muestran las palabras de doña Zoraida al respecto:

- (58) *Ja'xa ala k'intumi' tuktukil ja yelawi' ja ye'ni xchol maku ja'. Ja ta awilak'a ti'xa jisan ek' ja niwan k'intumi' es ke jakta smak ja ja'i'. Wa xlemxi ele, slugaril oj kaltik ke yuj ay swinkil, ja' yuj wa xlemxi el yuj ja satk'inal tak.* **Y la querido *k'intum* tiene diferentes colores, su cargo de ella es impedir la lluvia. Si ves que la gran *k'intum* ya está rayando [atravesado], es que ya vino a tapar la lluvia. Se despeja en su totalidad, digamos que es porque tiene su dueño, por eso puede despejar el cielo, pues.**
(Texto 5: 63-64)

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

El arcoíris aparece también en narraciones tojolabales que han sido asimiladas directamente de la Biblia, como es el caso del cuento que compartió doña Juliana que se ve en (59), el cual trata de la participación del *k'intum* como señal de tregua entre Dios y la humanidad, después de haber inundado la tierra:

- (59) *Ja k'intumi' ja'to kujlaji kan ja najate'ili'. Ja ajyi dilubyo' manto styempo'il No'e, kechan yuj b'ajxa Dyos oj kal awab'yex. Yajni jak ja dilubyo'i' jun gran tsatsal ja' jaki, i ch'ak smil kan spets'anil ja ma'tik mi yab' k'inal oj ochuk ja b'a yoj arka'i. Ja yajni ch'ak ja ja'i, mixa ay ja' ja b'a sat lu'umi', ti'xab'i jak ja kajwaltik Dyosa, ya'ab'i spakto sok ja No'aji' ke mixab'i oj xh'ak ja lu'umk'inal sok otro but' ja'. I ja senya ja spakto jawi' ti' jak jun niwan k'intum-a, ja' yuj ja'ch kan kulan ja k'intumi'. Ja wewo tak, ja k'intumi' yujni wa smaka ja ja'a. Ja ta awila k'ikxa k'en ja witsi' i ti' jak jun k'intuma, es ke yuj jakta smak ja ja'i'. Ayni wa xmakxi yuj-a, i ayni cha miyuk-a, ja' it ja xchol ja k'intumi'.*
- La *k'intum*, se asentó desde hace mucho tiempo. Cuando hubo el diluvio, justo en el tiempo de Noé, solo que ya es de Dios lo que les voy a contar. Cuando vino el diluvio, vino una inmensa lluvia, y mató a todos los que no escucharon la invitación para entrar en el arca. Y cuando terminó la lluvia, ya no había agua sobre la tierra, dizque ahí vino nuestro señor Dios, dizque hizo su pacto con Noé, dizque ya no destruirá la tierra con otro diluvio. Y la señal de ese pacto fue la presencia de una gran *k'intum*, es por eso que así quedó asentada la *k'intum*. Ahora, pues, la *k'intum*, sí que tapa [controla] la lluvia. Si ves que ya oscureció el cerro, y de ahí vino una *k'intum*, es porque ya llegó a tapar [controlar] la lluvia. A veces logra tapar [controlar], y a veces no, este es el cargo de la *k'intum*.
- (Texto 8: 19-26)

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

Con lo que se ha mostrado hasta el momento se puede decir que la *k'intum* juega un papel importante en el interior de las comunidades, aunque

desde el anonimato. La mujer arcoíris, como persona que tiene un don divino que la faculta con un poder determinado, resulta trascendental para la comunidad por su actividad reguladora, independientemente de que esta sea oculta. El que en el seno de las comunidades no se diga abiertamente quién es una mujer arcoíris, o un hombre rayo, no significa que no se le reconozca socialmente como una persona. Las sospechas constantes que se tienen en las localidades acerca de si alguien es un «vivo» de tal o cual tipo, influye, por supuesto, en la adopción de conductas determinadas por parte de los vecinos. Este tema lo ha mostrado de manera transparente Pitarch (1996) entre los tseltales de Cancuc. Asimismo, como se ha insistido anteriormente, se incluyeron los testimonios en los que queda claro que el *k'intum* es mujer. Lo apuntado por Ruz en relación con la esposa del rayo tiene eco en la consideración de Figuerola (2010:121) sobre estos personajes en Cancuc, ya que «pareciera que los *lab*-rayos y truenos tuviesen mujer, pero su papel sería secundario, no tendrían ningún protagonismo».

Por lo demás, es recomendable considerar algunos aspectos que han sido estudiados en pueblos mayas vecinos a los tojolabales con respecto al arcoíris, con el fin de contextualizar mínimamente la información presentada en este trabajo. De lo publicado por Pitarch (1996) sobre el arcoíris resulta sugerente que se mencione su capacidad de tapar las cuevas para no dejar que salgan las nubes, lo cual puede estar relacionado con una de las funciones más importantes atribuidas a este fenómeno por los tojolabales, que es impedir la lluvia. También cabe señalar la disparidad del nombre tojol-ab'al para el arcoíris, *k'intum*, y el correspondiente en el tseltal de Cancuc, que es *sejkubal*; sin embargo, resulta por demás interesante que en la variante tseltal de Aguacatenango se registre el término *k'inton*, el cual es sin duda una cognada con el tojol-ab'al.

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

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

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

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

Icham

Hay un mito tojol-ab'al que cuenta la historia de dos hermanos; el mayor era *chawuk*, y cuando trabajaba en el campo con su hermano menor desaparecía y volvía con muchas frutas y verduras que sacaba de un lugar especial que le ocultaba a su hermano menor. Un día el hermano menor, al ganarle la curiosidad, siguió a su hermano para ver de dónde obtenía los alimentos, y se dio cuenta de que su hermano se metía en una cueva. Al descubrirlo el hermano mayor, decidió revelarse ante él como *chawuk* y convino en explicarle a su

hermano que él tenía un encargo de Dios, así que lo llevó con el dueño de la montaña donde se metía, quien era el que le proporcionaba los alimentos. Este dueño era el *icham*. Antes de llevar al hermano menor frente al *icham*, el hermano mayor le advirtió que el retumbo (como se le dice al *icham*) le ofrecería ropa y otros objetos, que escogiera siempre los verdes, pero el hermano menor, por dudar y no creerle a su hermano, escogió la ropa roja, la cuerda roja, el gallo rojo y el pumpe rojo. Cuando el *icham* les pidió que fueran a probar sus fuerzas en un árbol para partirlo, el hermano menor no pudo hacerlo y quedó atrapado en el árbol. Entonces su hermano lo rescató. Pero al ver esto, el *icham* se dio cuenta de que aquel no era el oficio del hermano menor y le encargó otra tarea, así que lo mandó a una de las esquinas del mundo y le dio una mujer de esposa, pero la mujer en ese momento se transformó en sapo y se metió en una caja. La labor del hermano menor quedó establecida: cada vez que viera que comenzaba un aguacero, tenía que lanzar su cuerda para relampaguear.

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

Otra nota importante es con relación al dador de los poderes del rayo, el *icham*, que ha sido traducido en algunos trabajos como 'retumbo'. Los datos de campo apuntan a que el *icham* también es un *kristyano*, concebido como un señor muy viejo que vive dentro de ciertas montañas especiales. Se dice que es un retumbo por el sonido que produce. Este sonido es descrito como un zumbido potente que se escucha antes de la temporada de lluvias, pero que cada vez es más raro oírlo. Doña Catalina, de Saltillo, afirmó que antes se escuchaba en la comunidad, pero que desde hace varios años se ha dejado de percibir. Ahora, dicen, se encuentra y se escucha en una comunidad llamada Vicente Guerrero. Cabe decir que el sustantivo *icham* en la lengua chuj es un término de parentesco que significa 'tío', 'sobrino', 'anciano' y también es un título que se usa para referirse de manera respetuosa a un hombre de edad avanzada (Hopkins 2012:21). En las lenguas q'anjob'al y popti' significa 'viejo' o 'anciano' (ALMG 2003:60; Montejo 2008:50), mientras que en tsel'tal existe la palabra *ichan* con sig-

nificados como «tío materno» y «primo (del lado de la madre)» (Polian 2018:261). Para los tojolabales, el sonido del *icham* es presagio de la temporada de lluvias y es también considerado protector de las comunidades.

Empero, la literatura acerca de este personaje es confusa y a veces contradictoria. Por ejemplo, Lenkersdorf (2010:118) dice que «el retumbo grita. Su tarea es traer el norte. Tiene luz morada, verde y roja. En el mes de julio grita». Por su parte, Gómez et al. (1999:184) apuntan que «en los esquineiros viven los *icham* o *tzantzewal jumasa*, quienes retumbando o relampagueando advierten sobre un cambio de clima y avisan la proximidad de las lluvias y de las sequías». Como se ve, hay diferentes informaciones sobre algunos temas de la cosmología tojol-ab'al en los que se implica al *icham*. No obstante, los datos recopilados en campo permiten dar un panorama un poco más amplio de aquel que se ha citado. En este sentido, en el ejemplo (60) se incluye lo que doña Matilde dijo del *icham*:

- (60) *Ja ichami' wa x-alali, ja ichami' b'ankilal b'a chawuk. Ok'k'a ja ichami' yuj oj ya' norte. Ja ichami' a'kwal wa x-ok'i: «-yuj ojxa jelxuk ja ja'i' ok'ta ja ichami'»-, ay wa xchijye'a.* El *icham* grita [jadea], el *icham* es el mayor del *chawuk*. Si el *icham* llora, es porque habrá norte [una lluvia leve]. El *icham* llora en la noche: «ya lloró el *icham*, es porque ya va a seguir lloviendo», hay quienes dicen así.

(Texto 4: 7-8)

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

Doña Matilde, en la misma conversación, dijo que si se escucha el sonido del *icham* es porque el agua ya no caerá más, y agregó lo que se cita en (61):

- (61) *K'un ja'xa wa xya'a. Mixa oj ya' yi' awasero, jastal wa xkalatik jel chawuk, slugar k'un ja'xa. Ja wa x-alali ja icham jawi' jelxa seguido wa xya'a och k'intum.* Entonces, comienza una lluvia suave. Ya no habrá aguacero, así como cuando decimos que hay mucho *chawuk*, digamos una lluvia suave. **Cuando grita [jadea] aquel *icham*, ya es muy seguido la presencia de la *k'intum*.**
(Texto 4: 46-47)

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

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

- (62) *Ja ichami' wa x-alali' yuj wa spaya ja' wa x-alali b'a sat k'ak'uj ma [b'a] x-och k'ak'uj, jel tsamal xya' yi'. Ja' yuj ja ta ok' ja jaw tak, yuj ojxa ya' ja'. Wani x-ok' t'ilan ja b'a jun jab'ila, ja'chuk wanxa xna'xi ke yuj oj ya' ja'.* El *icham* grita [jadea] **porque llama la lluvia, grita [jadea] durante el día o durante la tarde**, es bonito escucharlo. Es por eso que si llora, pues, es porque ya va a llover. **Tiene que llorar una vez al año**, y así se sabe que es porque ya va a seguir la lluvia.
(Texto 6: 22-24)

Llama la atención la forma en que se percibe el sonido de este fenómeno de manera similar entre dos personas que viven a una distancia considerable, ya que tanto doña Matilde, de Saltillo, como doña Luciana, de Veinte de Noviembre, hicieron uso del verbo *alali*, que ya se explicó con anterioridad. De este fragmento se rescata también que el presagio de lluvia se da en la tarde, al igual que la periodicidad con que sucede esto, que es anual. Si tomamos en cuenta las palabras de doña Juliana que se muestran en (63), vemos que la noción sobre el *icham* radica en su vínculo con la lluvia:

- (63) *Ja ta och ok'uk ja ichami' yuj mojanxa oj ya' ja ja'i'. Komo ay b'a mi xko' wewo ja ja' tak, ja' yuj ja ta och awanuk ja ichami' es ke yuj ojxta ya' ja'.* Si comienza a llorar el *icham* es porque ya está a punto de llover. Sucede muchas veces que llega a tardar la lluvia, es por eso que si comienza a gritar el *icham* es que porque ya pronto lloverá.
(Texto 8: 27-28)

Uno de los aspectos más extraordinarios sobre el *icham* es la liga que mantiene con otros humanos atmosféricos como el *chawuk*, el *k'intum* y el *ik'*, incluso a nivel de parentesco, como lo dijo doña Matilde, ya que se concibe al *icham* como el *b'ankilal* del *chawuk*, en otras palabras, como el hermano mayor del rayo. Esto nos habla de jerarquías «socioambientales», las cuales se analizarán en el siguiente capítulo. Por el momento, resta decir que, de acuerdo con lo registrado por Gómez (2019), se dice que el hogar o la casa del *icham* es algún cerro particular. Además, habría que considerar la posibilidad de profundizar en el tema tomando en cuenta ciertos datos registrados por Stresser-Péan (2008) entre los *teenek* o huastecos (véase el capítulo 1). En comparación con los datos tojolabales, es muy llamativo el hecho de la coincidencia sobre las mujeres de las deidades del trueno, que son mujeres-sapo provocadoras de lluvia, en concordancia con la concepción tojol-ab'al. También lo es la percepción de las tormentas eléctricas como el juego de los rayos y relámpagos o como la unión sexual. Entre los tojolabales existe igualmente la consideración de que cuando se ven las tormentas eléctricas es porque los rayos están jugando entre ellos o peleándose. Sin duda, los datos de origen *teenek* pueden ser tomados como una provocación o un estímulo para profundizar sobre el tema en el caso tojol-ab'al, ya que hay buenos indicios para ello.

Además, la información acerca de las «madres-trueno» y «madres-viento» que estudia Figuerola entre los tseltales de Cancuc sugiere ciertas correspondencias o identificaciones, pues se dice que:

el trueno rojo, por concebirse más poderoso, no perderá su pelea contra el rayo y trueno verdes. Algunos expertos, conocedores de las costumbres de estos seres, aseguran que cada madre-trueno (*me'-chawk*), solicita con sus hijos, cuando sabe que alguno va a salir a pasear, se preocupa de ayudarlo a vestir: lo 'adorna' (con la luz) y lo dota de un 'fusil' (el estampido, el trueno) (Figuerola 2010:114).

El papel de la madre-trueno es similar al del *icham* entre los tojolabales. La jerarquía social y la relación de parentesco es interpretada de manera

diferente entre ambos pueblos, pues para uno quien ‘cuida’ y ‘protege’ al rayo es la ‘madre’, mientras que para los otros es el ‘hermano mayor’.

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

Ik’

El viento, *ik’*, es también una persona con un don especial que le permite utilizar este fenómeno a su favor. Destaca el hecho de que, en las experiencias narradas por personas tojolabales, en muchas ocasiones el viento acompaña al rayo para lograr un objetivo particular, ya sea para ayudar a robar el *altsil* de las plantas comestibles de una comunidad o para proteger las propias. Las personas que tienen el don del viento lo pueden utilizar para desplazarse rápidamente entre diferentes lugares, además de que los mismos rayos pueden tener ese poder para pelear con otros.

Un rasgo muy común en las entrevistas es que se dice que el *ik’* daña mucho las milpas. Cuando don Marcelino le contaba al *chawuk* cómo fue que el viento se llevó todas las plantas de maíz que cultivó, el hombre rayo le preguntó «¿pero de dónde viene el *ik’*? ¿No ven de dónde viene?», a lo que don Marcelino le contestó: «pues viene de entre el monte, de entre el monte viene, entonces acaba la milpa». Esto tiene que ver con saber si ese viento, *ik’*, es persona o no; si es *kristyano*. Más adelante, el *chawuk* le dice a don Marcelino, incluso un poco en forma de regaño, que tenía que fijarse en esos detalles: «lo ves, lo vas a pensar, por eso igual no es muy bueno que seas muy zonzo, hermano, es por eso que vas a pensar si es **persona** ese, o es un **envidioso**». Este es un muy buen ejemplo para mostrar la importancia de cómo la gente analiza el entorno y los cambios ambientales que suceden a través del tiempo en una región determinada, pues la percepción de la ocurrencia de los fenómenos atmosféricos deviene fundamental para saber qué hacer en determinadas situaciones. En este sentido, *analizar* los acontecimientos climáticos que se dan en momentos particulares implica, en este caso concreto, *descubrir* la naturaleza de los entes que participan en ello. Así, el *chawuk* le enseña a don Marcelino que el *ik’* que ha tirado sus plantas de maíz es una ‘persona envidiosa’, y le insistió: «es persona, no digas que no es persona, **no es Dios. Es envi-**

dioso». Es interesante que se conciba al viento como alguien que carga envidia, ya que esta se relaciona, como se había señalado arriba, con el color rojo, por lo que se puede vincular a la persona que tiene el don del viento con el *chakal chawuk* o rayo rojo, pues, de igual manera, a este último se le reprocha una condición emotiva similar.

Retomando la plática del *chawuk* con don Marcelino, cuando el primero le dice lo que tiene que hacer para que el viento deje de dañar la milpa del segundo es dispararle, y pone el ejemplo de lo que hicieron una vez que un amigo suyo, de Lomantán, tuvo un problema con un *ik'*. El *ik'* llegaba año con año, en el momento en que el maíz ya estaba jiloteando, a tirar las plantas. Entonces, Tanislao, el compadre del *chawuk*, decidió tenderle una trampa al *ik'* para acabar con él. Junto con sus hijos, prepararon un terreno en uno de los lados de la milpa, para emboscar al *ik'* y poder dispararle con sus escopetas. Esperaron algunos días hasta que se presentó el *ik'*, como se ilustra en (64).

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

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

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

(Texto I: 30-52)

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

sonas empleen con un fin u otro sus poderes. Las experiencias mostradas a lo largo de este capítulo y el anterior dan muestra de la cotidianidad con que se vive en las comunidades respecto a estos temas, la interpretación que se les da a ciertos sucesos y las reacciones de la gente.

Por otra parte, no es extraño ver en los testimonios recopilados la presencia conjunta del *ik'* y del *chawuk*. En muchas ocasiones, cuando se da una pelea entre rayos, también se dice que «se agarraron con viento», o que «hubo mucho viento». Por ejemplo, después de que el señor *chawuk* le dijo a don Marcelino que no se preocupara ya por su milpa, pues él iba a estar ahí para defenderla, don Marcelino reafirmó sus sospechas sobre la existencia del *chawuk* en el momento en que acaecieron tormentas en Rosario Bawitz, como se ve en (65):

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

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

(Texto I: 154-160)

La tormenta es vista como una guerra. La pelea fue entre rayos, pero también utilizaron viento. Don Marcelino explicó que, cuando los rayos se quedan atrapados en los árboles, sus poderes tienen que ver con el viento, «porque es *chawuk*, porque es *ik'*, pero no se quedan tirados». Doña Zoraida, por su parte, explicando la importancia del *chawuk* y la forma como evitan el hurto del *altsil* de las plantas por otros «vivos», mencionó la asociación que este tiene con el *ik'* y con la lluvia en el fragmento (66):

- (66) *Ja'ch jun bwelta'il. Jun ala yal bye-jito, och elk'anuk b'a yoj alaji' yelk'an ixim sok chenek', pe b'a nalan b'ej, jak yamjuk yuj jun tsatsal ik' sok ja'. Ja' skronta'an yuj ja yelk'an yi' ja smoj-aljeli' kuchan skarga ko' lu'um ja ala tat winiki'.* Así sucedió una vez. Un querido viejito empezó a robar dentro de la milpa, robó maíz y frijol, pero en medio del camino, **lo vinieron a agarrar por un fuerte ik' y con una lluvia fuerte.** Fue su enemigo por haberle robado a su hermano, el querido viejo cayó al suelo cargando su costal. (Texto 5: 48-49)

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

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

Quando venía el viento ella ponía los machetes en cruz, para correr el viento y que no pase en frente de la casa. El viento es gente y si pasa en la milpa es que es una persona envidiosa, y es hombre. El viento se representa con *ik'axib' chan*, forma de culebra, pero es viento. Y esto no hay que matar porque se enoja, pasa a tirar todo el techo de la casa todo lo que encuentre en el camino y aunque se le dispare no se muere, es como si fuera compañero del *chawuk* porque él lo viene a levantar, por eso se dice que es la esposa del *chawuk* (Catalina Gómez, Saltillo, Las Margaritas, 2015).

Este fragmento se refiere a las acciones que algunas personas tomaban para impedir que humanos-viento o rayo llegaran a afectar su hogar. Además, se considera que las personas con el don de viento son las esposas de los rayos, por lo que queda claro que también son mujeres las que pueden tener este tipo de don o suerte. Se ha visto con anterioridad que en otras ocasiones las mujeres esposas de los rayos son, en cambio, las mujeres arcoíris. Lo que se puede concluir, entonces, es que un hombre-rayo

puede relacionarse tanto con mujeres que poseen el don del viento, como con aquellas que tienen el poder de arcoíris. Por otra parte, es significativa la asociación directa que se establece entre el viento y el animal llamado *ik'axib'chan*, que es una serpiente muy grande que aparece cuando hay mucho viento, pues se dice que es el mismo viento. En otro momento, doña Catalina contó lo que se observa en (67).

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

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

(Texto 2: 136-155)

El *ik'* tiene forma de serpiente y el rayo lo ayuda. Esto puede ser contradictorio si consideramos que ya se dijo que el *ik'* y el *chawuk* son enemigos. Pero hay que tomar en cuenta que también se ha mostrado que se dice que el *ik'* es la esposa del rayo, por lo que no debiera ser extraño este dato. Aunque la información recabada no permite afirmarlo, es posible que esto se deba a que, así como hay por lo menos dos tipos de rayos según los tojolabales, igualmente existan dos tipos de vientos o *ik'*, como sí sucede

entre los tseltales de Cancuc. El testimonio que contó doña Catalina es importante porque muestra que la imbricación de seres, en este caso en el *ik'*, fue observada por mucha gente, e implica la conjunción de un fenómeno atmosférico, un animal y una persona. Como se dice en el relato, no debe matarse al animal porque puede acarrear la posibilidad de que la persona que tiene ese poder se enoje y destruya la milpa o la casa de quien le dispara para matarla.

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

Chakaxib' y *B'itus*

Hay manifestaciones particulares del *ik'* que adquieren ciertas atribuciones y una terminología específica entre los tojolabales. Mario Ruz (1983b) había declarado antes que tanto el *chakaxib'* como el *b'itus* eran «vivos». De acuerdo con la información recabada en nuestras entrevistas, estos personajes son expresiones o clases de *ik'*. Doña Matilde no dudó en asociar al *chakalxib'* —que es otra variante para *chakaxib'*— con el *ik'*, dejando claro que es también una persona, como se ve en (68):

- (68) *Ja ik' jawi' ti' wa xya' jaxan kan ja iximi' ja sb'i'il ja jawi' chakalxib'. Ja ik'i' ay swinkil, kristyano. Ja chakalxib'i' ja'ch komo porma jastal chan, yuj niwan wan ts'olinajuk koni. Wa x-och k'e'e, wa x-el koni ja b'a yoj pimil asoni'. Yujni cha ti' wan tajnel b'a yoj ason ja yen-a. Wa xmok' yuj ja jnajtiki' i wa x-el yuj jotsjel ja niwak te'i.* Ese *ik'*, ahí deja tirado el sembradío de maíz, el nombre de eso es *chakalxib'*. El *ik'* tiene su dueño, y es una persona. El *chakalxib'* tiene forma de una serpiente gigante, porque viene bajando, enrollándose. Se mete y se asoma desde el interior de una nube espesa. Es que él, sí que está jugando en el interior de la nube. Logra derrumbar nuestras casas y logra arrancar los árboles grandes.
(Texto 4: 41-44)

El *chakalxib'* o *chakaxib'* es serpiente de viento. Como se ve en este fragmento, parece ser que el fenómeno atmosférico, cuando adopta forma de animal, es particularizado de esta manera, aunque se refiera a la misma

persona que posee un don o gracia. Llama la atención la reiterada utilización del verbo *tajnel* ‘jugar’ cuando se describe la actividad de estos personajes. También cabe resaltar la aparición de términos como *ts'olinajuk*, que equivale a ‘enrollándose’, y que está sucedido por el direccional *koni* que indica que la acción se lleva a cabo ‘de allá arriba para acá abajo’. Igualmente, *k'e'e* indica ‘arriba’, por lo que la frase *wa x-och k'e'e* se puede entender literalmente como ‘se mete arriba’, en el sentido «de aquí abajo hacia allá arriba». No es trivial el uso de estos direccionales, pues dan cuenta de movimientos específicos que caracterizan a cierto tipo de entes que habitan el mundo. La opinión de doña Luciana respecto al *chakaxib'* se puede observar en (69):

- (69) *Chakaxib' ja'ch wa xyalawe' ja ik'i'. Wa x-ek' nalan cha'an ja jaw ta. Wa xtajni yuj ja polbo sok ja te' tak. Ja'chni jastal b'itus wa xyalawe' kechan wa x-ek' tajnuk nalan cha'an. Ja'chuk ja chakaxib'i' ja' xchol ak'ub'al jan yi' yuj ja kajwaltik Dyosi'. Ye'ni naki sk'ulunej jan ja jastik wa x-ek' ta.* *Chakaxib'*, así le dicen al *ik'*. Cruza sobre el cielo eso, pues. **Hace jugar al polvo y a los árboles, pues.** Es semejante al *b'itus* que dicen, que solo cruza para jugar sobre el cielo. **Así es el *chakaxib'*, es el cargo que le fue dado por nuestro señor Dios.** Todo lo que sucede, él lo tiene hecho. (Texto 6: 30-33)

Como con los demás «vivos», el *chakaxib'* recibió su *jakel* por parte de Dios, y le confirió su *chol* ‘encargo’ en el mundo. En este fragmento también se encuentra la asociación de este tipo de *ik'* con el conocido con el nombre de *b'itus*. Este último es también una clase de viento, como lo explicó doña Matilde en (70):

- (70) *Ja b'itusi' ja' yi'oj ja ik'i'. Jastal abril, mayo, wa xya' yi' ja b'itusi'. Ma ojxa ya' ja' ye'nxa b'ajtan ja b'itusi'. Ye'n b'ajtan wa x-ek' ja yijk'al ja b'itusi' ja it wa xya' yi' ja takin satk'inali' ma ojxa ya' ja' ye'nto b'ajtan.* El *b'itus* es controlado por el *ik'*. Como en abril o mayo cae el *b'itus*. O porque ya va a llover, **el primero que se presenta es el *b'itus*.** Lo primero que sucede es el dolor del *b'itus*, **aquel que da sobre el espacio seco, o porque ya va a llover, él es el primero.** (Texto 4: 9-10)

El *b'itus* es, junto con otros fenómenos atmosféricos y una serie de animales, un indicador de la llegada de la temporada de lluvias. En términos tojolabales, ese es un encargo. Cuando se le preguntó a doña Zoraida al

respecto, ella comentó el peligro que puede causar el *b'itus*; sin embargo, también declaró su aspecto positivo, como se expresa en (71):

- (71) *Cha parte ja b'itusi'. Ja jawi' jel niwan cha x-ek'i. Baya ta atujk'a ja jawi' tojek'el wa xwaji. Baya ta slikawak'a ja b'itusi' sa b'a' man oj waj sjip-a k'an-a. Pe minib'i t'un lekuk oj atujk'a, yujb'i me'y smul ja b'itusi' yuj wa xya' awi' ik'.* Y aparte es el *b'itus*. Aquel logra cruzar enormemente. Vaya que si le disparas a ese, desaparece de inmediato. Vaya que si el *b'itus* te levanta, quién sabe dónde irá a tirarte. Pero **dizque no es bueno que le dispares, dizque porque el *b'itus* no tiene ninguna culpa, porque él te da el aire.**

(Texto 5: 68)

De manera concisa, doña Juliana dijo que «el *b'itus* es *ik'*, él se encarga de pedir la lluvia». El nombre de *b'itus* tiene que ver con el verbo *xb'ititi* 'romper', palabra afectiva que se relaciona con el sonido y movimiento de los remolinos de viento. La característica principal que influye en la percepción de los tipos de viento para los tojolabales se vincula a las clases de movimiento que pueden observarse, sin dejar de pertenecer a un mismo campo semántico. No obstante, entre los seres viento existen una serie de asociaciones muy productivas con otros personajes atmosféricos que concurren en tiempos y espacios determinados. Esto resulta interesante si se mira bajo el lente de la información etnográfica perteneciente a otros pueblos mayas como los tseltales.

De acuerdo con Pitarch (1996:60), una primera distinción importante es que los vientos que proceden del este son un tipo de *lab* iracundo, mientras que los vientos que llegan del oeste no son *labetik* y, por lo tanto, no son «gente» (Pitarch 1996:60). De esta forma, solo los *labetik* viento, organizados en correspondencia con el pueblo, realizan actividades —fiestas— en el interior de montañas especiales de las que salen a recorrer distancias considerables para después retornar a su hogar.

Por su parte, Figuerola (2010:106) menciona la existencia de un quinto tipo de viento que es el remolino (*suto ik'*), y que es el jefe de los otros vientos, lo cual se podría relacionar con el *b'itus* tojol-ab'al. Además, resulta interesante la cita que Figuerola hace de un fragmento de una plegaria utilizada para protegerse contra la devastación de los vientos, en la que «el locutor, humanizándolos, se referirá al sonido que provoca el viento, como una plática, como un canto» (Figuerola 2010:106). En las entrevistas

tojolabales también se expresan de esta manera sobre los vientos que llegan a destruir las milpas.

Sin llegar a una conclusión demasiado profunda, se puede ver que hay muchos elementos compartidos entre las percepciones acerca de varios de los fenómenos atmosféricos entre los tojolabales y los tseltales —aunque hay que recordar que mucha de la información proviene de pueblos específicos, por lo que hay que cuidar no hacer extrapolaciones sin fundamento—, si bien hay otros tantos que son diferentes, a veces totalmente. Esto, más bien, sugiere que un estudio con un enfoque comparativo determinado dará luz a muchas de las cuestiones que aquí solo se esbozan.

Jnantik ja'

Hasta el momento, se han mostrado testimonios que muestran la participación y las relaciones que la especie humana mantiene con otros humanos especiales, que tienen el don de ciertos fenómenos atmosféricos como el rayo, el arcoíris y el viento. No obstante, también existen aspectos interesantes relacionados con otros elementos del paisaje y los nexos que las personas mantienen con ellos, como parte sustancial de los vínculos que se establecen con el entorno, las concepciones asociadas con este y algunas de las prácticas que originan dichas relaciones.

En este sentido, los cuerpos de agua en la región tojol-ab'al adquieren una importancia destacada, ya que la gente mantiene una conexión con ellos para fomentar una cierta relación de reciprocidad, posibilitada por la concepción de un lazo que puede ser efectivo mediante la comunicación con estos entes del entorno. De esta forma, se puede decir que el agua terrestre tiene su dueño, un protector que regula las acciones de la gente en el cuerpo de agua, el cual es perjudicado por diferentes actividades humanas. Además, de acuerdo con la siguiente narración, se advierte la complejidad subyacente a la noción de vida, así como las imbricaciones corporales que suceden dentro de los espacios acuáticos con relación a diferentes organismos. Cabe resaltar que, en este caso, el agua se concibe como viva por algunas de sus propiedades y, en buena medida, por las actividades que tiene la facultad de promover. El siguiente testimonio trata sobre los momentos en que las personas establecen un lazo cercano con un cuerpo acuático.

Al bañarse eso era lo que platicaba mucho mi suegra hace tiempo. Nuestra madre agua está viva. No estoy segura, pero creo que sí es mujer, ella llegaba a decir cuando íbamos al río, así como cuando nos íbamos a bañar. Empezaba hacer así [la mano en forma de cruz]: *Madre Santa Verónica, te venimos a molestar para poder bañarnos, háganos el favor danos tu milagro para que nos podamos limpiar, ahí nos orinamos, defecamos, haga su favor para perdonarnos y ojalá que nos hagas el favor de quitarnos toda enfermedad cuando venimos a bañarnos, dentro de ti, estás viva, madre mía, ojalá que no les pase nada a mis hijos, a mis nietos en este lugar. Te pido perdón, por eso aquí vengo con mis nietos.* Así dice, eso es lo que dice siempre ella, pero según es porque vive. Pues cuando estaba más joven eso era lo que decía: *ahí me perdonas madre santa Verónica, dame mi comida, un pescado, dos pescados, es lo que te vengo a pedir, ahí me perdonas, no importa que sean unos dos.* A veces pescaba tres, cuatro, cuando estaba más joven sí pescaba. Pero no podía pescar mucho, no le gustaba, porque según es el corazón (*altsil*) del maíz. No le gustaba agarrar el corazón del maíz, no quería traer bastantes peces, porque es el corazón del maíz (Catalina Gómez, Saltillo, Las Margaritas, 2015).

En primer lugar, es conveniente resaltar que se atribuye vida al cuerpo de agua, en este caso un río. Este no es tratado como cualquier organismo, sino que se refieren a él como «nuestra madre agua», un término de parentesco que ya se había visto en capítulos anteriores aplicado localmente al maíz y a la tierra. Además, tampoco es cualquier persona, sino que se especifica la identificación de *jnantik ja'* 'nuestra madre agua', con santa Verónica. Es difícil saber con exactitud la causa de dicha identificación. Hasta el momento, no se ha encontrado alguna referencia respecto de la presencia de santa Verónica como madre y dueña del agua entre otros grupos indígenas. Su figura tampoco sobresale en el santoral estimado con particular devoción en la región tojol-ab'al. Se sabe que, en la tradición religiosa católica, Verónica fue quien durante el Viacrucis ofreció a Cristo un paño para secar su sudor y limpiar la sangre de su frente, el cual quedó marcado con sus facciones y por eso recibe la categoría de reliquia, ya que muestra el verdadero rostro de Cristo. Sin embargo, esta información no se asocia demasiado con el vínculo supuesto por los tojolabales con el agua. El único dato que se ha podido encontrar sobre santa Verónica, que se asocia de alguna manera con cuerpos de agua, tiene que ver con una mujer nacida en Italia durante la segunda mitad del siglo XVII, bautizada con el nombre de Úrsula Giuliani, quien en 1677 fue aceptada en un con-

vento capuchino y recibió el nombre de Verónica, en recuerdo de aquella presente en la Pasión de Cristo, y por su bondad hacia los más pobres. En 1716, Verónica fue nombrada abadesa y aumentó el espacio de su convento, incluyendo el establecimiento de un sobresaliente sistema de pipas de agua, debido al fuerte problema que se tenía por el abastecimiento del líquido vital. Fue en 1839 cuando Gregorio XVI la canonizó (Hess 1912). Si la santa Verónica que aparece como madre del agua entre los tojolabales corresponde a este personaje santificado en el siglo XIX, podría deberse a su relación con el agua mediante la construcción que llevó a cabo para su convento. Sin embargo, la realidad es que se desconoce el origen de la presencia de santa Verónica en el área tojol-ab'al, lo cual es un tema interesante y pendiente para la investigación.

Por otro lado, es sobresaliente la afirmación que se encuentra en la narración tojol-ab'al acerca de los peces, concebidos estos como el alma-corazón del maíz, *yaltsil ixim*. El enunciado remite a aquello que explicara un partero tojol-ab'al con referencia al *altsil* del maíz, como una metáfora de lo que es el alma-corazón de un cuerpo. Tal vez, entonces, no sea tan metafórica la asociación que estableció en su momento el partero. Esto debido a que se asegura que pescar en exceso conduce a que el maíz se deje de desarrollar adecuadamente en la milpa. Se puede afirmar en consecuencia que hay una relación de contigüidad entre un animal, en este caso un pez, y una planta como el maíz, y destaca que el pez sea el alma-corazón. El crecimiento del maíz, entonces, está en función de la abundancia de peces. Además, también el rasgo de vida que un cuerpo de agua como el río tiene se debe precisamente a la presencia en él de organismos vivos como los peces. De cierta forma, lo que sucede aquí es similar a lo que se podría pensar sobre un cerro que se considera vivo, ya que lo que influye para considerarlo dentro de esta noción de vida radica en lo que alberga o mantiene en su interior, en lo que «produce». Asimismo, la narración habla de una atribución de poderes curativos a *jnantik ja'*, a quien se le pide limpiar el cuerpo humano y librarlo de enfermedades. También es notable el hecho de la forma de comunicación que se establece con este ser dueño del agua, ya que está implícita la idea de que la madre del agua puede escuchar las plegarias de las personas.

En este sentido, existen algunas creencias sobre las maneras adecuadas para aprovechar los recursos faunísticos de los cuerpos de agua, ya que

cuando se va al río para recolectar el caracol, *xoch*, es necesario tomar pozol para que se encuentren de buena forma los caracoles, además de que la recolección debe empezarse de abajo para arriba, con el fin de que al momento de consumir el molusco este salga bien. Asimismo, cuando se va a un cuerpo de agua para recolectar el camarón, *xolob'*, se dice que no es bueno llevar monedas, ya que esto provoca la desaparición del organismo o la mala suerte en esta actividad, es decir, que no se encuentre ningún camarón de agua. Como se ve, hay acciones humanas que al parecer pueden ser captadas tanto por los mismos organismos acuáticos como por la dueña del agua.

Con relación a las concepciones tojolabales sobre el líquido vital, se tiene información sobresaliente respecto a creencias similares entre otros grupos mayas. En un artículo publicado por Otto Schumann, se mencionan las atribuciones que se le dan en diferentes geografías del área maya a la madre del agua. Este texto destaca por la inclusión de una narrativa chuj al respecto, la cual se transcribirá en seguida en su totalidad por la relevancia de los datos que presenta.

Hace ya un buen tiempo, mi abuelo se dirigió a una laguna que se encuentra en la selva con el fin de buscar unos animales para cazarlos; él iba acompañado por otros dos cazadores, llevaban además a sus perros, caminaron sierra abajo, hacia la selva, buscando qué cazar. Ya entrada la tarde, llegaron a una laguna seguidos de sus perros, la laguna les pareció muy hermosa, se percataron de que en ella había mucho camarón, y mucho caracol y que había muchos palmares; se preguntaron entre los cazadores «¿qué hacemos ahora?, ¿nos quedaremos a dormir aquí?», y acordaron en quedarse a dormir allí, aprovechar el caracol y aprovechar también las palmas que había cerca del lago, para construir con ellas una champa (refugio temporal), construyeron y juntaron suficiente corazón de palma (o palmito), para comerlo asado; recogieron también un poco de caracol y lo prepararon en caldo, bebieron el caldo y comieron el caracol, luego les dio mucho sueño y se acostaron a dormir. En cuanto mi abuelo se durmió, empezó a soñar, y en sus sueños apareció una señora, ella le habló y le dijo: «Vengo a pedirles que por favor se vayan para el río, no porque me sienta mal de verlos aquí, sino porque este día va a suceder algo aquí en la laguna, vamos a tener una fiesta, mis animales y yo, para celebrar el agua, por eso les suplico que se vayan a dormir a otro lado, por favor, váyanse a dormir al río que se encuentra más abajo, pasen esta noche allá, y mañana, cuando vuelvan, van a encontrar un ave y mucho caracol para recoger». Mi abuelo se despertó, despertó a sus compañeros de caza y les dijo: «¿qué vamos a hacer ahora?, porque tuve un sueño; en él me

fue dicho que por favor saliéramos de este lugar, que vayamos a dormir al río que se encuentra más abajo». Los tres estuvieron de acuerdo, y se fueron a dormir; por la noche, oyeron el ruido de la fiesta, los truenos que causaban los cohetes al reventar, y escucharon también el ruido de muchos pájaros, y el de muchas aves que salían volando. Al día siguiente, al despertarse, fueron a ver qué había sucedido en el lago y encontraron mucho pellejo de pescado, parecía que estuviera aún con vida; recordaron que la señora les había prometido que ella les daría una paloma y mucho caracol; y mi abuelo se dio cuenta de que ella es el corazón del agua, ella es el espíritu del agua, para ella, los pájaros y las aves son los mismos peces, a los que en ocasiones les permite salir a volar, y fue por eso que encontraron muchas plumas sobre el agua, plumas que botan al convertirse de nuevo en peces, por eso habían dejado sus pellejos, para recuperarlos al volver a su forma de peces. De esta manera decía ya la gente que esto sucedía, pero solamente así fue que mi abuelo llegó a creer en la existencia del corazón del agua, pero esto solo sucedía con los antiguos, pero ella ya se ha escondido ahora, por eso hasta aquí dejo de contar lo que le sucedió a mi abuelo en esa ocasión.³

La narración chuj muestra la personificación del corazón del agua como una mujer, similar al caso tojol-ab'al. Ella es capaz de comunicarse con el humano mediante el sueño, con el fin de que el cazador no intervenga en la «fiesta» que llevará a cabo con sus animales. Si se cumple positivamente la advertencia, el humano es recompensado. Uno de los aspectos más significativos de esta narración es la capacidad de transformación atribuida a aves y peces, la cual puede ser entendida como un cambio de hábitat, de un mundo a otro, que conlleva la trasmutación de rasgos de un ser en otro. Después de citar el relato chuj que le fue proporcionado, Otto Schumann continúa su análisis comparando las creencias que otros grupos mayas tienen en relación con la madre del agua, mostrando su presencia entre q'anjob'ales, akatekos, tuzantecos, choles y tojolabales, entre otros. Sobre los primeros dos, el mencionado autor afirma que:

Para los kanjobales y los acatecos, la madre del agua es el mar mismo, y ella cuida de todos los animales relacionados con el agua; y es en el mes de octubre cuando permite a los peces convertirse en aves para volar y subir volando a las grandes alturas de la sierra, para proveer a los humanos con sus obsequios. «Así, nos provee de carne, pero también nosotros debemos cuidar de tomar solo lo necesario y no abusar» (Schumann 1994:247).

³ Esta narración fue brindada en la variante chuj de San Mateo Ixtatán a Otto Schumann por Sebastián Mateo en el pueblo de Tzisco, municipio de La Trinitaria, estado de Chiapas, México, en 1990. Véase Schumann, 1994, «La madre del agua».

Sin embargo, por lo visto, este ser no es concebido ni conceptualizado de forma específica en toda el área maya, ni en general en Mesoamérica, sino que probablemente su presencia se localiza de forma más acotada solo en algunos grupos, como concluye Schumann:

De ninguna manera debe hacerse extensa esta creencia para toda el área maya y mucho menos para toda el área mesoamericana. En otros grupos mayas, como los chortí, el agua está relacionada con las grandes serpientes que viven bajo la tierra, aunque quienes anuncian su llegada son ancianos que recorren los pueblos con anterioridad a un desastre que vaya a suceder, relacionado con el agua. En otros pueblos, como los chinantecos de Oaxaca, los animales acuáticos son controlados por el dueño del cerro, al igual que todos los animales silvestres (Schumann 1994:250).

Cabe destacar la concepción del agua como «nuestra madre», *jnantik*. Este concepto es trascendental para entender aspectos de la percepción tojol-ab'al del ambiente. *Jnantik* es una figura que no solo se presenta con referencia al agua, sino también con la tierra (*jnantik lu'um*), el maíz (*jnantik ixim*), la luna (*jnantik ixaw*) y las santas. Todas ellas tienen implicaciones relevantes en la vida de los tojolabales, contrariamente a lo que Lenkersdorf (2010:27) consideró en su momento al afirmar que, dejando de lado a la *jnantik lu'um*, «todas las otras son del pasado y así alejadas de nuestra vida diaria». En cambio, la importancia de *jnantik ixim* quedó evidenciada en un capítulo previo, mientras que se mostrará más adelante la fuerte influencia de *jnantik ixaw* en muchas de las actividades cotidianas de la gente.

Antes de pasar al siguiente capítulo, conviene hacer una recapitulación. Existen personas en las comunidades tojolabales que poseen el don (*jakel*) de *ser* diferentes fenómenos atmosféricos. Entre los más importantes se encuentran los rayos, debido a los trabajos que desempeñan, todos ellos ligados a las actividades del campo. Se puede decir que existe una ecología simbólica en torno a los seres del cielo, la cual incluye modos de identificación, de interacción y de clasificación (Descola 2001). Sin embargo, a partir de los datos recopilados en campo no sería posible asignar un único modo de identificación que caracterice, por ejemplo, a los rayos desde el punto de vista tojol-ab'al. Si consideramos que el animismo maneja el hecho de que los colectivos de no humanos forman comunidades similares a las humanas

—con jerarquías, reglas, objetos y formas de subsistencia—, no podríamos oponernos a la evidencia que apunta en esa dirección con respecto al *chawuk*. Vimos que los rayos están organizados en el interior de cada comunidad e interaccionan con las organizaciones de rayos de otras comunidades. A la vez, mantienen las relaciones de parentesco propias de los humanos, principalmente a través del par *b'ankilal / ijts'inal*, pero también relaciones matrimoniales y de enemistad. Sin embargo, como otros muchos seres, los rayos tienen la capacidad de *nahualizar* (López 2016b), propia del analogismo (Descola 2011). Esto sucede, por lo menos, entre el humano, un ave y un reptil, que compartirán el destino que viva su dueño. El hecho de que los rayos, los vientos, el arcoíris y otros fenómenos atmosféricos sean personas, humanos, pero también animales, plantea un serio problema teórico para caracterizarlos en función de los modos de identificación propuestos por Descola (2011), ya que la información etnográfica apunta a que no es posible fijarlos inequívocamente en el marco de lo «humano» ni de lo «no humano». Llevan a cabo una transición, lo cual ciertamente puede ser entendido de manera parcial con el lente «analógico», pero no totalmente. La propuesta es tratar de entender la dicotomía ‘humano/no humano’ a partir de un modelo de continuo, en el que *rasgos comunes* y un *código compartido* posibiliten la comunicación y el transitar de un ser entre cuerpos «aparentemente» distintos.

No sería vano profundizar en el estudio de los «juegos de perspectiva» que asoman en los datos etnográficos acerca los oficios de los humanos atmosféricos. Tendríamos que analizar detalladamente por qué para el rayo o para el viento, llevar a cabo su trabajo —o encargo— es «irse a jugar». Es decir que, «desde su perspectiva», estos entes se van a jugar a la montaña, mientras que «desde la perspectiva» de la gente común —aquellos que no tienen un don, *jakel*— lo que sucede es que truena, llueve o pasan ventarrones en la comunidad. ¿Podríamos hablar aquí de la «cualidad perspectiva» que estudia Viveiros de Castro (2004)?

Finalmente, la multiplicidad de identidades que se mostró al hablar de los fenómenos atmosféricos queda asentada también al describir la asociación de diferentes seres con *jnantik ja'*, ‘nuestra madre agua’, con quien incluso se vislumbró el relevante papel que juega una santa, Verónica, que se asimiló a la figura de un ente que comparte funciones con otros tan importantes como la tierra, la luna o el maíz.

Capítulo 5. Comunicación, compatibilidad y conexión entre seres

Hemos visto en los capítulos anteriores cómo son percibidos desde la perspectiva tojol-ab'jal algunos de los seres que existen en el entorno y cómo estos mantienen relaciones entre sí y con el ser humano. También se ha mostrado la complejidad de la noción y configuración de la persona en tanto que se encuentra íntimamente relacionada con elementos del paisaje, más allá del mero cuerpo humano, o, mejor dicho, de manera imbricada con el ambiente. Tomando en cuenta lo anterior, en este capítulo se analizarán algunas bases conceptuales que permitan explicar las interacciones planteadas en los capítulos anteriores, a partir de la idea de «comunicación», es decir, se abordará cómo el humano puede compartir información con los seres del mundo.

En un título reciente, Julio Amador (2015) analiza algunos de los conceptos que considera básicos para hablar de una antropología de la comunicación. No duda en afirmar que el ser humano se distingue por el carácter cualitativo con que recibe la comunicación, e incluso que:

No podemos existir como tales, sino a condición de interpretar el mundo en el que vivimos, interpretar las acciones, gestos y palabras que nos comunican nuestros congéneres e interpretar nuestros propios actos, pensamientos, actitudes y discursos. Todo lo que producimos es no solo una creación material, sino, especialmente, un suceso simbólico, lleno de significado. Las cosas que fabricamos, el paisaje que nos rodea, poseen también una fuerte carga simbólica. Al pensar la comunicación desde esta perspectiva, la entendemos como la condición ontológica del ser humano. El interpretar y el comunicar define nuestra humanidad (Amador 2015:11).

El autor mira a través del lente hermenéutico los aspectos que presiden la comunicación humana, siempre en relación con el enfoque de los sistemas simbólicos como soporte de la cultura. Uno de los contextos comunicativos que aborda es precisamente el de la relación del humano con el ambiente, la cual afirma que está «asociada a una vasta profusión de imágenes y simbolismos que dotan al paisaje y al cosmos de incontables significados que van de lo mítico, lo poético y lo religioso a la imaginación sistemática y metódicamente rigurosa de las ciencias naturales» (Amador 2015:14), considerando el paisaje como una construcción cultural mediada por los símbolos.

Las sugerentes ideas presentadas por el autor motivan algunas preguntas, que se basan en las nociones estudiadas en los capítulos anteriores acerca de las concepciones tojolabales sobre la conceptualización de la persona y su relación con los elementos constitutivos del ambiente. Si la condición del ser humano, y en especial del ser humano *vivo* (aquel que ha recibido un don), está mediada por su imbricación con *otros seres*, ¿cómo podríamos diferenciar el hecho comunicativo como un proceso específicamente humano? En otras palabras, si consideramos que fenómenos atmosféricos, plantas y animales comparten características que se encuentran también en el humano, ¿es posible dotarlos, igualmente, de la capacidad de comunicación a través de procesos simbólicos? Pensemos, aunque sea hipotéticamente, que esto es posible, ¿cómo, entonces, entenderíamos y definiríamos la comunicación como *la condición ontológica del ser humano*?

Una de las posturas teóricas recientes que tratan el tema de la comunicación entre diversos seres es la de Eduardo Kohn (2007; 2017) que se abordó en el capítulo 1. Recordando algunas de sus ideas, según este autor —que trabaja desde los postulados del multinaturalismo y perspectivismo de Viveiros de Castro (2004), entre los runa ecuatorianos—, «debido a que todas las criaturas poseen una subjetividad humana, la comunicación transespecífica es posible a pesar de la existencia de discontinuidades físicas que separan a todos los tipos de seres» (Kohn 2007:7). Lo que subyace a este enunciado, y la apuesta teórica del autor, es que el acto conjunto de percibir y *representar* el entorno, y por lo tanto asignar significados, no es una propiedad exclusiva de los humanos, por lo que es pertinente considerar que «lo que se necesita es un sistema de representación que ubique a la

semiosis más allá de estos tipos de dualismos —humanos y no humanos—, y las mezclas que a menudo sirven como sus resoluciones» (Kohn 2007:5).

Lo que se pretende en este capítulo es reflexionar acerca de la existencia de diferentes mecanismos de comunicación entre el humano y el ambiente, los cuales, a su vez, nos hablan de las posibilidades de conexión que pueden darse entre animales, plantas, fenómenos atmosféricos y humanos, con relación a las interacciones que desarrollan entre ellos. Si bien no se encontrarán cabalmente las respuestas a las preguntas antes planteadas, sí se procurará mostrar algunas de las pautas generales para pensar con mayor detenimiento y profundidad en dichas ideas, tratando de extender la noción del fenómeno comunicativo.

Las palabras

La comunicación entre diferentes seres depende en buena medida del habla, de la palabra, aunque no es el único medio. Uno de los casos más representativos de la comunicación planta-humano es el del maíz. Hay que recordar los testimonios ofrecidos en el capítulo 3 respecto al malestar que expresa la planta cuando las personas no recogen los granos tirados en el suelo. El maíz, personificado, habla y se queja de los malos tratos recibidos, y es obligación de la gente escucharlo. Este proceso se caracteriza por el establecimiento de una relación entre un ente que habla y otro que entiende lo dicho. Es decir, se comparte un código. La misma situación se presenta cuando una persona regaña a un árbol porque no da su fruto. Al reprenderlo, el resultado es entonces que la planta fructifica. La persona le habla a la planta, pero la respuesta no se da de manera verbal. Lo que subyace en este acontecimiento es un proceso de entendimiento mutuo. La posición del hablante durante este fenómeno en específico refleja una cierta autoridad, pues es el humano quien exige y el árbol quien obedece. En otras circunstancias, la consecuencia del acto verbal es diametralmente opuesta. Esto se puede ver cuando alguien maldice a los ratones que entran en la casa y se comen el alimento de la gente, ya que el insultarlos induce que estos mordisqueen la ropa y no se vayan de la casa, incluso se dice que matarlos provoca que se incremente su número.

Sin embargo, la posición del hablante en relación con la del ente al que se dirige obedece siempre a la situación que se desea; por ejemplo, cuando alguien le pide de manera oral al *ujkum* (colorín, *Erythrina* sp.) que le quite

los mezquinos de la piel. En ese momento la posición del hablante se define por la solicitud que le hace al árbol, mientras que la de este por el hecho de conceder el favor. Rosenberg Álvarez (2017) registró la petición que se le expresa al árbol: «Compadre, vengo delante de ti, tengo una necesidad, yo quiero que me lo quites este mezquino ya que me sale mucho en mi cuerpo y sufro bastante». Además de hablarle a la planta como si fuera su compadre, la persona tiene que frotar la parte afectada de su cuerpo, abrazar el árbol y bailar con él, de modo que el mezquino pase del humano a la planta (Álvarez 2017).

El poder que se le adjudica a la palabra es sobresaliente y trasciende los límites del contacto visual entre dos sujetos. Me refiero a los contextos específicos en los que no es necesaria la presencia física de uno de los interlocutores para que exista la comunicación. Por ejemplo, cuando un hombre ha decidido salir a cazar venado al monte, procura evitar pronunciar el nombre del animal (*k'ujlal chej*) debido a que se piensa que este se enterará de las pretensiones del cazador, y se ocultará en la vegetación densa para impedir que lo maten, o bien, el Dueño o Señor de los animales (identificado muchas veces con el Sombrerón) es el que se entera de las intenciones del cazador y oculta a su animal. De alguna manera, alguien logra captar y entender lo que dice el hombre, aun cuando físicamente existan kilómetros de distancia entre la ubicación del venado o su Dueño y el cazador. La respuesta a la enunciación de su nombre es en este caso la huida del cérvido. También es importante considerar aquí que tanto el venado como otros mamíferos silvestres tienen dueño, le pertenecen al Sombrerón y él los cuida.

No obstante, el escenario contrario se presenta con relación a las serpientes venenosas, ya que se sabe que mencionar su nombre puede resultar en un encuentro no deseado con alguna de ellas, como *ajwuchan* (serpiente de cascabel), *mokoch* (nauyaca) o *b'aknej* (cantil), peligrosas por la posibilidad de sufrir su mordedura. Claramente, se puede ver que la enunciación de ciertos sustantivos equivale a una invocación. El mismo supuesto subyace con otros seres del entorno como el famoso Sombrerón y *Pajkintaj*, a quienes se procura evadir en todo momento por el riesgo que representan, lo que origina que la gente trate de callar sus nombres, o por lo menos no expresarlos con frecuencia, principalmente si se encuentran en el monte o

cuando cae la noche. Esto también nos habla de la existencia de momentos más o menos propicios para encontrarse con dichos entes.

Se ha mostrado cómo el humano, utilizando su palabra, puede comunicarse con otros seres y obtener una respuesta, verbal o no. Cuando alguna persona lleva a cabo acciones inadecuadas, estos seres son los que toman la iniciativa de dirigirse oralmente a la persona en cuestión. Esto se ve en los abundantes y famosos relatos que cuentan los encuentros con el Sombrerón, en su aspecto de dueño del monte. Este se les aparece a los cazadores que han abusado de su oficio y han matado demasiados animales, por lo que el dueño del monte les reconviene no seguir matando a sus animales. La acción de las palabras es, pues, una vía fundamental de comunicación no solo entre humanos, sino más allá de ellos. No obstante, es preciso decir que aún hace falta mucha investigación acerca de los rezos rituales que se dirigen a cuevas y otros referentes del entorno, lo cual abriría un nuevo panorama acerca del poder de la palabra.

La acción de los objetos

Hasta el momento, podemos señalar que el humano establece diferentes tipos de relaciones con otros seres que habitan el mundo, a través de las posibilidades de comunicación que prevalecen entre ellos. Estas involucran el uso de la palabra, pueden darse en forma de petición, exigencia, insulto o invocación, y obedecen a la forma en que se trata de incidir sobre cierto existente para obtener un resultado en particular. Pero es posible advertir otras clases de relaciones que también conllevan la comunicación entre seres, aunque sin la utilización de la palabra expresada. Son otras maneras que involucran la captación y el entendimiento de mensajes, que muestran una intencionalidad y producen situaciones especiales. Una de ellas es la utilización y el manejo de ciertos objetos, y la otra es la interpretación de las señales del entorno.

Sobre la primera de estas formas comunicativas no verbales se puede mencionar el caso en que una persona usa un par de machetes puestos sobre el suelo en forma de cruz para que una lluvia fuerte o los malos vientos no derriben las plantas de la milpa, como lo practicaba la difunta doña Ricarda: «ella, por si empieza la lluvia o vino el viento, pues, cuando viene el viento ella va a poner machetes en forma de cruz por ahí, según es para correr el viento» (Catalina Gómez. Saltillo, Las Margaritas, 2014). El

viento destructor, identificado como un hombre envidioso, no puede cumplir su objetivo si encuentra la cruz de machetes en el campo de cultivo. Esta acción ejerce una influencia directa y a la vez comunica un mensaje. La función característica de los machetes, cortar, es entonces usada para detener el efecto negativo del viento (literalmente lo corta), a la par que la cruz, como uno de los símbolos religiosos más poderosos, actúa como una protección por demás adecuada, que hace que esta práctica adquiera un estatus prácticamente infalible. No es trivial, por lo tanto, que cada comunidad tenga puesta una cruz en cada una de las cuatro esquinas de su territorio, utilizadas justamente para proteger al pueblo de las acciones nocivas mediante las que una variedad de seres acecha la vida de las personas. Así, es factible pensar que los entes perjudiciosos se dan cuenta de la existencia de estas defensas; se puede decir que entienden las señas que les son puestas. De nuevo, estamos ante una situación en la que se comparte un código.

En este sentido, otra práctica que obedece a la misma lógica es aquella recomendada por un hombre-rayo a don Marcelino, también con el fin de evitar la devastación de la milpa por el viento:

Tienes que ponerle una seña, compra velas, tienes que marcarlo, esa gente desde lejos ven si hay algo que cuida, es gente no pienses que no, no es Dios, son los envidiosos. En la mitad pon un par de velas y un par en cada esquina y verás qué va a pasar. Así le vas a hacer en cada tablón, de ahí ya no va entrar porque ahí está el milagro de nuestro Dios, porque él ha dado nuestro poder. Él mismo ha dado el don milagro, entonces somos muy diferentes nosotros que las otras personas (Marcelino Sántiz. Rosario Bawitz, Las Margaritas, 2014).

Por un lado, a partir del texto es evidente que el hombre-rayo sabe que la seña será vista por el hombre-viento, incluso a una distancia considerable. Esta marca es captada, entendida, y se constituye como un signo. Por otro lado, la seña, compuesta por cinco pares de velas, ubicados cuatro en las esquinas y uno en el centro de cada unidad de cultivo (tablón), confiere al terreno en cuestión la protección necesaria. En palabras del hombre-rayo, esto se debe a que la configuración de las candelas hace que Dios resguarde el lugar. La interpretación propuesta es que esta acción funciona a la vez como una invocación. Las velas y su disposición espacial crean un doble mensaje: uno dirigido al mal viento y otro a Dios. Además, no

escapa al análisis que la colocación de los pares de velas en las esquinas y en el centro corresponde a la misma forma en que se concibe el orden del mundo ni que el fuego de las candelas y el humo que producen son vías de comunicación en todo el ámbito mesoamericano.

De este modo, las acciones citadas ponen de manifiesto una serie de identificaciones que se reproducen a diferentes escalas: los pares de velas que delimitan y protegen la milpa son equivalentes a las cruces que existen en los vértices de cada comunidad y también a las parejas formadas por un hombre-rayo y una mujer-arcoíris que se encuentran en las esquinas del mundo (figura 10). Velas, cruces y humanos atmosféricos funcionan como orientadores del espacio y, simultáneamente, como sus protectores.

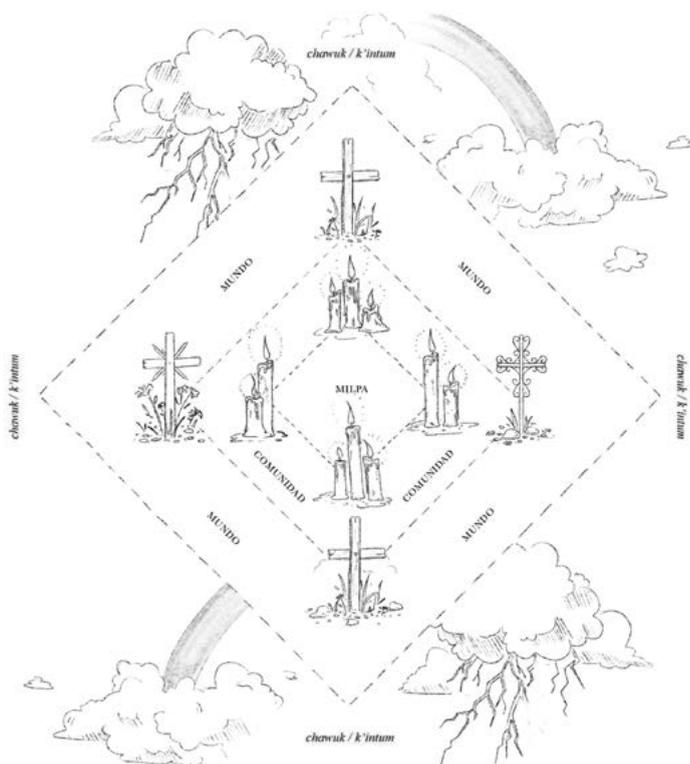


Figura 10. Isomorfismo e identificación en el complejo velas-milpa / cruces-comunidad / seres atmosféricos-mundo. El dibujo es de Claudia Ros Gómez.

Igualmente, la casa de una familia puede ser concebida como la imagen especular de la milpa, si se considera el ritual que se hacía cuando se construía una casa nueva, como lo recordó doña Matilde:

Cuando crecí, todavía vi cómo hacían antes el rito de la casa, antes cuando terminaban de construir las casas hacían el ritual con gallina, entonces ponen el caldo de la gallina en el mero centro de la casa, lo hacen con una gallina, con un gallo, flores y velas, se dice que es la comida de la casa para que esté protegida (Matilde Hernández. Saltillo, Las Margaritas, 2016).

La importancia de colocar un par de velas y el caldo de gallina en el centro de la milpa y de la casa, respectivamente, radica en configurar y consagrar el espacio adecuado para que ambos lugares estén acordes con la disposición del mundo, a la vez que se obtenga la protección divina. Las velas son la comida de Dios, mientras que el gallo, la gallina, las flores y las velas son el alimento de la casa, personificada. Esto se relaciona con la práctica de enterrar una gallina negra dentro de la casa para asegurar la salud de la hija recién nacida, o un gallo negro si es un hijo varón: «quien necesita fuerza o ayuda, usa la gallina, pero no cualquier gallina, sino las de color negro, con ella se le hace una limpia y se le hace el rito al bebé. Si es niña quien está enferma se le hace la limpia con gallina y si es niño con gallo» (Matilde Hernández. Saltillo, Las Margaritas, 2016).

Las aves domésticas funcionan como intermediarias entre los niños y la casa, así como las velas entre el maíz y Dios. Alimentar a la vivienda y a Dios permite que estos cuiden de los niños y del maíz, respectivamente. Se puede considerar que estas prácticas implican relaciones de reciprocidad entre los humanos y otros seres.

Estas formas de interacción pueden ser entendidas también como prácticas mágicas si se atiende a las funciones que desempeñan. De acuerdo con Alfredo López:

en el ejercicio de la magia mesoamericana se daba con frecuencia el juego de acciones en el doble plano de lo natural y lo sobrenatural [...] la acción mágica —como la religiosa— era concebida por el practicante como productiva y eficaz, aunque se dirigiera a los seres invisibles. Para el practicante su acción no era simbólica, sino real, directa, complementaria de los procedimientos comunes sobre la parte visible de los seres (López 1996:497-498).

Es preciso resaltar la consideración que el autor hace sobre la eficacia directa y real de la actividad mágica, así como la analogía o equivalencia que establece entre esta y los «procedimientos comunes», ambas formas de interacción que posibilitan, en ciertas circunstancias, la identificación de procesos y objetos que guardan una correspondencia, como se vio con las velas, cruces y fenómenos atmosféricos; o con el maíz y los niños. Se puede interpretar entonces que la meta de la magia es transformar las acciones comunes en operaciones adecuadas para la situación sobre la que se quiere influir, de conformidad con la naturaleza de los agentes que intervienen en un determinado escenario. Es decir, el principio básico de la acción mágica es la traducción, y su eficacia depende de traducir un cierto lenguaje en otro.

Antes de analizar con mayor profundidad este hecho, conviene apuntar algunas otras consideraciones acerca de la comunicación entre seres a través de acciones y objetos. Retomando las palabras de López:

la magia era asunto tanto de especialistas como de legos [...] pero eran los profesionales quienes poseían las más valiosas técnicas mágicas [...] Quienes se ocupaban de curar los problemas de lo invisible podían curar almas y expulsar invasores [...] Eran sin duda los profesionales quienes podían arriesgarse al contacto más directo con las fuerzas ocultas (López 1996:498).

Líneas arriba se mostró que la gente común recurre a la utilización de estas acciones. Pero justamente son las personas que tienen un don especial las que saben manipular cosas para un fin determinado, o, mejor dicho, son ellas las que conocen los secretos para incidir sobre algo o alguien. Así se muestra con claridad cuando el hombre-rayo le explica a don Marcelino lo que tiene que hacer para que su milpa no se vea afectada por la acción demoleadora del viento. En principio, don Marcelino no sabe acerca de la técnica propicia para evitar el daño, incluso él mismo manifiesta su desconocimiento: «porque yo es como si fuera cerdo, no sé nada. Bueno, pues trabajo, pero ese tipo de trabajo no sé nada».

Vemos de nueva cuenta las diferencias entre una persona que conoce ciertas destrezas y la que no. Entre los tojolabales esto es muy claro cuando se habla del binomio vivo / mudo, con referencia a los humanos que tienen un don y los que no. Por tal motivo, el hombre-rayo no duda en afirmar que, aunque él también es persona, humano, es diferente a los demás debido a los conocimientos que posee. Tampoco es vano el hecho de que

un vivo, en este caso el que tiene el don del rayo, le enseñe a un hombre común el procedimiento especial para contrarrestar a un enemigo, pues se trata de la construcción y difusión de conocimientos. Así, vemos que el hombre-rayo es un intermediario, pues su condición particular de ser persona y a la vez de tener un poder divino (pues recordemos que su don le fue dado por Dios) lo sitúa en un estado liminar, de forma que tiene la posibilidad de ejercer su influencia entre seres distintos. Él puede mantener contacto con otros sujetos poseedores de dones, similares al suyo, y con seres netamente divinos como el mismo Dios, pero también con el humano común. Como se mencionó anteriormente, esto no significa que la gente que no posee *jakel* esté impedida para usar cierto tipo de técnicas mágicas.

La interpretación de señales

En el apartado anterior se mostró cómo el humano puede instaurar una comunicación con otros entes que habitan el mundo a partir de la utilización de ciertos objetos y procedimientos especiales, sin recurrir obligatoriamente al uso de la palabra. Se adelantó también que otra forma comunicativa caracterizada por la ausencia del habla humana es la interpretación de señales del entorno.

Se parte de la consideración de que en el mundo existen conjuntos de estímulos de diferente tipo que las personas pueden percibir, interpretar y asociar con ciertas consecuencias, fenómenos o procesos. Hay indicios en el entorno que marcan situaciones particulares. Sin embargo, es difícil diferenciar si todas estas señas son de la misma naturaleza. Por tal motivo cabe preguntarse si dichas señales se conciben como producto de los cambios ordinarios que suceden a diferentes escalas, relacionados con las temporalidades del hábitat, o si realmente manifiestan de forma explícita una intencionalidad, concretándose como mensajes, por lo que pueden ser denominadas presagios.

Dada la vida fundamentalmente agrícola que llevan las poblaciones tojolabales, no es extraño que la gente conozca muchas cosas sobre el clima y los procesos atmosféricos, así como la influencia que estos tienen en los cultivos; tampoco es raro encontrar informaciones detalladas sobre los efectos de los astros en plantas y animales. Las personas tienen conciencia de estas relaciones y de las transformaciones que ocurren en sus espacios. Así, el profundo interés de los campesinos en las señales que

determinan momentos específicos en alguna temporada del año, así como los rasgos discernibles acerca de la condición particular de los seres vivos, es una forma importante de analizar el entorno.

En este sentido, podemos hablar de algunas señales con las que la gente reconoce las condiciones concretas del ambiente, en cierto momento y espacio. Un buen ejemplo de ello es la observación de las fases lunares, su efecto en los seres vivos y las acciones correspondientes que puede emprender el ser humano para contrarrestarlo. Los campesinos tojolabales ven en el estado de la luna señales que indican diferentes sucesos. Por ejemplo, doña Matilde dijo al respecto:

La luna tiene su función, por ejemplo, si tienes un ganado lo puedes capar en la luna llena, porque si lo capas en luna creciente no queda bien. Cuando es creciente la luna nacen muchos bebés, animales, empiezan a retoñar los árboles y crecen los ríos que brotan en la tierra. Cuando la luna está llena es tiempo de doblar el maíz porque si se hace en luna creciente se pica. Si vas a cortar leña en luna creciente brinca la cáscara, pero si vas en luna llena no se despega porque está maciza la leña (Matilde Hernández. Saltillo, Las Margaritas, 2016).

La luna creciente es señal de fertilidad y se asocia con la reproducción. El adjetivo que se utiliza en tojol-ab'al para la luna creciente es *ya'aw*, que califica al astro como 'joven', 'tierna', 'aguada', en estrecha relación con la condición que se utilizaría para una fruta que aún no ha madurado. También es interesante que se considere que la luna contiene agua, en palabras de doña Matilde: «el agua tiene vida, también el sol porque si no existiera no podríamos mirar y la luna está viva por el agua». La luna llena es una señal importante que favorece la realización de varias actividades, entre ellas capar el ganado, doblar el maíz y cortar la leña. En tojol-ab'al se califica a la luna llena con la palabra *yij*, que se aplica a algo que tiene fuerza o juicio, que ya tiene cierta edad. Se entiende entonces que la luna llena hace que el ganado y las plantas estén maduras.

De manera general, las reflexiones apuntadas por Arturo Lomelí sirven para ejemplificar este tipo de señales.

Cuando el sol tenía señas, los pasados sabían de seguro que iba a llover; si la luna estaba muy negra presagiaban que iba a caer lluvia; si salía la estrella en la madrugada, ellos sabían que iba a hacer mal tiempo o que habría frío, y cuando esa estrella diera la vuelta a la punta del cerro, el cielo cambiaba y empezaba el

tiempo de las lluvias [...] Por eso ellos, aunque no sabían leer, tenían sus señas en las que creían; por eso no perdían sus milpas pues conocían el tiempo (Lomelf 1988:42-43).

Sin embargo, no solo los astros intervienen en este tipo de señas. En otro trabajo se analizó la fuerte participación de los animales en estos fenómenos (véase Guerrero 2013). Conviene citar algunas de las reflexiones de dicho estudio, ya que ayudarán a plantear la dinámica de los presagios en el marco de la comunicación y la interpretación. De forma sumaria, la intervención de la fauna en la reproducción de mensajes conlleva una serie de consideraciones importantes, entre las que se incluye la percepción de estímulos de diferente tipo, principalmente visuales y auditivos. Estos últimos pueden incluso ser parte del léxico del tojol-ab'al, en la forma de palabras afectivas o ideófonos. Las señas se constituyen en mensajes solo a partir de su interpretación como una forma de comunicación. La señal se da, pero si no es percibida e interpretada, sea en el preciso momento o después, no existe una comunicación y, por lo tanto, tampoco el mensaje. Además, es imprescindible tomar en cuenta la índole «anormal», o no cotidiana, del estímulo, y si la señal responde a la voluntad de algún ser.

Este hecho es la parte medular de los presagios que da la fauna pues resulta evidente para una persona que un animal tiene la intención de comunicar algo cuando este se encuentra fuera de su hábitat o en actividades que no son propias de su conducta. No es normal que un tecolote o una lechuza se posen a cantar en los techos de las casas o que pasen volando sobre ellas en la comunidad. Se sabe que estos animales viven en el monte, se esconden en las cuevas y salen de noche a buscar su alimento, pero cuando buscan su comida no en el cerro sino en la propia población, se dice que se quieren alimentar del *altsil* de alguna persona. Se les imputa una intención, la cual a su vez es atribuida a un brujo. Alguien los manda. En el caso de los animales que anuncian eventos del temporal se cree en ocasiones que responden a la voluntad de los seres que controlan o atraen las lluvias, que son los hombres-rayo. Por tal motivo ciertas aves como el *purpurwich* o los anfibios como el *wo'* se consideran «mascotas» o animales compañeros del *chawuk*, el rayo (Guerrero 2013:78).

Ya sea que se trate de ver o escuchar algún animal, el meollo del asunto radica en hacer una interpretación correcta del suceso. El mismo sustrato

se puede aplicar con referencia a los fenómenos atmosféricos y la variedad de señales que brindan. Estas reflejan, a la vez, mensajes e interacciones entre seres. Aunque es un lugar común, no es trivial decir que la observación del cielo es una preocupación importante para las personas, debido principalmente a que ofrece pistas para conocer los cambios del clima que inciden directamente en el medio en el que habita la gente, y gracias al que consiguen su alimento. Pero estos conocimientos también son importantes porque demuestran que los eventos atmosféricos pueden ser entendidos como relaciones entre los seres en cuestión. Como se ha descrito con anterioridad, los meteoros son personas, aunque no gente común, sino poseedoras de un don especial. La interacción entre estos seres produce acontecimientos atmosféricos: mientras unos llaman y causan la lluvia, otros la impiden o menguan. A ellos se les aplican términos de parentesco y de uso social que se emplean entre las personas: *icham* es el *b'ankilal* (hermano mayor) de *chawuk*; *chakal chawuk* es el *ijts'inal* (hermano menor) de *yaxal chawuk*; *k'intum* es la *che'um* (esposa) de *chawuk*, etc., y esto tiene su correspondencia con animales y plantas que forman parte de cada uno de estos seres. Por tal motivo, resulta coherente analizar los enlaces entre los sistemas ecológicos y sociales, desde un enfoque ontológico. Esto es lo que ha propuesto Kaj Århem (2001), quien se inspiró en la propuesta de Reichel-Dolmatoff sobre la conveniencia de considerar la perspectiva ecológica para comprender las cosmologías amerindias, y ha desarrollado en consecuencia el concepto de ecología del cosmos o ecocosmología, el cual se fundamenta en que «la cosmología tukano está explícitamente formulada con base en —y en términos de— un profundo conocimiento de procesos y relaciones ecológicas» (Århem 2001:271).

Traducir el mundo

Regresando a la idea del predominio de la interpretación de algún fenómeno como punto clave en el contexto de la comunicación, se propone que esta interpretación puede ser entendida como una forma de traducción, como se dijo antes. Consideremos, pues, que el mundo es un gran libro abierto y que el ser humano tiene la capacidad de leerlo. Sin embargo, el reconocer los caracteres del libro no significa que el lector entienda el mensaje que contiene. Digamos que las palabras impresas en las páginas son solo líneas, garabatos.

Así son percibidas por alguien que no sabe leer. En el momento en que se logran asociar de manera sistemática sonidos con dibujos, podemos decir que estamos ante una primera traducción. Se pueden pronunciar los sonidos de forma correcta y leer, pero se insiste en que esto no equivale a comprender el texto. Es solo cuando se asimilan y asocian significados al conjunto de palabras y enunciados, que adquiere sentido para el lector lo que está escrito en el libro. Esta es sin duda una segunda traducción, un proceso en el que además participan los conocimientos previos del sujeto y su experiencia de vida. De manera análoga, una persona, dadas sus facultades cognitivas, percibe una gran cantidad de estímulos solo por habitar el mundo, pero eso por sí mismo no le bastaría para entender lo que pasa en su entorno. Consideremos ahora el hecho de escuchar un tecolote. El canto del ave solo es un sonido, así como una letra es solo un trazo. La primera traducción es asociar dicho sonido con el sujeto que lo emite, y reconocer que se trata de un canto, lo que equivale a ver un trazo en forma de círculo y saber que corresponde al sonido de la letra 'o'. La segunda traducción es comprender lo que significa el canto del tecolote, lo cual depende del contexto cultural en el que se encuentre la persona que lo escucha.

La importancia del tema no es menor si consideramos que cualquier tipo de traducción es selectiva, lo que conlleva la pérdida de características del estímulo original, a la par de que se agregan nuevos elementos en el camino; pero también supone el método por el cual construimos nuestros objetos de estudio (Hanks y Severi 2014:2). En este sentido, William Hanks y Carlo Severi han señalado que la traducción es un proceso que se lleva a cabo diariamente, en la vida cotidiana de las personas, y no solo como un ejercicio académico, lo que permite considerar que la comprensión es en sí misma un asunto de la traducción, de tal manera que «el objeto entendido se traduce en alguna variedad de representación [...] se puede decir que el interpretante traduce su objeto en una comprensión de ese objeto» (Hanks y Severi 2014:2-3).

El punto a destacar del análisis de los autores mencionados tiene que ver con que la traducción excede al lenguaje y que el proceso de traducción permite pasar de un contexto de comunicación a otro, lo que resulta en que objetos, artefactos y seres vivos puedan entonces cambiar primordialmente su naturaleza: «en estos casos, la interpretación de tales contextos formales de representación cultural transforma la traducción en una forma

de traducir ‘mundos’ (definidos como ‘contextos orientados para la aprehensión de la realidad’), no solo palabras u otras formas de expresar el significado» (Hanks y Severi 2014:8). La propuesta sería extender dicha noción a la forma en que un grupo humano traduce el ambiente, y en general el mundo. Esta es la idea que se ha querido mostrar líneas arriba, y el por qué se han analizado las bases y formas de comunicación a partir de datos etnográficos, como una manera preliminar de abordar los principios y procesos de la traducción del entorno. Sin embargo, dicha empresa exige comprender el estatuto ontológico del sujeto u objeto de estudio como un aspecto básico de la indagación, es decir, entender seriamente ‘¿quién es, o qué es?’ determinado sujeto u objeto en un contexto cultural particular, considerando las formas plurales en que se crean diferentes modos de pensamiento (Hanks y Severi 2014:13).

En los apartados anteriores se adelantaron algunas ideas acerca de la conexión existente entre humanos, meteoros, plantas y animales desde la noción de imbricación, en particular a partir de la propiedad de simultaneidad de las entidades anímicas de diversos seres. El objetivo en el que sigue es abordar ciertos conceptos pertinentes para entender por qué es posible esta situación, poniendo en la mesa de análisis otros datos etnográficos que ayuden a comprender de mejor forma la complejidad del asunto. La intención es complementar lo expuesto anteriormente, con el fin de ir redondeando algunas de las propuestas del presente trabajo.

Lo compartido

Cuando se habló de la forma de concebir ciertos cuerpos de agua se dijo que estos tienen dueño, que el agua está viva y que existe una identificación de esta con santa Verónica. Se mencionó también que la presencia de peces en un cuerpo acuífero es una de las razones por la cual se dota de vida al agua. Además, la ictiofauna se reconoce como el *altsil* del maíz, y por lo tanto pescar mucho se traduce en que el maíz no se dará bien en la milpa, o, en palabras de Catalina, *yujb'i mi oj ajyuka mok ja iximi*, ‘que no va a querer estar contigo el maíz’. ¿Cómo es posible que se dé esta relación entre el pez y la planta? Es evidente que hay una conexión entre ambos organismos, pero ¿por qué existe este vínculo?, o bien, ¿qué es lo que conecta a ambos entes y qué determina esa situación?

De forma similar, *chawuk*, el rayo, está enlazado con otros seres que influyen en él y pueden afectarlo. El don del humano-rayo radica en obtener el *altsil* de las plantas comestibles, pero su existencia está ligada a la de otros seres. Así, como parte del complejo del rayo se encuentran aves, anfibios y reptiles que guardan un estrecho vínculo con el meteoro. Sobre este tema existen varias creencias que son manejadas en mayor o menor medida por el grueso de la población. Por ejemplo, se sabe que es peligroso matar una *ojkots* 'lagartija' porque es parte del rayo, y en consecuencia se corre el riesgo de ser alcanzado por este. Matar al reptil es una agresión directa al *chawuk*. Lo mismo se piensa de las aves que son *yaltsil chawuk*, aunque matar a una de estas es mucho más grave porque se puede eliminar al mismo rayo, no sin antes ser castigado por este último. Además, *chawuk* está conectado con los sapos *wo'*, y con las aves *b'ujlich*, *purpurwich* y el gallo. A partir de estas identificaciones, lo que se quiere mostrar es que un ente existe simultáneamente en cuerpos distintos que están conectados, lo que desencadena que compartan venturas similares. Estos principios de simultaneidad y correspondencia también se presentan con relación a la persona que tiene *wayjelal*.

Aunque se podría decir que estos fenómenos ocurren debido a que se comparten entidades anímicas entre diferentes cuerpos, existen otras situaciones en las que se muestran vínculos estrechos que producen resultados particulares, sin la asociación anímica entre dos sujetos. Más bien, el proceso tiene que ver con características similares que se pueden transmitir de un ser a otro. No obstante, lo que subyace en esta acción es una suerte de compatibilidad que admite la transferencia de rasgos, los cuales pueden ser morfológicos, fisiológicos o etológicos. Se trata, pues, de operaciones analógicas, utilizadas con una variedad considerable de fines. Se mencionarán a continuación solo algunos ejemplos, ya que en verdad existen muchos datos al respecto; sin embargo, en el trabajo de Álvarez (2017) se pueden consultar numerosos casos similares.

En cuestión de la analogía morfológica, el hecho fundamental es que las características físicas de un objeto pueden reproducirse en otro bajo ciertas circunstancias especiales. Por tal motivo, dice la gente que no es bueno que alguien huela los hongos conocidos como *chikin taj* y *pasko*, porque se le puede reseca la nariz. La conexión no se debe a un efecto químico, sino a que estos hongos tienen la característica de ser muy rugosos y ásperos,

pues son organismos lignícolas, es decir, que crecen en los troncos de los árboles. De hecho, el nombre *chikin taj* significa literalmente ‘oreja del ocote’, en referencia específica al sustrato en el que crece. Entonces, la morfología de dichos hongos es traspasada al humano mediante el acto de oler, produciendo en él la misma característica.

Hay una especie de anfibio llamado en tojol-ab’al *chakal ch’in wo’*, que es usado para quitar los mezquinos que le hayan salido a un niño. Este pequeño sapo rojo se frota sobre el mezquino para que este desaparezca. De nueva cuenta, es la rugosidad de la piel del sapito la que se muestra compatible con una enfermedad cutánea como el mezquino, y de ahí que se diga que este último pasa entonces al anfibio. Es interesante que los sapos *wo’* también sean aprovechados por los adultos para eliminar los mezquinos de su piel, por lo que vemos otra correspondencia entre el tipo de animal y la persona que lo usa, ya que para los niños el remedio eficaz es un sapo pequeño, y para los adultos uno grande. Además, el *chakal ch’in wo’* es utilizado para aliviar el dolor de rodillas, de manera que se frota el animal en dicha parte del cuerpo y después se deja en el suelo. Lo que se aduce es que la habilidad característica de las patas del batracio puede pasar al humano y curarlo. Esto último es una analogía etológica.

El color de ciertos animales también es importante con relación a la compatibilidad con el humano. Por ejemplo, tanto el zanate menor macho (*b’onkolin*) como un perro negro (*k’ik’il ts’i*) pueden ser usados para que una persona restablezca el color oscuro de su cabello, en el sentido de modificar las canas que posea. Sin embargo, en el caso del zanate, es su sangre la que se tiene que consumir para lograr el objetivo buscado, mientras que con el perro negro lo que se tiene que hacer es frotar una tortilla en el cabello de la persona y después dársela de comer al perro. En esta última situación, la tortilla funciona como intermediaria entre el sujeto y el animal.

La conducta de ciertos animales también puede ser traspasada al humano, como se dice cuando les dan de comer grillos (*chulchul*) a los niños para que hablen bien. El cantar de estos animales se reproduce en la persona, de forma que los niños adquieren una mayor habilidad para hablar. Por su parte, agarrar chapulines (*ts’itil*) a menudo hará que los granos de maíz salten mucho al momento de desgranar la mazorca, debido a la conducta de estos artrópodos. También se dice que, para recolectar

caracol de río (*xoch*) de forma correcta, hay que tomar mucho pozol antes de ir a buscar al molusco, ya que ir lleno hace que el caracol salga rico y carnoso. La condición del recolector se reproduce en el objeto deseado. Igualmente, si alguna persona come con mucha frecuencia rana (*ch'uch'*), se hará muy llorona, ya que este anfibio se distingue por emitir sonidos repetidamente.

No obstante, en ocasiones la conexión entre seres ocurre de forma inversa al caso anterior, es decir, que el estado del animal se traspasa al humano. Dos claros ejemplos son el del cuervo y el del zopilote. Del primero, llamado *joj* en tojol-ab'al, se asienta que la persona que imita su sonido adquiere el mal aliento que se le adjudica a esta ave; en tanto que del zopilote (*usej*), la gente menciona que si se le ataca lanzándole piedras o algún otro objeto, en el momento en que esa persona prepare el pozol, este le saldrá agrio y maloliente debido a que el olor fétido característico de esta ave carroñera se transfiere al alimento citado. En ambas situaciones, los rasgos fisiológicos de los animales permean a la persona en cuestión. Es interesante que, en algunos casos, el objeto intermediario que permite la conexión humano-fauna es el maíz o alguno de sus derivados, posiblemente porque este alimento se concibe de manera muy cercana con el cuerpo humano, como se mostró en el capítulo 3.

La locomoción de una oruga, llamada en tojol-ab'al *ch'ilwanum* —nombre que debe al sustantivo *ch'ile*, que se refiere a la medida conocida como 'cuarta' o 'palmo', de donde se desprende el verbo *ch'ila*, 'medir con cuartas o con palmos'— ejerce una influencia relevante en el ser humano, ya que se dice que no es bueno que el gusano se desplace sobre el cuerpo de alguna persona porque impedirá su crecimiento, lo que se piensa porque el animal mide la figura del sujeto.

Si bien se ha mostrado hasta el momento la existencia de una prolífica conexión entre el ser humano y una variedad de animales, de igual forma ocurren situaciones en que la compatibilidad se da entre dos especies faunísticas. En este sentido, se dice que colocar una lagartija sobre el cuerpo de una serpiente muerta hará que el ofidio reviva. De manera parecida, poner el cascabel de *ajwuchan* en el gallinero propiciará que los pollitos sean más abundantes, además de que el mismo crótalo puede llamar a otras serpientes. Este tipo de conexiones pueden ser la base explicativa por la cual se aduce que ciertos animales se transforman en otros, como

se afirma sobre el ratón o la musaraña, que pueden tornarse en murciélago *sots'* si superan una prueba que consiste en cruzar tres veces un camino. Por su parte, es posible que el murciélago se convierta en lechuza (*xoch'*), mientras que para algunas personas el tepezcuintle (*jalaw*) es capaz de escapar de su cazador transformándose en serpiente. Otras personas aseveran lo mismo para el armadillo (*ib'oy*).

Todos los ejemplos mostrados anteriormente reafirman una serie de hechos interesantes acerca de la compatibilidad y conexión entre diferentes seres del entorno. Por un lado, se puede sostener que resulta transparente el arraigo de las operaciones analógicas en el pensamiento tojol-ab'al, lo cual evidentemente no es exclusivo de este pueblo y puede considerarse un hecho bastante común en otras sociedades. También es cierto que varias de las creencias que se fundamentan en la noción de 'lo similar se reproduce en lo similar' se basan igualmente en la reacción que se produce ante cierta actividad. Es factible que dicha acción sea un castigo impuesto debido a una conducta que se considera inapropiada, o bien se puede tratar de algún comportamiento que es propicio tener ante alguna situación, la cual se juzga que 'debe ser así'. Por otro lado, la manera de vivir dichas creencias apunta a que no son calificadas como metáforas únicamente, sino que más bien se toman como hechos que pueden pasar, y cuyo origen se sitúa en el amplio espectro temporal que se indica con la forma verbal de «así lo decían nuestros padres, nuestros abuelos». En ese tenor, la experiencia propia de las personas es la que dicta que algunos consideren verdaderas estas sentencias; otros, por lo menos, las reflexionan como probables, y unos más dudan seriamente de su autenticidad. No obstante, esto tampoco está separado de la diversidad de influencias religiosas en las comunidades tojolabales.

Sin embargo, la fuerte presencia de estas creencias, desde la propia perspectiva, se debe a que son hechos intelectualmente razonables que representan de forma fidedigna un estilo de vida adecuado a la cosmovisión del grupo humano que los vive. El resultado de la compatibilidad y conexión entre diferentes seres «se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida» (Geertz 2003:89). Por tal motivo, se puede subrayar que la creencia, de manera paralela a lo que Geertz considera para el símbolo sagrado,

objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como las impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo con una estructura particular, como una inalterable forma de realidad captada por el sentido común. Por otro lado, presta apoyo a estas creencias sobre el mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada evidencia de su verdad (Geertz 2003:89).

Un *continuum* de seres: vivir en el mundo

Me parece haber mostrado, a lo largo del libro, que el mundo tojol-ab'al —pero no solo el de los humanos—, a partir de sus propios testimonios, está lleno de intencionalidades y poderes de agencia, en el sentido en que lo propone Ingold (2000:14). Con esto se hace referencia justamente al hecho de que los tojolabales consideren personas no únicamente a los humanos, sino también a otros varios entes no humanos. Hemos visto que estos seres son fenómenos atmosféricos, animales y plantas. Entonces, la posibilidad de 'ser persona' no es exclusiva de la humanidad y se encuentra abierta a otros existentes (Ingold 2000:48), lo cual puede entenderse, pues, como un *continuum* entre ellos.¹ Como se adelantó líneas arriba, esta es la base para que se den las interrelaciones de unos y otros, idea fundamentada en que humanos y no humanos comparten un estatus existencial común (Ingold 2000:50): estar vivos. Esta posición en el mundo genera, debido a la relación con los otros, jerarquías o grados de asociación que involucran diferentes escalas y procesos. La clave son justamente las relaciones. Si pensamos en aquellas que se dan, por ejemplo, entre fenómenos atmosféricos como el *chawuk* (rayo), la *k'intum* (arcoíris), el *icham* y el *ik'* (viento), y a la vez con sus respectivas formas animales y su carácter de personas de la comunidad, es válido decir, entonces, que no existen diferencias esenciales en las formas en que se relacionan los componentes humanos y no humanos del ambiente. En los dos casos hallaremos que los tojolabales establecen los mismos vínculos, *b'ankilal* (mayor) / *ijts'inal* (menor); encontraremos a *jnantik*, nuestra madre, y a diversas *che'um*, esposas, en el marco de amplias relaciones ambientales y sociales. Estas son las cuestiones que llevaron a Ingold (2000:75) a plantear que en realidad no hay una distancia

¹ En palabras de Escalona (2009:215-216), es poco clara la demarcación entre la persona y su entorno de interacción, de manera que «la persona no es una entidad por completo delimitada, puesto que sus límites están peligrosamente abiertos y expuestos, y se van descubriendo a lo largo de la vida».

conceptual entre humanidad y naturaleza, ya que entre ambas existe un solo campo de relaciones.

¿Puede esto indicar, entonces, que hablar de ‘humanos’ y de ‘no humanos’ no es pertinente? Tal vez, aunque solo relativamente. Con los datos expuestos en los capítulos anteriores no podrían cuestionarse gravemente afirmaciones del tipo «el maíz es humano», o el rayo, o el viento, o el arcoíris. Pero tampoco es asunto menor cuando se mostró que el *altsil* de las plantas, a diferencia del de la gente, «sí termina», porque estas «no son cristianos» —en el sentido tojol-ab’al de persona—. Hay, pues, escalas, claroscuras, tonos medios, que pueden o no contradecirse en ciertos niveles. Sin embargo, aunque hay diferencias entre los existentes, el ser ‘persona’ no es un rasgo fidedigno para distinguirlos a todos, pues se extiende a una muy diversa y considerable variedad de ‘cosas’ que, como se ha sostenido a lo largo del trabajo, se imbrican. Para tratar de entender de mejor manera lo dicho en estas líneas, se analizará brevemente la propuesta de Ingold sobre estudiar al «organismo-persona», y se darán algunas ideas sobre cómo esta noción puede extenderse con una mayor participación al ambiente.

En *The perception of the environment* (2000), Tim Ingold afirma cómo, desde sus trabajos de 1986 y 1988, llegó a concebir la idea de que «el organismo y la persona pueden ser uno y el mismo», lo cual «elimina la necesidad de seccionarlos en diferentes capas» (Ingold 2000:3). Esto lo explica mediante la conjunción de dos nociones provenientes de diferentes campos del conocimiento, pues considera la definición biológica del organismo como una entidad discreta, delimitada, que conjuntamente con otros organismos forma poblaciones, a la par de manifestar la existencia de relaciones entre sujetos sociales o culturales —desde lo que llama ‘pensamiento relacional’—. En este punto, que no difiere en nada respecto de la bien instaurada tradición de concebir la ‘naturaleza’ y la ‘sociedad’ como ‘cosas’ distintas, plantea su propuesta sobre demostrar que «si las personas *son* organismos, entonces los principios del pensamiento relacional, lejos de restringirse al dominio de la socialización humana, pueden ser aplicables a lo largo de la vida orgánica» (Ingold 2000:4). De ahí su programa sobre la idea del organismo-persona. Aunque el autor va más allá con su sugerencia de una nueva síntesis de estudio en el campo académico, lo relevante en este momento es decir que aquella debería empezar, según su

punto de vista, con «una concepción del ser humano no como una entidad compuesta por partes separadas pero complementarias, como el cuerpo, la mente y la cultura, sino como un locus singular de crecimiento creativo en un campo de relaciones desplegado de manera continua» (Ingold 2000:4-5). Si la relacionalidad del organismo-en-su-ambiente y la de la persona-en-su-sociedad son expresiones de un mismo campo de existencia, es válido pensar en las correspondencias que se dan en la «sociabilidad del ambiente» (véase figura 11).

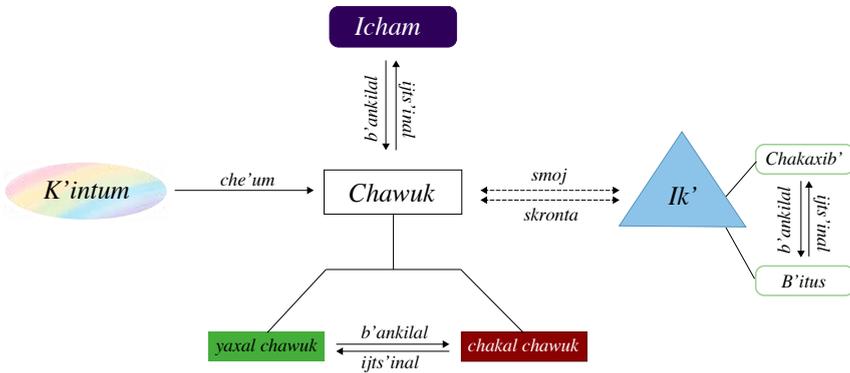


Figura 11. Jerarquías y relaciones de los humanos atmosféricos tojolabales. *B'ankilal*, 'hermano mayor'; *ijts'inal*, 'hermano menor'; *che'um*, 'esposa'; *smoj*, 'su compañero'; *skronta*, 'su enemigo'. Fuente: elaboración propia.

En el esquema, se muestra cómo es posible sintetizar esta situación tomando en cuenta las relaciones y jerarquías que tienen los humanos-atmosféricos, a través de vínculos de parentesco, lo cual es compatible con la idea del *continuum* de seres, como con la de la existencia de códigos compartidos entre ellos.

Reflexiones finales

El curso de esta investigación involucró diversas experiencias que modelaron su desarrollo a lo largo del periodo en que se llevó a cabo, generadas en mayor medida a partir del trabajo de campo. Escuchar e identificar los temas que localmente se consideraban importantes y observar las preocupaciones cotidianas de las personas ante ciertos sucesos, tanto en conversaciones como en actos, me permitió descubrir temas y nociones que no había concientizado del todo. En otras palabras, las propias vivencias en conjunto con las personas de las comunidades me llevaron a replantear cuestiones sobre las que no se había reflexionado con profundidad anteriormente y que gracias a las pláticas con la gente pude, en primer lugar, vislumbrar y, en segundo lugar, ir entendiendo.

Al concluir este trabajo, estoy totalmente convencido de que se trató, la mayor parte, de aprehender lo que los tojolabales entendían acerca del ambiente, sus componentes y sus relaciones. Fue, a lo largo de mucho tiempo —y lo sigue siendo—, un constante intento de construir puentes de comprensión. Tal vez es este el mayor reto de la investigación etnográfica. Se dice así porque las implicaciones para lograrlo son muchas, complejas y diversas, debido ante todo a que los cimientos de dichos puentes están elaborados con materiales que pueden ser de naturaleza totalmente distinta. El grado de similitud varía en una escala enorme de un extremo a otro. Esto se debe a que, de cierta forma, los sistemas que se ponen en juego pertenecen a tradiciones de pensamiento diferentes, lo cual exige tirar lazos de traducción entre unas y otras realidades. Aunque complicada, esta etapa de la investigación resulta muy fructífera y apasionante,

porque equivale a descubrir otros mundos. Así, una de las conclusiones del trabajo etnográfico es justamente que la capacidad de fluir —teórica y metodológicamente hablando— de acuerdo con la realidad observada —y vivida—, puede tener mayor trascendencia que aferrarse a cumplir un objetivo determinado, enganchado por supuestos teóricos y representaciones que pueden estar alejadas de las inquietudes diarias de los actores involucrados. De esta manera, subrayar la importancia de la recursividad en los estudios antropológicos no es un asunto trivial.

Si bien es cierto que este libro aborda percepciones y concepciones tojolabales, estas no pueden ser extrapoladas sin mayor consciencia a todo el pueblo tojol-ab'al, como se advirtió en la introducción a este documento. Al revisar algunos de los fragmentos de los textos en tojol-ab'al y español que se presentan en esta obra, uno puede darse cuenta claramente de que hay nociones que se presentan de manera similar entre personas de comunidades distintas, a veces un tanto alejadas unas de otras; pero también se ven cuestiones que son interpretadas y mencionadas de forma muy variada, a veces incluso contradictoria, entre diferentes individuos. En ocasiones esto sucede entre habitantes de la misma comunidad. Los niveles de estas variaciones son muchos, y se pueden observar, por ejemplo, en los distintos aspectos de la lengua. El caso específico del léxico es sin duda el más fácil de advertir y conlleva sus propias problemáticas acerca de qué variante representar para casos concretos. Pero el estilo típico de cada persona para expresar, al momento de narrar sus vivencias, lo que siente acerca de muchas cosas, revela una riqueza humana difícil de medir. Cabe recordar, por mencionar un caso, la forma de hablar —extremadamente cariñosa y reverencial— de doña Zoraida sobre muchos objetos y sujetos, incluyendo cuestiones aparentemente negativas.

Trabajar a partir de conversaciones con mujeres y hombres tojolabales me permitió advertir las particulares formas de hablar que tiene la gente acerca de muchas cosas que existen en el mundo, las cuales son únicas e individuales, pero a la vez plurales y comunales. En este sentido, no es conveniente pensar los pueblos indígenas como monolíticos, homogéneos en su devenir histórico y en su quehacer social cotidiano. No son, por lo tanto, cuadros de colores que adornan la pared de la recámara cultural de la nación, como suelen mostrarlos algunas instituciones, tanto gubernamentales como académicas. Los límites entre un pueblo y otro no son

concretos ni totalmente bien definidos, ni lo son, de manera correspondiente, las comunidades y sus habitantes. Más bien, así los hemos querido pensar, o así los hemos tratado para poder estudiarlos, lo cual no puede verse más allá de una herramienta metodológica que, vale la pena decir, tiene no pocas limitaciones. Esta investigación, por lo tanto, debe tomarse como una pequeña muestra de la diversidad del pensamiento tojol-ab'al con respecto a la vida del ambiente. No es, en consecuencia, «la» visión del pueblo tojol-ab'al, lo cual sería difícil —y un tanto absurdo— de sostener.

*

Uno de los puntos en donde más se hicieron presentes los aprietos para entender los conceptos locales fue precisamente el que respecta a la noción del ambiente o del entorno. Desde mi propia formación académica —sin mencionar la familiar en un contexto mexicano capitalino de finales del milenio pasado—, la percepción personal acerca de la naturaleza como un ente totalmente diferenciado, alejado de la vida cotidiana de la gente, con leyes propias en espera de ser descubiertas, causó en muchas ocasiones impedimentos cognoscitivos para pretender asir mentalmente conceptos que indicaban ser, por decir lo menos, extraños a los míos. Desde mi adiestramiento escolar en biología ¿cómo podía pensar que los componentes abióticos del medio son personas (si ni siquiera *están vivos*)? Hablar de lo humano en contraposición a la naturaleza es una limitante que impide llegar a un nivel de comprensión poco o tanto más profundo del que ya se tiene. Si se amasa esta idea en conjunto con la noción de correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos se producen ventanas explicativas para muchos de los datos que se pueden encontrar en los estudios mesoamericanos. En particular, pensar así nos dota de herramientas para dejar de ver las taxonomías locales referidas al mundo con el lente binario de exclusión —lo que tiene que ver con las fronteras que solemos marcar, creando compartimentos, como se dijo líneas arriba—, y priorizar una visión de continuos que establezca diferencias a lo largo de tonalidades y no de líneas de contorno.

Esto se puede ejemplificar de buena manera con el problema acerca de la noción de vida. Las fronteras de lo vivo no se pueden explicar en forma unilateral, pensando en la presencia o ausencia de uno o varios componentes que modifiquen el estatus de cualquier cosa. La vida, más

bien, debe entenderse como proceso, como una historia determinada por relaciones constitutivas de diferente orden en la cual se generan jerarquías, no de importancia, sino de nivel de organización. En otras palabras, es factible pensar los confines de la vida no de manera digital, sino analógicamente. Además, una serie de actividades fundamentales que existen en los seres vivos, como el crecimiento, el movimiento, la alimentación y la reproducción, por mencionar algunos, son condiciones que existen en múltiples referentes por *estar* en el mundo relacionamente. Los vínculos que establecen son justamente su posibilidad de vivir, en términos también de un gradiente.

No obstante, el ser humano común no es capaz de ver todas las conexiones que se dan en el mundo. Aunque sí hay algunas personas que, dotadas de algo más, siempre divino, pueden percibir patrones que enlazan seres y procesos a distancia. Estos personajes, llamados por la antropología especialistas rituales o chamanes, según la corriente que se elija, pueden ver y saber más allá. Así, la revisión de las características que ostentan estos permitió reconocer la primacía de la actividad onírica en su iniciación y desempeño. El sueño resulta ser el punto de contacto entre una de las caras del mundo y la otra o, si se quiere, entre dos mundos. Por tal motivo, de él se desprenden conocimientos que de otra manera no pueden ser aprehendidos por el soñador. Los ricos datos etnográficos revisados apuntan en esa dirección. Además, como el sueño es producto divino, refleja el orden del universo, por lo que quien sabe incidir en sus sueños —o en los de otros— tiene la capacidad de coincidir con el ‘ritmo’ del mundo para modificarlo. Esta sincronización es clave en los procesos de adivinación y, seguramente, en varios procesos rituales. Por eso se puede concluir al respecto que interpretar las señales del entorno como una forma de adivinación es establecer pautas de conexión —siguiendo a Bateson— entre lo que sucede en un escenario, como el cuerpo o un tablero, y lo que ocurre en el ambiente y en un tiempo determinado. Eso es el isomorfismo cuerpo-cosmos del que hablan varios autores.

*

La noción de vida entre los tojolabales empezó a estudiarse por la recurrencia con la que aparecían los datos acerca de cómo la tierra y los fenómenos atmos-

féricos se consideraban vivos. Para entender qué era lo que las personas concebían como el ‘rayo’ o el ‘viento’, cómo estos ‘vivían’ en sus casas y cómo se relacionaban con personas en el interior mismo de las comunidades, había que preguntarse primero qué se estaba entendiendo entonces por ‘vida’, y cómo se expresaba esta en diferentes tipos de seres. Esto cobró mayor importancia aún cuando se decidió explorar profundamente por qué se les decía —prácticamente en todos lados— a muchos de estos personajes «vivos». De esta manera, lo que se pudo comprender es que para los tojolabales la vida está implicada en muchos procesos y relaciones que se viven a diferentes escalas en el mundo del día a día. Al preguntar por los que tienen vida, por los que están vivos, las respuestas tornaron la problemática en un asunto en el que convergían más de una posibilidad. La noción tojol-ab’al de vida traspasa dicotomías como animado/inanimado, orgánico/inorgánico, sésil/móvil, por mencionar las principales. No es que estas no brinden sentido a la noción, pues sí lo hacen, pero no pueden ser tomadas como determinantes únicas de lo que se considera que está vivo o que no (Pitrou 2014). En cambio, lo que se captó es que lo más relevante en esto radica en una conjunción de aspectos que se encuentran entrettejidos. Estos son por lo menos cuatro: 1) esencialistas o sustancialistas, por tener o no *altsil* o *k’ujol*; 2) de acción o actividad, como el hecho de crecer, alimentar y cuidar; 3) de contagio o contigüidad, como el caso en que algo vivo transmite esta característica a otro objeto por estar en un mismo espacio, y 4) de comunicabilidad, en la que se ponen en juego vías semióticas para compartir significados e información. Por estas razones, no se puede tener una única característica determinante de lo vivo, un criterio uniforme. Esto también se debe a lo cambiante con que se percibe el mundo y las relaciones de sus componentes. Así, es posible establecer ciertas pautas para dirigir posteriores análisis que investiguen esa afamada ‘antropología de la vida’, la cual «reconoce que la vida es más que la biología tal como se concibe actualmente. No solo porque la biología está en todas partes impregnada de semiótica, sino también porque las capacidades, propensiones, técnicas, prácticas e historias distintivamente humanas reconfiguran la vida de nuevas maneras» (Kohn 2017:284).

*

Una de las influencias fuertes que se presentan en los estudios mesoamericanos con referencia a los especialistas rituales y la configuración de la persona es la

importancia de investigar la ‘naturaleza’ de las entidades anímicas, desde el marco de la cosmovisión, en el contexto de la acción y el pensamiento indígenas. Muchas páginas se han escrito al respecto y prácticamente se ha explorado el tema en gran parte de los pueblos indoamericanos del país, con sus excepciones (Martínez 2011). Los tojolabales no escapan a esta situación desde que Mario Ruz publicara sus importantes escritos sobre *Los legítimos hombres*. Sin embargo, la idea de este trabajo no era acrecentar el volumen de los textos acerca del asunto, sino profundizar en las concepciones relacionadas, a partir de nuevos datos etnográficos recopilados personalmente en campo y en la propia lengua de los habitantes de las comunidades. Esto permitió realizar otro tipo de aproximación a este tema, lo cual repercutió en uno de los conceptos en que se insiste a lo largo de este documento, que es la imbricación de seres.

Las nociones acerca del *altsil* y el *k'ujol* no son restrictivas al ser humano, pues se presentan en otros existentes, aunque de manera diferenciada. En ocasiones especiales pasan de lo intangible a lo tangible, no sin conllevar, antes, cambios de estado. El caso del *altsil* tiene muchas bifurcaciones y contrastes de un ser a otro, pues en el caso de los humanos, tras la muerte, perdura —solo que de manera desarticulada del cuerpo—; pero en el de las plantas sí termina. Visible solo para las personas que tienen un don, el *altsil* de la gente común es intangible, pero el de los humanos rayo es, más que tangible, otro ser vivo, con cuerpo diferente. En estos personajes se muestra claramente la imbricación de distintos existentes en uno, así como la multiplicidad de sus componentes, ya que el humano rayo posee el *altsil* de alguna planta comestible en tres formas distintas pero simultáneas: *a*) en el interior de su propio cuerpo, *b*) en cajas de madera resguardadas por él, y *c*) en cuevas especiales que, comúnmente, son ‘su casa’. A la vez, el propio *altsil* del *chawuk* es un ave que comparte ciertos rasgos físicos, como el color, que están en función del tipo de rayo de que se trate. Incluso, las diferencias de la naturaleza del *altsil*, así como su relación con el *k'ujol* en distintos seres, se pueden ver en el caso del pino, *taj*, que tiene bien diferenciados su *altsil* —ubicado en el embrión de la semilla— y su *k'ujol* —que es el duramen en el interior de su tronco—. Aunque en muchas ocasiones se consideran iguales, se mostraron algunos datos importantes que indican que no lo son. Los campos y temas en los que se aplica su uso, sin embargo, están bastante relacionados. Si el *altsil* es lo que da pie al crecimiento de algo, el *k'ujol* es lo que lo hace madurar.

Ambos, pues, intervienen en la amplia noción del ‘desarrollo’. No obstante, la presencia o ausencia de estos en un ser identifica una jerarquía en la que, si bien es factible pensar en que algo que no tiene *k’ujol* esté vivo —como es el caso de varias plantas—, no es posible pensar en que algo que no tiene *altsil* lo esté, a menos que participe en algún otro proceso que esté relacionado con algo que sí se considere vivo. Hay matices en la interacción entre estos dos conceptos.

El *altsil*, como embrión vegetal, se vincula con el ‘don-semilla’, *jakel*, que le es entregado por medio del sueño a especialistas rituales como el partero o el humano rayo por parte de Dios, y su posesión permite, otra vez simultáneamente, que en las milpas de la comunidad donde se encuentra se desarrollen los cultivos respectivos de buena forma. Por esto mismo, la pelea por estos bienes es común, constante y enérgica. Si pensamos en el papel del embrión de una planta como el maíz tomando en cuenta el juego entre el estado de la vigilia y el onírico, podríamos plantear que, en el primero, su función es hacer crecer y reproducirse, dotar de vida a los diversos contenedores (cuerpos) en los que se puede encontrar, la cual es su forma *altsil*. Mientras que, en el segundo, devela el cargo que una persona desempeñará en su vida, pues provee de una responsabilidad social y ambiental, lo que se da en su forma de *jakel*. Un principio fértil es un don.

El don, también reconocido entre los tojolabales con otros préstamos del español como ‘suerte’ o ‘gracia’, puede definirse como algo externo a la persona y que es aprehendido por ella justa y únicamente mediante el sueño. Comúnmente, no se hereda de padres a hijos —aunque hay indicios de que puede pasar—; sin embargo, sí es factible que lo haga saltando una generación, es decir, de abuelos a nietos. Puede ser hurtado, y la persona que lo pierde sufre consecuencias psicológicas negativas, aunque no siempre fatales. Su nombre en tojol-ab’al indica concisamente que se trata de ‘algo’ que llega de afuera, ya que *jakel* puede traducirse como «la venida», pero tomando en cuenta que obtenerlo depende de que a la persona correspondiente le sea asignado el sueño indicado. Solo en él, el don estará a su alcance, y esto no depende de sí mismo sino de la divinidad. Aunque el don es algo que se consigue en algún momento de la vida, las personas que lo tienen están predestinadas a ello desde su nacimiento, lo cual asemeja al *jakel* con el *wayjelal*. No obstante, en esta investigación se pudo concluir que no son lo mismo, es decir, que el *jakel* es diferente del *wayjelal*.

Aunque ambas son «gracias» que una persona obtiene desde el nacimiento, son de naturaleza totalmente distinta: el *jakel* es un don-semilla, y el *wayjelal* es un don-animal. Si bien los dos están relacionados con los sueños —el *jakel* por obtenerse en el estado onírico y el *wayjelal* por su raíz lingüística—, no se tiene información acerca de que este último deba ser poseído o apropiado a través de un sueño. Si acaso, una persona que tiene *wayjelal* habría de manipularlo dormido. Tampoco tenemos ejemplos en los que se mencione al *jakel* como «compañero», *moj*, de la persona, lo cual sí es muy común cuando se trata del *wayjelal*. No obstante, hay aspectos que son similares entre ellos, por ejemplo, el que tiene que ver con la afectación que puede sufrir una persona si su *jakel* es hurtado o si su *wayjelal* es atacado, ya que en ambos casos su poseedor padece un malestar; en el primer caso la persona se ve afectada psicológicamente, mientras que en el segundo la persona se enferma y, en ocasiones, muere.

Las actividades relacionadas con el *wayjelal* tojol-ab'al revelan una serie de hechos trascendentales sobre lo que se puede denominar como un juego de perspectivas, de 'cambios de lado', que se dan a diferentes escalas en el universo, desde una persona hasta las mismas caras del mundo. Las acciones de 'voltear', 'transformar' y 'enterrar' están integradas en un mismo campo que da cuenta de la 'dividualidad' de diferentes seres y de su capacidad para adquirir un cierto poder al enfrentar posiciones distintas, que pasan de estar 'dentro' o 'fuera' de un referente de acuerdo con su medio. Estas reflexiones dan la pauta para entenderlas como parte del 'organismo-persona-en-su-medio'. No hay, pues, ambiente sin agente que lo perciba.

*

La afirmación de que los fenómenos atmosféricos son personas involucra forzosamente un cambio en la manera de pensar el clima y la sociedad. Las tormentas, la lluvia, la llegada de nortes, el 'mal tiempo' y otra serie de sucesos de la atmósfera, son también relaciones sociales entre la gente que vive en las comunidades. No se trata de una mera personificación del entorno, no es ver o extrapolar lo humano, lo social, en el ambiente. Es, más bien, darse cuenta de que la naturaleza de las relaciones es la misma entre unos y otros. Además, la interacción de los fenómenos atmosféricos tiene que ver con 'encargos', 'tareas'

que son asignadas por Dios a personas que deberán cumplirlas para que la vida siga reproduciéndose. Desde esta perspectiva, no habría ambiente sin personas, ni estas podrían vivir sin ambiente. De esta reflexión parte la propuesta de estudiar la unidad persona-ambiente.

En este trabajo se pudo analizar detalladamente cómo percibe la gente fenómenos como el rayo, el viento y el arcoíris, y las concepciones asociadas con cada uno de ellos y con sus relaciones. Los resultados son extraordinarios en el sentido de que existe realmente una ecología que aglutina y ordena los diferentes tipos de existentes. En esta sistematización, una conclusión importante es que la agrupación de elementos tiene que ver con la esencia de sus relaciones, tomadas estas específicamente como relaciones de parentesco. Tres de ellas son muy productivas para los tojolabales: a) el vínculo *b'ankilal / ijts'inal* —hermano mayor y hermano menor, respectivamente—; b) el nexo matrimonial, en el que figura la esposa, *che'um*, y c) la maternidad, a partir de la noción de 'nuestra madre', *jnantik*. Muchos de los componentes del ambiente, ya sean animales, plantas, fenómenos atmosféricos o personas, adquieren su lugar en el mundo por medio de estos conceptos, a la vez que determinan su papel. Tomando en cuenta los ejemplos que se han dado a lo largo del cuarto capítulo, no es absurdo hablar, entonces, del parentesco del ambiente. Lo que se demostró al analizar las funciones y relaciones de los entes del paisaje fue que su propia existencia hace que se generen dependencias de unos con otros y que estas no difieran en mayor medida de las que, por ejemplo, se dan entre una madre y su hijo. De aquí la importancia de estudiar la 'antropología más allá del humano' (Kohn 2013).

No obstante, esto es también un saber relativamente oculto, porque no es bueno para las personas que ostentan un don el hecho de que se conozca su identidad. No es un hecho homogéneo. La actividad de los humanos atmosféricos es secreta debido a una multitud de factores, entre los que destacan las presiones religiosas y la posibilidad de linchamientos que acarrean las acusaciones por brujería. Aunque cabe aclarar que las actividades de los *chawuk* y los *pukuj* son muy distintas, pues son personajes diferentes, también están ligadas, ya que al *chakal chawuk*, rayo rojo, se le considera «malo», «envidioso», calificativos que se asocian también con los brujos. Las personas, pues, dudan de la existencia de estos personajes, algunos simplemente por ignorancia, otros por cuestiones religiosas, pero es mediante

encuentros como el que tuvo don Marcelino con el *chawuk* que se refrenda la creencia en «los cuentos de los abuelos»; o con la interacción de familiares, como se dijo de doña Catalina.

*

El análisis tojol-ab'al del ambiente se basa en la identificación de relaciones y procesos que existen entre diferentes seres. Estas se construyen a partir de la posibilidad de comunicación de unos con otros. La comunicación es factible debido a la existencia de características comunes entre los entes. Se podrían pensar en dos formas de explicar esta situación: 1) una sustancialista, en el sentido de que los entes que pueden comunicarse entre sí tienen en común la posesión de *altsil*, 2) y otra relacional, por el hecho de *vivir* en el mundo, refiriéndome a que *viven* los mismos procesos como el crecimiento, la alimentación, el movimiento, etc., de manera comprometida con el universo. El intercambio de mensajes entre los existentes, como se apuntó siguiendo a Kohn (2017), se basa en los significados compartidos vía estrategias icónicas, indexicales o simbólicas que en su conjunto conforman la semiosis del mundo vivo.

Esto pone de manifiesto, además, el relevante carácter de reproducción del cosmos. Es decir, que los procesos o actividades antes dichos se *reproducen* a diferentes escalas. Los seres que viven en el mundo están constantemente *enganchados* con él, a partir de estar involucrados en su devenir. La propuesta es que esta situación es, justamente, uno de los pilares para que la diversidad de organismos vivientes pueda relacionarse de muchas maneras. Como se mostró en el quinto capítulo, uno de los medios privilegiados para llevar a cabo estos vínculos es la analogía. Aunque a veces esta se describa como una metáfora, la fuerza de la metáfora es precisamente su capacidad para revelar la 'equivalencia ontológica subyacente' —en términos de Ingold (2000:50)— de los componentes, tanto humanos como no humanos, del ambiente. La metáfora, pues, permite una identificación.

Este proceso involucra otras nociones que deben tomarse en cuenta cuando se estudia, por ejemplo, el hecho de no agredir a los zopilotes para que la ropa no se impregne permanentemente de un olor desagradable. Una de ellas es lo que podemos llamar como propiedad de 'contagio', en el sentido de una transmisión de características de un referente a otro. Esto puede

entenderse incluso como un índice, como lo considera Kohn (2017:281), basado en Peirce, ya que estos signos «se ven afectados por los objetos que representan». Este término se utilizó también para explicar la extensión de la noción de vida a referentes que comúnmente no llevan a cabo procesos relacionados con la vida. Otra propiedad que se liga con lo mencionado es la ‘compatibilidad’, que se erige como una condición necesaria para la anterior.

Finalmente, no se puede pasar por alto que las pautas que conectan a todos estos referentes se relacionan en un mismo plano vital. Por tal motivo, al pensar esto considerando las concepciones tojolabales acerca del humano y el entorno, de los fenómenos atmosféricos, sus plantas y animales, resulta pertinente pensar en una noción que puede ser etiquetada como «persona-ambiente», dada su esencia indisoluble. En este sentido, no es posible comprender cabalmente, por ejemplo, al *chawuk*, el rayo, si no se toma en cuenta su estatus de persona en el interior de la comunidad —recuérdese el uso del clasificador numeral para humanos cuando se requiere contar rayos—, su organización y jerarquización social, su parentesco con otras personas-ambiente, su influencia en las condiciones climáticas, agroecológicas y biológicas. Esto pone de manifiesto algo trascendental para el presente estudio, que es la existencia de una compleja red de relaciones que se tejen en torno al *chawuk*, la cual solo puede calificarse de extraordinaria, pues influye directamente en la vida de muchos otros referentes, de todo tipo. Esta multiplicidad de relaciones es lo que hace que el *chawuk* esté conectado con varios de los componentes del mundo, que lo habite de una manera más profunda e intrincada. En consecuencia, la forma en que los tojolabales han percibido esto adquiere todo el sentido del mundo cuando se refieren al rayo como «muy vivo». No es una casualidad el hecho de que los existentes que se consideran localmente como «vivos» sean los que mantengan una mayor cantidad de relaciones de diferente tipo con otros existentes. La imbricación de seres, entonces, es la condición *per se* de la vida y de la existencia en el mundo.

Bibliografía

AGAMBEN, G.

2006 *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

AGUTTER, P. Y D. WHEATLEY

2007 *About life. Concepts in Modern Biology*, Dordrecht, Springer.

ALBUQUERQUE, U. Y A. CHAVES

2016 «What is ethnobiology?», en U. Albuquerque y R. Nóbrega (eds.), *Introduction to Ethnobiology*, Cham, Springer, pp. 3-8.

ALMG

2003 *Jit'il Q'anej Yet Q'anjob'al. Vocabulario Q'anjob'al*, Guatemala, Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala.

ÁLVAREZ, R.

2017 *Saberes Bioculturales Tojol-ab'ales en la comunidad 20 de Noviembre, Las Margaritas, Chiapas*, tesis de licenciatura inédita, Las Margaritas, Universidad Intercultural de Chiapas.

2021 *Sle'jel jsak'analtik. La búsqueda de nuestra vida. Prácticas culturales en la comunidad 20 de Noviembre, Las Margaritas, Chiapas, México*, tesis de maestría inédita, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

AMADOR, J.

2015 *Comunicación y cultura. Conceptos básicos para una teoría antropológica de la comunicación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

ANDERSON, E. N.

2011 «Ethnobiology: Overview of a growing field», en E. N. Anderson, D. Pearsall, E. Hunn y N. Turner (eds.), *Ethnobiology*, Hoboken, Wiley-Blackwell, pp. 1-14.

ÁRHEM, K.

- 2001 «La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de Amazonía», en P. Descola y G. Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo Veintiuno, pp. 214-236.

ARIEL DE VIDAS, A.

- 2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, CIESAS / El Colegio de San Luis / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto de Investigación para el Desarrollo.

ÁVALOS, T.

- 2008 “*Aquí todos católicos... entre normas, estrategias y experiencias*”. *Religión, comunidades y religiosidades en un ejido tojolabal de Chiapas*, tesis de maestría inédita, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

BARRERA, O.

- 2019 *Las Terrazas de Los Altos: lengua, tierra y población en la Depresión Central de Chiapas, 1775-1930*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de México / Consejo Estatal para las Culturas y las Artes.

BARTOLOMÉ, M.

- 1991 «La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas», *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 140-164.

BATESON, G.

- 1998 *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen.
- 2002 *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, Amorrortu.

BAYLES, B.

- 2001 «The Rayo and the ribbon: Tradition and transformation among the tojol-ab'al maya», *Latin American Indian Literatures Journal*, 17(1), pp. 22-57.

BEHNCKE, R.

- 2003 «Al pie del árbol», en H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Buenos Aires, Lumen / Editorial Universitaria, pp. VII-XXVIII.

BENÍTEZ, C.

- 2006 «El maíz: origen, composición química y morfología», *Materiales Avanzados*, 7, pp. 15-20.

BIRD-DAVID, N.

- 1999 «'Animism' revisited: Personhood, environment and relational epistemology», *Current Anthropology*, 40, pp. 867-891.

BRODA, J.

- 1991 «Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros», en J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 461-500.
- 2003 «El Culto Mexica de los Cerros de la Cuenca de México: Apuntes para la Discusión sobre los Graniceros», en B. Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y Meteorología Indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense A.C. / Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 49-90.

BRODA, J. Y F. BÁEZ-JORGE (COORDS.)

- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.

CAMPBELL, L. Y B. GARDNER

- 1988 «Coxoh», en L. Campbell (ed.), *The linguistics of southeastern Chiapas*, Utah, The New World Archaeological Foundation, pp. 315-338.

CARREÑO, A.

- 1916 *Vocabulario de la lengua mame, compuesto por el padre predicador Fray Diego de Reynoso, de la orden de la Merced*, México, Departamento de Imprenta de la Secretaría de Fomento.

CHAMOREAU, C. Y A. ARGUETA

- 2011 «Lo animado y lo inanimado entre los p'urhépecha de Michoacán», en P. Pitrou, M. Valverde y J. Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 95-117.

COELHO, G.

2005 «Language documentation and ecology: Areas of interaction», *Language Documentation and Description*, 3, pp. 63-74.

CUADRIELLO, H. Y R. MEGCHÚN

2006 *Tojolabales*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

CUERDA, J.

2012 *Atlas básico de botánica*, México, Parramón.

CURIEL, A.

2007 *Estructura de la información, enclíticos y configuración sintáctica en tojol'ab'al*, tesis de maestría inédita, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

2012 «Contar mentiras para aprender a decir la verdad: el *lom lo'il*, un género de habla infantil en maya *tojol-ab'ab*», *Revista Digital Universitaria*, 13(11), pp. I-II.

2016 *Estructura narrativa y evidencialidad en tojol-ab'al*, tesis de doctorado inédita, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2018 *Evidencialidad y texto narrativo en tojolabal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

DE LA CRUZ, F. Y L. RODRÍGUEZ

1985 «El dios del agua», en *Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan, Agua, mundo, montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*, México, Dirección General de Culturas Populares / Premiá Editorial.

DESCOLA, P.

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Maison des Sciences de l'Homme.

2001 «Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social», en P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y Sociedad: Perspectivas Antropológicas*, Siglo XXI, pp. 101-123.

2011 «Más allá de la naturaleza y la cultura», en L. Montenegro (ed.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, Bogotá, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, pp. 75-96.

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

- DEWEY, J.
1976 *Lectures on psychological and political ethics: 1898*, Nueva York, Hafner Press.
- DÍAZ, A., A. GÓMEZ, C. MÉNDEZ, G. PÉREZ, M. SÁNTIZ, M. GÓMEZ, P. GÓMEZ Y R. JIMÉNEZ
2011 *Skujlyalub'íl sts'ijb'ajel kumal tojol-ab'al. Norma de escritura de la lengua tojol-ab'al*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas / Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Educación / Universidad Intercultural de Chiapas.
- DÍAZ DE SALAS, M.
1995 *San Bartolomé de los Llanos en la escritura de un etnógrafo. 1960-1961. Diario de Campo. Venustiano Carranza, Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- DURKHEIM, E.
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Editorial Schapire.
- EBERHARD, D. M., G. F. SIMONS Y CH. D. FENNIG (EDS.)
2022 *Ethnologue: Languages of the World*, Dallas, SIL International.
- ELLIOTT, S.
2010 «The organism as a whole: from a physicochemical viewpoint (1916), by Jacques Loeb», *Embryo Project Encyclopedia*, disponible en <http://embryo.asu.edu/handle/10776/1988>.
- ESCALONA, J.
2009 *Política en el Chiapas rural contemporáneo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / El Colegio de México, A. C. / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Iberoamericana / Universidad Autónoma Metropolitana / Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales.
- ESTRADA, M.
2006 «Entre utopía y realidad: historia de la Unión de Ejidos de la Selva», *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 4(1), pp. 112-135.
2007 *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, México, El Colegio de México.

FERNÁNDEZ, O.

2015 «Levinas y la alteridad: cinco planos», *BROCAR*, 39, pp. 423-443.

FIGUEROLA, H.

2010 *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

FRANCHETTO, B.

2007 «La etnografía en la documentación lingüística», en J. B. Haviland y J. A. Flores (coords.), *Bases de la documentación lingüística*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, pp. 219-250.

FURBEE-LOSEE, L.

1976 *The correct language, Tojol-ab'al: A grammar with ethnographic notes*, Garland, Garland Studies in American Indian Linguistics.

GALLARDO, P.

2020 «Introducción», en P. Gallardo (coord.), *Cuerpo y persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, México, Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-25.

GÁMEZ, A. Y A. LÓPEZ (COORDS.)

2015 *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

GARCÍA, E.

2004 *Modificaciones al sistema de clasificación climática de Köppen*, México, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México (serie Libros, 6).

GEERTZ, C.

2003 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

GIBSON, J.

1986 *The ecological approach to visual perception*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.

GÓMEZ, A.

1996 «El *Luúmk'in*al o espacio terrestre y sus moradores según los tojol-ab'ales. Los 'vivos' y los 'cabeza de piedra' en el espacio terrestre», *Anuario de Estudios Indígenas*, 6, pp. 53-64.

GÓMEZ, A.

2000 «El encuentro de los Padres Eternos: la romería a la Santísima Trinidad en Zapaluta», *Anuario de Estudios Indígenas*, 8, pp. 243-259.

GÓMEZ, A., M. PALAZÓN Y M. RUZ (EDS.)

1999 *Ja slo'il ja kaltziltikoni'. Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojol-ab'al*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas.

GÓMEZ, A. Y M. RUZ

1992 *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas.

GÓMEZ, E.

2019 *Antropología del clima: una aproximación desde la visión tojol-ab'al del ejido Veracruz, Las Margaritas, Chiapas*, tesis de licenciatura inédita, Las Margaritas, Universidad Intercultural de Chiapas.

GÓMEZ, J.

2016 «Los sistemas clasificatorios del tojol-ab'al en perspectiva contrastiva», en *Memorias del VII Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica, 29-31 de octubre de 2015, Universidad de Texas en Austin*, disponible en <https://www.ailla.utexas.org/site/events.html>.

2017 *Estructuras morfosintácticas del tojol-ab'al en perspectiva comparativa: el caso de una lengua maya mixta*, tesis de doctorado inédita, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

GÓMEZ, M., C. MÉNDEZ, M. GÓMEZ Y M. SÁNTIZ

2011a *Sju'unil b'a snejb'jel k'umal Tojol-ab'al. Lengua originaria Tojol-ab'al. Primer semestre*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Intercultural de Chiapas.

2011b *Sju'unil b'a snejb'jel k'umal Tojol-ab'al. Lengua originaria Tojol-ab'al. Segundo semestre*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Intercultural de Chiapas.

GOOD, C.

2015 «Mesoamérica vista desde la etnografía. Reflexiones críticas y propuestas», en A. Medina y M. Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / UNAM, pp. 147-164.

GOOD, C. Y M. ALONSO

2015 «Introducción», en C. Good y M. Alonso (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 9-34.

GOSSEN, G.

1975 «Animal souls and human destiny in Chamula», *Man*, 10, pp. 448-461.

GUERRERO, F.

2013 *Chante' wa xjul b'esniye': los animales y sus señales entre los tojol-ab'ales de Saltillo, Las Margaritas, Chiapas*, tesis de maestría inédita, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2015 «Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos», *Revista Pueblos y fronteras digital*, 10(20), pp. 6-43.

2017 «Etno-ornitología maya tojolabal: orígenes, cantos y presagios de las aves», *El Hornero. Revista de Ornitología Neotropical*, 32(1), pp. 179-192.

2018 *Percepción, ambiente y persona entre los tojol-ab'ales de Las Margaritas y Altamirano, Chiapas*, tesis de doctorado inédita, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2020 «Reflexiones en torno a la historia de las relaciones entre tojol-ab'ales, tseltales y chujes», *Revista Pueblos y fronteras digital*, 15, pp. 1-34.

GUERRERO, F., R. SERRANO Y R. SERRANO-V.

2010 «Aves con atributos pronosticadores, medicinales y mágico-religiosos entre los tojol-ab'ales (tojol winik'otik) del Ejido Saltillo, Las Margaritas, Chiapas», *El Canto del Centzontle*, 1(2), pp. 190-203.

GUITERAS, C.

1961 *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Kardiner, Glencoe.

2011 *Diario de Chanal, 1959*, Tuxtla Gutiérrez, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas / Secretaría de Pueblos Indígenas.

HANKS, W. Y C. SEVERI

2014 «Translating worlds: The epistemological space of translation», *Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), pp. 1-16.

HEREDIA, J. M.

2011 «Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob von Uexküll», *Filosofía e História da Biologia*, 6(1), pp. 69-86.

HERMITTE, E.

- 1970 «El concepto del *nahual* entre los mayas de Pinola», en N. A. McQuown y J. Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 371-390.
- 2004 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

HERSCH-MARTÍNEZ, P. Y L. GONZÁLEZ

- 1996 «Investigación participativa en etnobotánica. Algunos procedimientos coadyuvantes en ella», *Dimensión Antropológica*, 8, pp. 129-153.

HESS, L.

- 1912 «St. Veronica Giuliani», en *The Catholic Encyclopedia*, vol. 15, Robert Appleton Company, consultado el 4 de abril de 2016 en la página: <http://www.newadvent.org/cathen/15363a.htm>.

HIMMELMANN, N. P.

- 2007 «La documentación lingüística: ¿qué es y para qué sirve?», en J. B. Haviland y J. A. Flores (coords.), *Bases de la documentación lingüística*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, pp. 15-47.

HOLLAND, W.

- 1961 «Tonalismo y nagualismo entre los indios tzotziles de Larráinzar, Chiapas, México», *Estudios de Cultura Maya*, 1, pp. 167-182.
- 1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista.

HOPKINS, N.

- 2012 *A dictionary of the chuj (mayan) language. As spoken in San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, Guatemala, ca. 1964-65*, Florida, Jaguar Tours.

INALI

- 2011 *Norma de escritura de la lengua Tojol-ab'al*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

INEA

- 1992 *Diccionario español-tojolab'al, tojolab'al-español*, México, Instituto Nacional para la Educación de los Adultos, SEP.

INEGI

- 2022 *Banco de indicadores*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INGOLD, T.

- 1986 *Evolution and social life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2000 *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*, Nueva York, Routledge.
- 2011 «Consideraciones de un antropólogo sobre la biología», en L. Montenegro (ed.). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, Bogotá, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, pp. 99-131.

INPI

- 2020 *Atlas de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.

JIMÉNEZ, M.

- 2000 *K'ak' choj. Tojolab'al — Español. Slo'il yal untik: cuentos infantiles*, Tuxtla Gutiérrez, CONECULTA.

KOHN, E.

- 2007 «How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement», *American Ethnologist*, 34(1), pp. 3-24.
- 2013 *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*, Los Angeles, University of California Press.
- 2017 «How dogs dream... diez años después», *Revista de antropología iberoamericana*, 12(3), pp. 273-311.

KÖHLER, U.

- 2007 «Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico», *Estudios de Cultura Maya*, 30, pp. 139-152.

KORNAI, A.

- 2020 *Semantics*, Cham, Springer.

KRUELL, G.

- 2021 «Los caminos olvidados de la “cosmovisión mesoamericana”», en M. Martínez y J. Neurath (coords.), *Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una anti-síntesis*, Buenos Aires, Editorial SB.

LA CHICA, M.

- 2015 *Narrativa de tradición oral maya-tojol-ab'al*, tesis de doctorado inédita, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

LAW, D.

- 2017 «Language mixing and genetic similarity. The case of Tojol-ab'al», *Diachronica*, 34(1), pp. 40-78.

LENKERSDORF, C.

- 2002 *Tojol-ab'al para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, México, Plaza y Valdés.
- 2004 *Conceptos tojol-ab'ales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés.
- 2006 *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2008 *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojol-ab'ales*, México, Siglo XXI.
- 2010 *B'omak'umal kastiya-tojol'ab'al. Diccionario español-tojol-ab'al, idioma mayense de Chiapas*, México, Plaza y Valdés.

LENKERSDORF, G.

- 1986 «Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales», en M. Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal, Volumen IV*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-102.

LIEN, M. Y G. PÁLSSON

- 2019 «Ethnography Beyond the Human: The 'Other-than-Human' in Ethnographic Work», *Ethnos. Journal of Anthropology*, 86(1), pp. 1-20.

LISBONA, M.

- 2005 «Otras voces, otros tojolabales. La pluralidad de una comunidad inventada», en M. Lisbona (ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 195-237.
- 2013 «La emergencia del conflicto religioso en el municipio de Las Margaritas, Chiapas: el caso del ejido Justo Sierra», *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 2(2), pp. 48-60.

LOMELÍ, A.

- 1988 *Algunas tradiciones y costumbres del mundo tojolabal*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas.

LÓPEZ, A.

- 1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1996 «La cosmovisión mesoamericana», en S. Lombardo y E. Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 471-507.
- 2001 «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana», en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica / CONACULTA, pp. 47-65.
- 2004 «La composición de la persona en la tradición mesoamericana», *Arqueología Mexicana*, 11(65), pp. 30-35.
- 2012 *Cosmovisión y pensamiento indígena, Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2013 «La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)», en L. Millones y A. López (eds.), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 31-91.
- 2015 «La tradición mesoamericana. Entre la unidad y la diversidad», en A. Medina y M. Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 43-51.
- 2016a «La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Primera parte», *Arqueología Mexicana*, Edición Especial 68.
- 2016b «La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Tercera parte», *Arqueología Mexicana*, Edición Especial 70.
- 2018 *Juego de tiempos*, México, Academia Mexicana de la Lengua.

LORENTE, D.

- 2020 «¿Una o varias almas? La configuración alma-espíritus y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco», en P. Gallardo (coord.), *Cuerpo y persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, México, Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 81-112.

LYONS, J.

- 1995 *Linguistics Semantics: an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MALDONADO, M.
 1940 «Estudios etnobiológicos. I. Definición, relaciones y métodos de la etnobiología», *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 4(3), pp. 195-202.
- MARGALEF, R.
 1989 *Ecología*, Barcelona, Omega.
- MARTÍNEZ, R.
 2006 «El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones», *Anales de Antropología*, 40(2), pp. 117-151.
 2007a «El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas», *Journal de la Société des Américanistes*, 93(2), pp. 7-49.
 2007b «Las entidades anímicas en el pensamiento maya», *Estudios de Cultura Maya*, 30, pp. 153-174.
 2011 *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍNEZ, R. Y BARONA, C.
 2015 «La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas», *Anales de Antropología*, 49(2), pp. 13-72.
- MATURANA, H. Y VARELA, F.
 2003 *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria / Lumen.
- MAUSS, M.
 1971 *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.
- MCALVAY, A., CH. ARMSTRONG, J. BAKER, L. BLACK, S. BOSCO, N. HANAZAKI, L. JOSEPH, T. MARTÍNEZ-CRUZ, M. NESBITT, M. PALMER, W. PRIPRÁ, J. ANDERSON, Z. ASFAW, I. BOROKINI, E. CANO-CONTRERAS, S. HOYTE, M. HUDSON, A. LADIO, G. ODONNE, S. PETER, J. RASHFORD, J. WALL, S. WOLVERTON E I. VANDEBROEK
 2021 «Ethnobiology pase VI: decolonizing institutions, projects, and scholarship», *Journal of Ethnobiology*, 41(2), pp. 170-191.
- MÉDICOS DESCALZOS
 2007 *Xib'rikil. Consecuencias de un susto para la salud*, Guatemala, Asociación Médicos Descalzos.

MEDINA, A.

2000 *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2015 «La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma», en A. Gámez y A. López (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 52-120.

MONTEJO, V.

2008 *Diccionario de la Lengua Maya Popb'al Ti'*, FAMSI.

MUNIZ, P., A. LUIZ, R. FARIAS, F. BEZERRA Y U. ALBUQUERQUE

2014 «Use of visual stimuli in ethnobiological research», en U. Albuquerque, L. Fernandes, R. Farias y R. Nóbrega (eds.), *Methods and techniques in ethnobiology and ethnoecology*, Nueva York, Humana Press, pp. 87-98.

NASH, J.

1970 *In the eyes of the ancestors. Belief and behavior in a mayan community*, Nueva York, The City University of New York, Waveland Press.

NAVARRETE, F.

2018 «Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 56, pp. 9-43.

NEURATH, J.

2008 «Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza», *Cuiculco*, 15(42), pp. 29-44.

NOLASCO, M., M. HERNÁNDEZ, M. SÁNCHEZ, R. MEGCHÚN, H. CUADRIELLO, J. GUTIÉRREZ Y A. PACHECO

2015 «El actuar del pensamiento de un pueblo: ritualidad en Chiapas indígena», en L. Baez (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 131-219.

PAGE, J.

2002 *Curandería tzotzil y proceso de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de doctorado inédita, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2011 *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, UNAM.

PEIRCE, CH.

1998 *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 2 (1893-1913)*, Indiana, Indiana University Press.

PENFIELD, S.

2018 «Interdisciplinary research in language documentation», en B. McDonnell, A. L. Berez-Kroeker y G. Holton (eds.), *Reflections on Language Documentation 20 Years after Himmelmann 1998, Language Documentation & Conservation Special Publication*, 15, pp. 76-85.

PIEDRASANTA, R.

2009 *Los chujes: unidad y rupturas en su espacio*, Guatemala, Armar Editores.

PINTO, A. Y M. LÓPEZ

2004 «Comunidad diferenciada. Linchamiento por brujería e imaginarios políticos en un pueblo tojolabal», *LiminaR*, 2(1), pp. 94-113.

PITARCH, P.

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

2011 «Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena», *Estudios de Cultura Maya*, 37, pp. 149-178.

PITROU, P.

2011a «La noción de vida en Mesoamérica. Introducción», en P. Pitrou, M. Valverde y J. Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 9-39.

2011b «El papel de 'aquel que hace vivir' en las prácticas sacrificiales de la Sierra mixe de Oaxaca», en P. Pitrou, M. Valverde y J. Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 119-154.

2014 «Life as process of makin in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a 'general pragmatics' of life», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(1), pp. 1-20.

POLIAN, G.

2018 *Diccionario multidialectal del tseltal. Tseltal-español*, México, Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Lenguas Indígenas / CIESAS.

PORTAL, M.

- 1996 «El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea», *Inventario Antropológico*, vol. 2, anuario de la revista *Alteridades*, pp. 59-83.

POSEY, D.

- 1986 «Etnobiología: teoría e práctica», en B. G. Ribeiro (ed.). *Suma Etnológica Brasileira*, vol. 1. *Etnobiología*, Petrópolis, Editora Vozes / FINEP, pp. 15-25.

PURVES, W., D. SADAVA, G. ORIANI Y H. HELLER

- 2004 *Life, the Science of Biology*, Sunderland, Sinauer Associates.

RUZ, M.

- 1983a «En torno a los orígenes», en M. Ruz (ed.). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal. Volumen I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 23-60.
- 1983b *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal. Volumen II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1983c «Médicos y loktores. Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales», en M. Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal. Volumen III*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 143-194.
- 1992 *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 1997 «Los tojolwinik'otik: el pueblo tojolabal», en *Pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- 1999 «Un corazón vivo, una palabra actual», en A. Gómez, M. Palazón y M. Ruz (eds.), *Ja slo'il ja kaltziltikoni'. Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 27-69.

SÁNCHEZ, M., M. GÓMEZ, C. MÉNDEZ, M. GÓMEZ Y M. SÁNTIZ

- 2011 *Sju'unil b'a sneb'jel k'umal Tojol-ab'al. Lengua originaria tojol-ab'al*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Intercultural de Chiapas.

SÁNCHEZ, O.

- 2013 *Winiketik ajch'alotik, ansetik lumutik: hombres de lodo, mujeres de tierra. Elementos de configuración de la persona Tseltal de Yajalón*, tesis de doctorado inédita, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- SANTOS-FITA, D., A. ARGUETA, M. ASTORGA-DOMÍNGUEZ Y M. QUIÑONEZ-MARTÍNEZ
 2012 «La etnozoología en México: la producción bibliográfica del siglo XXI (2000-2011)», *Etnobiología*, 10(1), pp. 41-51.
- SCHUMANN, O.
 1970 «La posición del tojolabal en la familia maya», *Boletín informativo. Escritura Maya*, 4(2), pp. 4-9.
 1983 «La relación lingüística chuj-tojolabal», en M. Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal. Volumen I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 129-169.
 1990 *Aproximación a las lenguas mayas*, México, Seminario Permanente de Estudios México-Guatemala, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
 1994 «La madre del agua», en J. Marco (coord.), *Actas del XXIX congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Barcelona, 15-19 de junio de 1992*, pp. 245-250.
- SERRANO, R., F. GUERRERO Y R. SERRANO-V.
 2011 «Animales medicinales y agoreros entre tzotziles y tojolabales», *Estudios Mesoamericanos*, 11, pp. 29-42.
- SI, A.
 2011 «Biology in Language Documentation», *Language Documentation and Conservation*, 5, pp. 169-186.
- STRATHERN, M.
 1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- STRESSER-PÉAN, G.
 2008 «Montañas calcáreas y fuentes vauculianas en la religión de los huastecos de la región de Tampico», en G. Olivier (ed.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 76-79.
- SURRALLÉS, A.
 2002 «De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos», *Indiana*, 19/20, pp. 59-72.
- TERRELL, J.
 2014 «Endangered domains, thematic documentation and grammaticography», en T. Nakayama y K. Rice (eds.), *The Art and Practice of Grammar Writing, Language Documentation & Conservation Special Publication*, 8, pp. 109-119.

UEXKÜLL, J.

1920 *Cartas biológicas a una dama*, Santiago de Chile, Zig-zag.

1928 *Theoretische Biologie*, Berlín, Verlag von Julius Springer.

VAN DER HAAR, G.

1998 «El fin de las fincas comitecas de la zona alta tojolabal: historia de un desenlace», *Anuario de Estudios Indígenas*, VII, pp. 105-125.

2001 *Gaining Ground. Land reform and the constitution of community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*, Wageningen, FLACSO / CLACS.

VÁZQUEZ, J.

2002 «El origen de los changos», en *Historia y vida de nuestros pueblos. Volumen I*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 99-100.

VELÁSQUEZ, E.

2011 «Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica», en A. Martínez y M. Vega (eds.), *Los mayas: voces de piedra*, México, Ambar Diseño.

VILLA, A.

1963 «El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México», *Estudios de Cultura Maya*, 3, pp. 243-260.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1998 «Cosmological deixis and amerindian perspectivism: A view from Amazonia», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, pp. 469-488.

2004 «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena», en A. Surrallés y P. García (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, IWGIA, pp. 37-80.

WADDINGTON, C. H.

1976 «Las ideas básicas de la biología», en C. H. Waddington y otros (eds.), *Hacia una biología teórica*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 17-53.

WAGNER, R.

1981 *The invention of culture*, Chicago, The University of Chicago Press.

1991 «The Fractal Person», en M. Strathern y M. Godelier (eds.), *Big men and great men: Personifications of power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-173.

WIERZBICKA, A.

1992 *Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*, Oxford, Oxford University Press.

WOODBURY, A. C.

2015 «Overview: La documentación lingüística», en B. Comrie y L. Golluscio (eds.), *Language contact and documentation. Contacto lingüístico y documentación*, Berlín, De Gruyter, pp. 9-47.

ZAMORA, A.

2019 «“El rostro de los días”: sobre la corporalidad y las almas entre los mayas k’iche’ de Santiago Momostenango», *Journal de la société des américanistes*, 105(2), pp. 107-132.

ZENT, E.

2013 «Jotí Ecogony, Venezuelan Amazon», *Environ. Res. Lett.*, 8, pp. 1-15.

Este libro ofrece un acercamiento a la cosmovisión del pueblo tojol-ab'al a partir de los vínculos que mantienen las personas con su entorno. En particular, contiene una investigación sobre algunas concepciones respecto a la vida, el ambiente y la persona, basado sobre todo en textos recopilados en el idioma tojol-ab'al. La articulación de la documentación lingüística, la etnografía y la etnobiología conforma la trama mediante la cual se estudian nociones interconectadas sobre las naturalezas del ser humano y el ambiente, lo que se analiza a través de la idea de imbricación.

