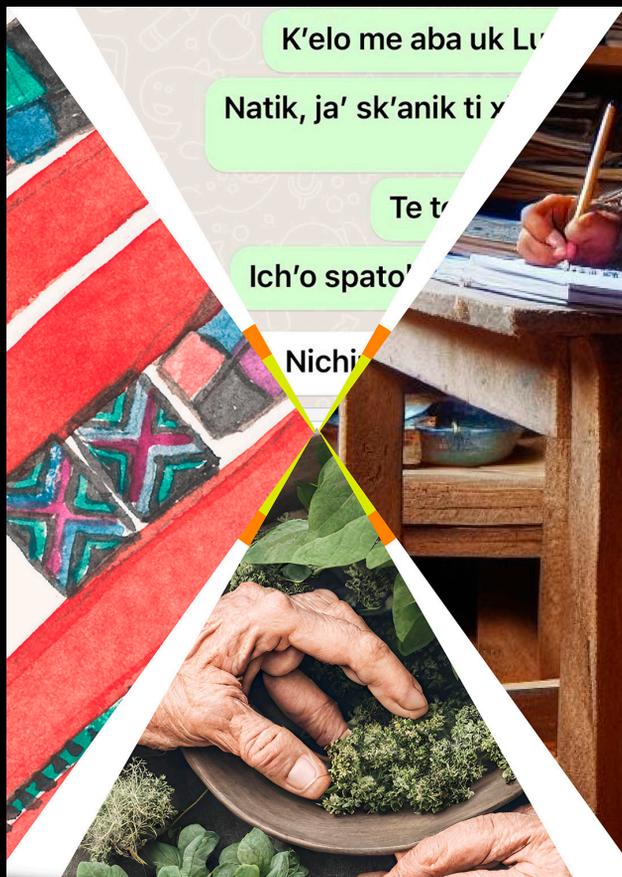


DINÁMICAS LINGÜÍSTICAS Y CULTURALES ENTRE LOS TSOTSILES Y TSELTALES DE CHIAPAS

Alejandro Sheseña Hernández • Margarita Martínez Pérez • María del Rocío Ortiz Herrera
(Coordinadores)



Dinámicas lingüísticas y culturales entre los tsotsiles y tseltales de Chiapas

Alejandro Sheseña Hernández
Margarita Martínez Pérez
Rocío Ortiz Herrera

Coordinadores



Esta publicación fue dictaminada por pares académicos.

Primera edición: 2025

D. R. ©2025. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1ª Avenida Sur Poniente número 1460

C. P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

www.unicach.mx

editorial@unicach.mx

ISBN: 978-607-543-259-5

Diseño de la colección: Manuel Cunjamá

Diseño de portada: Tania Peña Ortiz

Impreso en México

Dinámicas lingüísticas y culturales entre los tsotsiles y tseltales de Chiapas

Alejandro Sheseña Hernández

Margarita Martínez Pérez

Rocío Ortiz Herrera

Coordinadores

Índice

Introducción.....	9
<i>Alejandro Sheseña Hernández</i> <i>Margarita Martínez Pérez, Rocío Ortiz Herrera</i>	
Capítulo 1.	
Elementos del lenguaje terapéutico tseltal colonial.....	13
<i>Alejandro Sheseña Hernández</i> <i>Marceal Méndez Pérez</i>	
Capítulo 2.	
Las escuelas de educación elemental y el fracaso de las políticas castellanizadoras en los pueblos mayas de Los Altos de Chiapas, 1830-1914.....	41
<i>Rocío Ortiz Herrera</i>	
Capítulo 3.	
Rituales de petición de lluvia en Oxchuc, Chiapas: cosmovisión e identidad ante los problemas actuales que los ponen en riesgo.....	75
<i>Alan Antonio Castellanos Mora</i>	
Capítulo 4.	
¿Expansión territorial a través de la lengua?: La trascendencia del tsotsil fuera del contexto local a nuevos paisajes lingüísticos virtuales.....	107
<i>Margarita Martínez Pérez</i>	

Capítulo 5.

Patrimonialismo étnico. El caso del carnaval tseltal
de Oxchuc, Chiapas.....135
Erick Emmanuel Pérez Sánchez

Acerca de los autores.....175

Introducción

Alejandro Sheseña Hernández,
Margarita Martínez Pérez, Rocío Ortiz Herrera

En los últimos años hemos sido testigos del diseño e implementación de políticas públicas que finalmente han puesto la atención debida en la necesidad de reconocer las deudas históricas que mantiene nuestro país en el ámbito de la diversidad cultural. Se trata no solo de reconocer y valorar cabalmente a las memorias, sistemas de conocimiento, lenguas y prácticas de los diversos grupos lingüísticos como elementos fundamentales de la identidad nacional, sino también de identificar los problemas sociales que llevan a la pérdida de esos valores culturales y lingüísticos. El propósito final es elaborar estrategias que, generadas desde la pluriculturalidad, permitan “contribuir a garantizar la equidad, la diversidad cultural, los derechos humanos, la libertad de expresión y la justicia social” [CONAHCYT 2023].

El Cuerpo Académico “Estudios de lengua, escritura y practicas discursivas en la historia de los grupos lingüísticos de Chiapas” de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas ha considerado útil realizar un ejercicio de análisis que, en consonancia con las políticas referidas, aterrice la discusión en procesos concretos y en particular en aquellos asociados con la lengua y las tradiciones de los pueblos tsotsiles y tseltales de Chiapas. Resultado de este ejercicio es el presente volumen intitulado *Dinámicas lingüísticas y culturales entre los tsotsiles y tseltales de Chiapas*, el cual reúne trabajos que abordan, desde la historia, la lingüística y socio-lingüística, así como la etnografía, temáticas específicas relacionadas con la importancia de la lengua, los sistemas de conocimiento y las festividades de los pueblos referidos como fenómeno identitario sujeto

a las condiciones históricas del entorno que condicionan su permanencia y vitalidad pero también sus reconfiguraciones, transformaciones y pérdida.

El Cuerpo Académico “Estudios de lengua, escritura y practicas discursivas en la historia de los grupos lingüísticos de Chiapas” está enfocado en el estudio de los procesos históricos inherentes al devenir de los diferentes grupos lingüísticos de Chiapas en sus manifestaciones y prácticas culturales relacionadas con la lengua, la escritura jeroglífica y los procesos sociolingüísticos y lingüístico-antropológicos, desde la antigüedad hasta la fecha, a partir de un enfoque interdisciplinario que se sirve de datos de corte etnográfico, del arte y de disciplinas históricas afines para sus propósitos. Está constituido por Alejandro She-seña Hernández (Premio Nacional INAH Alfonso Caso 2016) (líder), Margarita Martínez Pérez (Premio Nacional INAH Wigberto Jiménez Moreno 2017) y Rocío Ortiz Herrera (Premio Nacional INAH Francisco Javier Clavijero 2008) como miembros titulares, y también Alan Antonio Castellanos Mora y Erick Emmanuel Pérez Sánchez (Premio Nacional INAH Francisco Javier Clavijero 2018) como colaboradores.

El libro está constituido por cinco artículos elaborados por los cinco miembros del Cuerpo Académico además de Marceal Méndez Pérez, actualmente posdoctorante en el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (NIIAP-INPI) con el apoyo del SECIHTI (antes CONAHCYT) (EPM, 2024-2026). Los trabajos fueron creados desde distintas plataformas, recurriendo a diferentes fuentes, situados en varios periodos históricos, pero siempre procurando un enfoque multidisciplinario que revela las conexiones de los fenómenos y que enriquece la percepción sobre éstos. Los marcos teóricos y métodos de cada trabajo son por supuesto diversos, como distintas son las metas, sin embargo, todos los estudios proporcionan en su convergencia una mejor visualización y entendimiento del problema de la relevancia, permanencia, reconfiguración, transformación y pérdida de la cultura de los pueblos tsotsiles y tseltales. Los textos fueron organizados en orden cronológico con el objetivo de apreciar y comprender mejor el devenir de las manifestaciones culturales motivo del presente ejercicio. En las siguientes líneas se comentará brevemente cada una de las contribuciones.

A partir de un ensalmo en lengua tseltal incluido en un expediente relativo a un caso de supuesta brujería ocurrido en Ocosingo, Chiapas, en

1725, en el artículo *Elementos del lenguaje terapéutico tseltal colonial* de Alejandro Sheseña Hernández y Marceal Méndez Pérez se evidencia la riqueza del lenguaje retórico tseltal usado durante la Colonia en rezos para curar enfermedades. En el marco de un estudio general de la estructura discursiva del ensalmo, se aborda con detenimiento los diferentes recursos retóricos empleados. El propósito final del trabajo es dilucidar algunos de los rasgos que caracterizaban al género discursivo terapéutico tseltal colonial.

En la contribución de Rocío Ortiz Herrera denominada *Las escuelas de educación elemental y el fracaso de las políticas castellanizadoras en los pueblos mayas de Los Altos de Chiapas, 1830-1914* se aborda la permanencia de las lenguas originarias ante el fracaso de las políticas de castellanización que impulsó el Estado chiapaneco en distintos pueblos tsotsiles y tseltales de Chiapas, durante la centuria decimonónica y el inicio del siglo XX, con el objetivo de borrar las diferencias lingüísticas y culturales de sus habitantes y lograr su integración al proyecto nacional. Se estudia el establecimiento de las primeras escuelas elementales o rudimentarias de educación primaria en esos pueblos, su organización y funcionamiento, los planes de estudio que orientaron la labor educativa, la asistencia de las niñas y niños a las escuelas y el método de castellanización que se utilizó en esos años. Se finaliza con el análisis de las deplorables condiciones sociales y económicas en las que se encontraban los pueblos tsotsiles y tseltales bajo estudio, para hallar en ellas las razones por las cuales la institución escolar castellanizante de esos años fracasó en su intento integracionista y asimilacionista.

El trabajo de Alan Antonio Castellanos Mora *Rituales de petición de lluvia en Oxchuc, Chiapas: cosmovisión e identidad ante los problemas actuales que las ponen en riesgo* analiza la importancia que han tenido los rituales de petición de lluvia en Oxchuc, un municipio tseltal de la región Altos de Chiapas, en la preservación y conservación del ambiente. El cambio climático, junto con un crecimiento poblacional extremo en pequeñas porciones de tierra, han creado estrés hídrico que ha afectado a distintas partes del globo terráqueo, incluido México y Oxchuc. En ese sentido, conocer cómo se aborda la petición de lluvias en estas comunidades indígenas puede llevarnos a comprender nuestro medio ambiente, cuidar el entorno natural donde vivimos y entender y respetar la identidad y patrimonio de las comunidades indígenas.

En el capítulo *¿Expansión territorial a través de la lengua?: La trascendencia del bats'i k'op fuera del contexto local a nuevos paisajes lingüísticos virtuales*, de Margarita Martínez Pérez, se destaca las diferentes prácticas discursivas que actualmente llevan a cabo los jóvenes tsotsiles de los Altos de Chiapas durante su interacción comunicativa en los distintos espacios digitales. Se expone cómo la juventud tsotsil, cual actor y agente de cambio, de resistencia y de reconfiguración de estructuras tanto lingüísticas como sociales, ha re-funcionalizado el uso del tsotsil, el cual, gracias a ello, ha trascendido de ser una lengua oral arraigada territorialmente a la vida familiar y comunitaria hacia nuevos paisajes lingüísticos y repertorios de uso, es decir, se ha encaminado hacia una lengua escrita y de literacidad digital en el mundo global.

Cierra con excelencia nuestro volumen el trabajo de Erick Emmanuel Pérez Sánchez titulado *Patrimonialismo étnico. El caso del carnaval tseltal de Oxchuc, Chiapas*. En él se explora el proceso de patrimonialización del carnaval de Oxchuc con el objetivo de reflexionar en torno a los alcances, retos y desafíos de este tipo de procesos en contextos de alta marginación, discriminación, violencia e inestabilidad como los que comparten un alto número de poblaciones indígenas chiapanecas y mexicanas. Se aporta entonces una serie de datos etnográficos e históricos relativos al valor patrimonial de esta festividad, al uso político-clientelar que se le ha dado, su importancia religiosa, sus reivindicaciones y su situación actual. Todos esos datos se obtuvieron a partir del análisis e interpretación de testimonios prehispánicos, coloniales, decimonónicos y contemporáneos, así como del trabajo de campo (observación participante y entrevistas) efectuado por el autor desde 2015.

La riqueza del diálogo vertido en este volumen proporcionará, estamos seguros, nuevos elementos para la valoración de la diversidad cultural en nuestro país, una parte importante de nuestra identidad.

Bibliografía

CONAHCYT
2023 *Cultura*. conahcyt.mx/pronaces/pronaces-cultura/ [consultado el 09 de noviembre de 2023]

Capítulo 1

Elementos del lenguaje terapéutico tseltal colonial

Alejandro Sheseña Hernández
Marceal Méndez Pérez

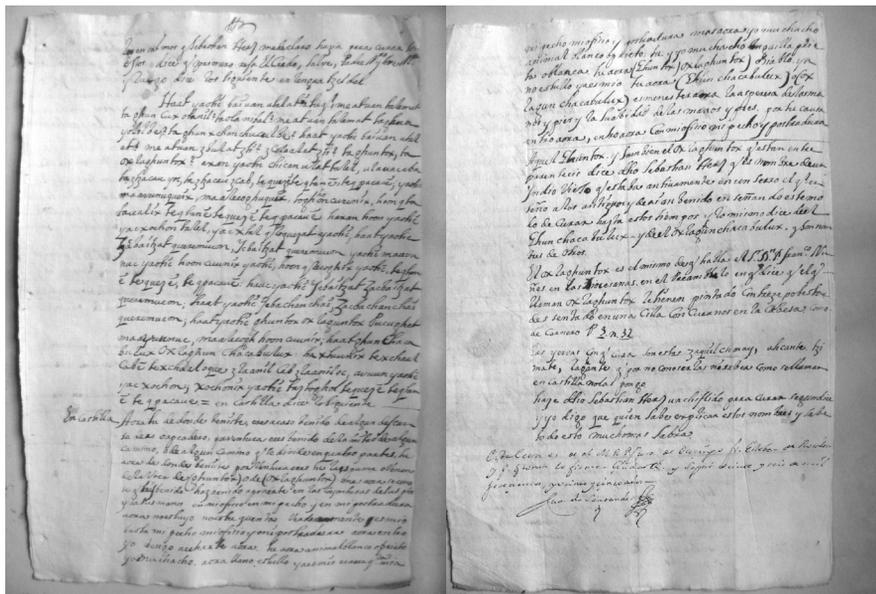
Introducción

Gracias a la riqueza de fuentes disponibles para el caso de los yucatecos y quichés coloniales, sabemos del excelso arte retórico manejado por estos pueblos mayas durante los siglos del yugo español. Recursos tales como el paralelismo (gramatical y semántico), los difrasismos, las aliteraciones, las anáforas, los quiasmos, las metáforas, entre otros, son parte del repertorio estilístico de los diferentes géneros discursivos atestiguados en los documentos de las regiones y periodo señalados [Hanks 1989, Craveri 2012]. En contraste, para el caso de los pueblos mayas de Chiapas del mismo periodo, hasta hace unos años no contábamos con testimonios equivalentes.

Por fortuna, el hallazgo de un expediente en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, relativo a un caso de supuesta brujería ocurrido en Ocosingo, Chiapas, en 1725 (Figuras 1a-b), da luz acerca del tema en cuestión. El expediente destaca por incluir el texto de un breve ensalmo en tseltal, usado por el acusado, y la correspondiente traducción comentada al español hecha por el cura local Esteban Rosales [Sheseña Hernández y López Tovilla 2010]. Como tendremos oportunidad de observar, el ensalmo, aunque breve, representa una ventana invaluable al conocimiento y reconstrucción de

la retórica tseltal colonial y en particular de aquella que caracterizaba a los rezos de sanación.

Previamente, el primer autor de este artículo, junto con Virginia López Tovilla, publicamos un estudio pormenorizado dedicado exclusivamente en las creencias relativas a las enfermedades entre los tseltales coloniales según el ensalmo [Sheseña Hernández y López Tovilla 2010]. En esta ocasión, el presente trabajo se centrará en los recursos retóricos del lenguaje empleados en el rezo para curar las enfermedades. Estos recursos serán abordados, sin embargo, en el marco de un estudio general de la estructura discursiva del ensalmo. El propósito final es dilucidar algunos de los rasgos que caracterizaban al género discursivo terapéutico tseltal colonial.



Figuras 1a-b. Páginas del ensalmo colonial en donde se localiza el ensalmo tseltal y su traducción al español.

Para lograr el propósito planteado, en el presente artículo se revisa en un primer momento la precisión de la traducción de Rosales para, a continuación, visualizar con mayor exactitud los recursos retóricos

empleados por el acusado y la propia estructura del ensalmo. La revisión se realizará con auxilio de los diccionarios tseltales de Domingo de Ara [1986], Mariana Slocum y colegas [1999] y Gilles Polian [2018] en un constante diálogo con el señor Pedro Méndez Oleta, huesero y rezador tseltal actual de Petalcingo, Chiapas. Durante todo el estudio se mantendrá la ortografía colonial al citar el ensalmo.

Contexto histórico del expediente

De acuerdo con los documentos que componen el expediente, el proceso se desarrolló en contra de Sebastián Hernández y ocurrió, en resumen, de la siguiente manera. El 21 de marzo de 1725 compareció ante Esteban Rosales, cura de Ocosingo, el señor Juan Ramírez acusando a Sebastián Hernández de haber “hecho mal” a su sobrino. Según el denunciante, su sobrino había caído enfermo de asma, echando “una babosa por la boca”, después de haber reñido con Sebastián Hernández, hecho que fue interpretado como producto de un maleficio enviado por éste último.

Rosales en los siguientes días mandó a aprehender a Sebastián Hernández. Estando ya en prisión, el acusado compareció ante Rosales tres veces en el transcurso de ocho días. Sebastián Hernández se ofreció a curar al sobrino de Juan Ramírez después de confesar que era curandero y que sabía cómo sanar a los hechizados. Para ello el acusado en la primera comparecencia proporcionó a Rosales los nombres de las hierbas, los ensalmos en lengua tseltal con los que curaría al sobrino de Juan Ramírez, y otros datos más. Mucha de esta información fue anotada por el cura de Ocosingo.

El cura de Ocosingo decidió enviar a Sebastián Hernández a Ciudad Real de Chiapa el 31 de marzo del mismo año 1725 para que compareciera ante Don Juan de Santander, Dean de la Santa Iglesia Catedral, Comisario de los Santos Tribunales de la Inquisición, y Juez Eclesiástico y de Testamentos. Los ensalmos, comentarios sobre ellos y demás información fueron enviados por Rosales a Santander un poco después, el 3 de abril. En Ciudad Real el acusado negó que fuera brujo y curandero y añadió que había ofrecido falsamente curar al sobrino de Juan Ra-

mírez por miedo a los azotes con los que Rosales lo había amenazado si moría el enfermo. De cualquier forma, Sebastián Hernández fue juzgado como “brujo maléfico de primera clase” y condenado por Santander el 25 de septiembre de 1725 a doscientos azotes dados públicamente por las calles de Ciudad Real y a ser enviado a la prisión de Laguna de Términos para trabajar el resto de su vida [Sheseña Hernández y López Tovilla 2010: 193-194].

El texto original del ensalmo

Como queda dicho en párrafos anteriores, entre las evidencias que Rosales anexó al expediente criminal, como soporte para las acusaciones, se encuentra un breve ensalmo en tseltal proporcionado por el propio acusado. El rezo fue transcrito en su lengua original y traducido al español por el mismo cura de Ocosingo. Este ensalmo será citado a continuación, iniciando por la transcripción tseltal y siguiendo después con la traducción española incluida en el expediente. Los textos por supuesto son copiados literalmente. Cabe aclarar al respecto que Rosales en su transcripción tseltal pasa por alto distinguir, entre otros pormenores, la diferencia entre los fonemas glotalizados y los no glotalizados, rasgo característico de las lenguas mayas. Pues bien, el texto original del ensalmo es el siguiente:

Haat yaotic bai uan utalat atuquel?
me at uan talemata ghun cux
otaniil? ta olanibal? me at uan
talemata ghun yolil be? ta ghun
xchan chucul be? haat yaotic
bai uan utalat? me at uan zbulat
zti? zcolaalat zti? ta ghuntox, ta
oxlaghuntox? axan yaotic chican
ulat talel, ulauacaba ta ztzacau
yoc, ta ztzacau zcab, te queze,
te qtane, te qpacaue, yaotic ma
avunuqueix, ma alecoghuquix,

Aora tu de donde beniste, eres aca-
so benido de algun descansadero o
apeadero, por ventura eres benido
de la mitad de algun camino, o de
algún camino que se divide en cua-
tro partes, tu aora de donde benis-
te por ventura eres tu la espuma o
veneno de la voca de (ghuntox) o
de (oxlaghuntox) mas aora se co-
nose que haz benido haz benido a
ponerte en las coyonturas de sus
pies y de sus manos en mi ofisio

togh hoon cuunix, hoon qta taualix
te qtane te queze te qpacaue haxan
hoon yaotic yac xochon talel,
yac xtal qloquezat yaotic, haat
yaotic zacba itzat queremucon,
yeba itzat queremucon yaotic ma
avunuc yaotic hoon cuunix yaotic,
hoon qlecoghix yaotic, te qtane
te queze, te qpacaue hauc yaotic
yeba itzat zacba itzat queremucon,
haat yaotic yeba chan chai, zacba
chan chai queremucon, haat yaotic
ghuntox oxlaghuntox pucughat
ma avuunuc, ma alecogh hoon
cuunix, haat ghun chacabulux
oxlaghun chacabulux haxtuunix te
xchaal cabe te xchaal oque zlaanil
cab zlaanil oc, avuun yaotic yac
xochon, xochonix yaotic ta ztogh
te queze te qtane, te qpacaue.

en mi pecho y en mi postradura
aora no es tuyo no es tu cuenta
verdaderamente es mio basta mi
pecho mi ofisio y mi postradura
aora entro yo bengo a echarte aora
tu aora animal blanco o prieto yo
muchacho aora lla no es tullo ya
es mio es ahora cuenta mia mi pe-
cho mi ofisio y mi postradura mas
aora yo muchacho animal blanco o
prieto tu y yo muchacho anguilla
prieta o blanca tu aora (ghuntox)
(oxlaghuntox) diablo ya no es tu-
llo ya es mio tu aora (ghun chaca-
bulux) o (oxlaghun chacabulux)
es menester aora la asperesa de las
manos y pies y la suabidad de las
manos y pies por tu causa entro
aora, entro aora con mi ofisio mi
pecho y postradura.

Resumen de las concepciones tseltales sobre las enfermedades según el ensalmo

Como se mencionó, el ensalmo en cuestión proporciona invaluable información acerca de las creencias tseltales del siglo XVIII referentes a las causas de las enfermedades y las maneras de curarlas. A continuación, presentaremos un resumen de ellas enfocándonos únicamente en aquellas necesarias para la comprensión de la estructura y los recursos retóricos motivos del presente trabajo. Para una revisión más detenida acerca de la cosmovisión tseltal relacionada con las enfermedades según el ensalmo, recomendamos al lector interesado consultar el artículo referido de Sheseña Hernández y López Tovilla [2010:195-198].

Y bien, quizá el dato más importante para nuestros fines, referido en el ensalmo, es el relativo a la participación de la deidad llamada Ghun

Tox Oxlaghun Tox (1 Tox 13 Tox) en el proceso de enfermedad-curación. El ensalmo subraya una especial relación entre esta divinidad y determinadas enfermedades provenientes básicamente de los cruces y mitades de caminos (*chan chucul be, yolil be*), y también de los descansaderos (*cux otanil*) y los apeaderos (*olanibal*). Entre los qanjobales de Santa Eulalia, Guatemala, esta misma divinidad Tox está vinculada específicamente con las enfermedades localizadas “en los caminos” [Lafarge 1994: 206]. Interesante es el hecho de que entre los quichés la asociación de esta divinidad justo con los numerales 1 y 13 indica que una persona enferma irremediamente morirá [Tedlock 2002: 97]. Dada la vinculación de 1 Tox 13 Tox con los caminos y descansaderos, es posible calificar a esta entidad como una divinidad especializada en las enfermedades provenientes de estos sitios.¹ Cabe señalar que la insistente alusión a los caminos (y paraderos o descansaderos) en las concepciones indígenas en cuestión se debe a la creencia, encontrada por ejemplo entre los tsotsiles actuales, de que el trayecto diario a través de los caminos puede verse marcado por la presencia de ramas embrujadas abandonadas en medio del sendero; pisarlas puede llevar a la adquisición de las enfermedades portadas por esas ramas [Holland 1978: 139-140, Page Pliego 2005: 249].

Sin embargo, en el ensalmo se especifica un tipo de asociación más. En particular, 1 Tox 13 Tox podía enfermar a las víctimas enviándoles animales portadores de padecimientos, entre ellos la anguila (*chan chai*), un pez con forma de serpiente. Núñez de la Vega menciona que los “brujos” que él trató también gustaban de enviar culebras y ciempiés causantes de enfermedades [Núñez de La Vega 1983: 9]. Las anguilas eran enviadas por 1 Tox 13 Tox para que penetraran en la víctima a través de las coyunturas de piernas y brazos (*ulauacaba ta ztzacau yoc, ta ztzacau zcab*) y pudieran originar el malestar. También los actuales tsotsiles piensan que los animales portadores de enfermedades penetran “en las coyunturas de sus huesos, en las conexiones de sus cuerdas”

¹ En el rezo también se menciona a la deidad llamada 1 Chacabulux 13 Chacabulux, la cual debió ser de la misma naturaleza que 1 Tox 13 Tox; desgraciadamente no contamos con datos suficientes para abordarla.

(*yech'al bak'*, *yech'al ch'usub*) [Holland 1978: 252]. Por lo visto, este tipo de procedimientos también eran parte del repertorio de la divinidad 1 Tox 13 Tox. Es importante destacar que la noción tseltal de enfermedad está estrechamente relacionada con el aire/viento, y éste a su vez, como enfermedad, con las coyunturas del cuerpo. La enfermedad viaja en el aire y puede entrar al cuerpo a través de la boca (bebidas y alimentos), del oído (palabras, voces) y de las coyunturas (aire de la intemperie o al pisar objetos o “hechizos” en caminos o cruces de camino).

Cabe señalar, por último, el otro aspecto presente en 1 Tox 13 Tox: el de sanador. Entre los qanjobales y quiches la deidad Tox está relacionada no solo con la muerte del enfermo sino también con su curación [LaFarge 1994: 206; Tedlock 2002: 97]. De manera semejante se daba entre los tseltales coloniales pues, según la confesión de Sebastián Hernández, 1 Tox 13 Tox era quien en el pasado había enseñado a los ancestros del acusado las técnicas para curar [Sheseña Hernández y López Tovilla 2010: 195]. Tal ambivalencia está ligada a aquella creencia, encontrada por ejemplo entre los tsotsiles de hoy, de que cualquier persona que sabe enviar una enfermedad debe saber también alejarla pues las fuentes del poder sobrenatural, sea cual fuere, son las mismas [Holland 1978: 134, 177; Maurer 1983: 416, 421].

En este caso la cura del “mal de la anguila” relacionado con 1 Tox 13 Tox consistía, según el ensalmo, en expulsar (*loquez*) a los animales mencionados del cuerpo de la víctima. La propia existencia del ensalmo señala que la curación requería de la comunicación con la divinidad dañina para exigirle el retiro de la enfermedad, razón que explica el contenido de la plegaria en cuestión, como veremos más adelante.

Revisión de la traducción de Rosales

Durante el proceso de revisión de la traducción al español de Rosales nos encontramos con expresiones que no coincidían entre lo escrito en tseltal y su equivalente en el castellano, por lo que, después de un análisis lingüístico y contextual detallado de dichas expresiones, ofrecemos en este trabajo las siguientes alternativas de traducción.

En el primer caso tenemos la expresión tselal *ta ghum cux otanil ta olanibal*, traducido al español por el cura como “de un descansadero o apeadero”. En efecto, la traducción literal es correcta, ya que en el tselal de hoy las palabras *kux o'tanil* y *ohlanel* significan “descansar”, mientras que *ohlanibal* quiere decir “lugar de descanso” o descansadero. Sin embargo, estas expresiones adquieren otro sentido en el contexto del ensalmo; no refieren a un descanso ocasional ni a un descansadero común, cotidiano, sino especial, definitivo y peligroso. En conversación con Pedro Méndez Oleta, después de escuchar el ensalmo en su versión original nos aclaró que *ta ghum kux otanil ta olanibal* hace referencia a un lugar de descanso definitivo, una tumba, un cementerio, lugar habitado por espíritus, fuerzas sobrenaturales y enfermedades.³ Por ello decidimos emplear esta última acepción de las expresiones para nuestra traducción, ya que su sentido tiene relación con la lógica o la función general del ensalmo.

La segunda expresión analizada fue *te queze te qtane te qpacaue*, traducida por el cura como “mi oficio, mi pecho, mi postradura”. Las dudas surgieron en torno a los términos *queze* y *qpacaue*. Acudimos al diccionario colonial de Ara y a los actuales y no encontramos la entrada *ez*. Esta última llamó nuestra atención por su relación con el aspecto incorpóreo del *ch'ulel* “alma o espíritu” de las personas y de las montañas. En efecto, al consultar con Pedro Méndez Oleta, éste nos comentó que dicha palabra hace alusión a lo “oculto, secreto, escondido” con que trabaja el espíritu o el nagual de las personas y las deidades. Por tanto, *te queze* es un sinónimo de *ktalel* “lo que traigo desde el nacimiento” [véase Pitarch 1996, Méndez Pérez 2019], es decir, se trata de un don, el cual puede traducirse como encargo u oficio especial.

En lo que respecta al término *te qpacaue*, según nuestro colaborador significa *kaxinal*, *jkehaw*, *knokh'etal*, es decir, “mi sombra, mi proyección,

² En el tselal actual *kux o'tanil* es un sustantivo compuesto que significa “descanso”; pero, cuando le precede la preposición *ta* “hacia” y la marca numérica *ghun* “un, uno”, el sustantivo se refiere a un lugar para descansar. La palabra *olanibal*, por su parte, es un sustantivo formado por la raíz verbal *ohlan-el* “descansar” y el sufijo *-jibal* que indica el lugar para el descanso. Por otra parte, algunas de las expresiones metafóricas tseltales para la acción de morir son precisamente *la skuxix yo'tan* “ya descansó su corazón (ya se murió)”, *bahtix ta ohlanel* “ya se fue a descansar (se fue a su descanso eterno)”, *wayix sbak'etal* “ya se durmió su carne, su cuerpo (ya falleció)”

mi espíritu”, respectivamente, y agregó que también es la sombra que se proyecta al suelo al inclinarnos sobre la tierra. De hecho, la palabra *pacaué* viene del verbo *pahcajel* “tenderse (sobre algo, sobre la tierra), postrarse, inclinarse, encorvarse (hasta besar la tierra)”, tal como en algunas comunidades de Chiapas, como es el caso de Oxchuc (tseltal), todavía lo hacen los ritualistas; ellos mantienen la práctica de postrarse sobre el suelo y encorvarse hasta tocar la tierra con la cabeza [Alan Castellanos Mora, comunicación personal, agosto 2023] (Figura 2). En este sentido, hemos considerado traducir *te queze* y *te qpacaué* como “mi don, mi postración”, las cuales, junto con “mi pecho”, forman un trifrasismo que se refiere al conjunto de prácticas realizadas por los ritualistas en la ejecución de su oficio.³



Figura 2. En Oxchuc los ritualistas todavía mantienen la práctica de postrarse sobre el suelo y encorvarse hasta tocar la tierra con la cabeza. Fotografía de Alan Castellanos Mora.

³ Para más ejemplos de trifrasismos véase: “Las metáforas comestibles en los rituales mexicanos” de Danièle Dehouve [2013].

Las siguientes expresiones *haat yaotic zacba itzat queremucon ycba itzat queremucon* y *haat yaotic ycba chan chai zacba chan chai queremucon* son traducidas por el cura como “mas aora yo muchacho animal blanco o prieto” y “tu y yo muchacho anguilla prieta o blanca”. En especial las palabras *zacba*, *ycba* e *itzat* no existen como entradas en el diccionario colonial ni en los actuales, pero sabemos que *zac* es “blanco”, mientras que *yc* significa “negro”. La palabra *itz* tampoco aparece en los vocabularios. El sufijo *-ba* en *zac* e *yc* es también desconocido para nosotros, con la excepción del sufijo *-at* que marca la segunda persona de los pronombres personales en tseltal. Cuando leímos el ensalmo a Pedro Méndez Oleta, inmediatamente él nos aclaró que a los seres sobrenaturales que radican en cuevas y en el interior de las montañas se les llama *yalab wits* o *yebal wits*. La palabra *yalab* se forma del sustantivo *al* “cría” antecedido por el marcador posesivo *-y* de tercera persona, más el sufijo *-ab* que indica cantidad y que pluraliza al sustantivo. Tenemos, así, que *yalab wits* significa literalmente “las crías de la montaña”, por lo que nosotros optamos por la traducción “criatura de montaña”. Según nuestro colaborador, el término *yalab* es sustituible por *yebal* y afirma que puede usarse de manera indistinta en los rezos. La palabra que fonológicamente se acerca a *yebal* es el sustantivo *ye'tal*, el cual significa “tubérculo de” algunas plantas comestibles como la yuca y el camote; pero, aplicado como adjetivo, *ye'tal wits* se refiere a las míticas raíces de las montañas presentes en las profundidades de la tierra que pueden prolongarse hasta otras montañas importantes de la geografía sagrada, configurando así la red de parentesco entre montañas y seres divinos en el pensamiento tseltal [Méndez Pérez 2013].⁴

En función de lo anterior, consideramos que *zacba itzat* es una contracción lingüística de *zac-yebal witzat*, mientras que *ycba itzat*, de *yc-yebal witzat*, por lo que traducimos dichas expresiones como “eres blanca

⁴ Es importante señalar que el término *yebal*, además de su vínculo semántico con *yalab* “criatura de montaña”, tiene otra acepción también relacionada con el ámbito ritual. *Yebal winik*, nos explica don Pedro, es el don en forma de conocimientos que trae una persona desde el nacimiento para ejecutar rituales. Un *yebal winik*, entonces, es aquello que un hombre ha recibido de las deidades de la montaña, esto es, el conocimiento necesario para curar o enfermar; mientras que, por el contrario, el que decide aprenderlo por conveniencia es un *nochtabil winik*, un charlatán, cuyo trabajo ritual nunca o casi nunca tiene buenos resultados.

criatura de montaña” y “eres negra criatura de montaña”, respectivamente. Según nuestro colaborador, de la misma manera que existen en las montañas rayos de aspecto blanco, rojo y verde, también los seres de la tierra pueden tener estos aspectos. Nuestra propuesta de traducción no afecta ni tergiversa el contenido ni el sentido del ensalmo, sino que refuerza la relación entre la enfermedad, la divinidad que origina la enfermedad y las montañas. De acuerdo con la confesión de Sebastián Hernández, 1 Tox 13 Tox era el dueño sobrenatural de una montaña [Sheseña Hernández y López Tovilla 2010].

Por último, en las expresiones *te xchaal cabe te xchaal oque* y *zlaanil cab zlaanil oc*, traducidas por el cura Rosales como “la aspereza de las manos y pies” y “la suavidad de las manos y pies”, respectivamente, nos generaron dudas tanto las palabras en tseltal como su traducción al castellano. En primer lugar, *xchaal* es un sustantivo poseído en tercera persona que significa literalmente “su hiel” (de las manos y de los pies), por lo que no coincide con “aspereza” según la traducción del cura para formar el contraste dicotómico con “suavidad” del paralelismo siguiente. En la discusión consideramos el conjunto de los elementos retóricos como un mecanismo para enfrentar a la enfermedad y al que la provoca, por lo que “aspereza y suavidad” de manos y pies, entiéndase como metonimia del cuerpo del ritualista, no parecen ser lo suficientemente poderosos para enfrentar al *pucugh* “diablo”. De nueva cuenta, al escuchar esta parte del ensalmo, don Pedro Méndez Oleta hizo la corrección de las dos palabras en cuestión, sugiriendo que se trataba de *ch'ahbal* y *lahlamil*, cuyos significados en el tseltal de hoy es “fuerza o poder” frente a la “frialdad” de la mano y del pie del ritualista”. El término *ch'ahbal* es profundamente simbólico y polisémico. Entre sus usos más frecuentes destaca la expresión *ch'ahbal ants ch'ahbal winik* (sustantivo compuesto), que se refiere a los hombres y mujeres que protagonizan historias fundacionales de pueblos e iglesias en la antigüedad; son seres con habilidades para trasladar enormes piedras por las noches, hablándoles y guiándoles al lugar de la construcción como si fuesen animales, suspendían sus labores con los primeros cantos de los gallos, hora en que las personas se levantan a prepararse para ir al trabajo en el campo. Son seres con *ch'ulel* o espíritu de rayo, viento o animales mitológicos. También existen animales que

son *ch'ahbal*, por ejemplo, *ch'ahbal onkonak* (sustantivo compuesto), que son mensajeros del *pukuj* “demonio” o naguales de una persona que entran a las casas a dejar enfermedades. De igual modo, puede emplearse el término en frases como *sch'ahbal kerem*, *sch'ahbal alal*, *sch'ahbal wits* para indicar “su fuerza, potestad o don de un muchacho, de un recién nacido o de una montaña”, respectivamente. El caso concreto que don Pedro Méndez Oleta usa en sus rezos para curar zafaduras es la expresión *sch'ahbal ke sch'ahbal kti* “su fuerza o potestad de mi boca, su fuerza o potestad de mi labio” para anunciar su capacidad de enfrentar y extraer el dolor y la enfermedad de los huesos fracturados.

De la misma manera, el término *zlaanil* pronunciado por el ritualista Sebastián Hernández frente al cura, nuestro colaborador lo corrige como *slahlamil*, el cual se refiere a la frialdad de los pies y de las manos, aunque él, don Pedro Méndez Oleta, prefiere usar en sus rezos el término *sikil* “frialdad” en expresiones como *sikil ke sikil kti* “su frialdad de mi boca, su frialdad de mi labio” para aliviar el dolor de la fractura. Además, dijo, en los rezos para curar enfermedades o en los rituales agrícolas dirigidos al Ajaw “Señor de la tierra y la montaña”, a esta entidad se le solicita *sikil ak'ab sikil awok* “la frialdad de tu mano, la frialdad de tu pie” para curar la enfermedad y para garantizar la fertilidad y la buena cosecha, respectivamente. Es con base en los elementos aquí expuestos que la traducción final del ensalmo de 1725, concretamente en las expresiones *te xchaal cabe te xchaal oque* y *zlaanil cab zlaanil oc*, ha quedado como “la fuerza de la mano, la fuerza del pie” y “la frialdad de la mano, la frialdad del pie”, elementos poderosos que han de enfrentar y extraer la enfermedad provocada por Tox y Chacabulux.

A partir de estas consideraciones, presentamos a continuación nuestra traducción del ensalmo. Hemos dispuesto el contenido destacando los recursos retóricos que explicaremos en el siguiente apartado.

haat yaotic ghuntox oxlaghuntox pucughat
ma avuunuc
ma alecogh
hoon cuumix
haat ghun chacabulux oxlaghun chacabulux
ha xtuunix te xchaal cabe
te xchaal oque
zlaanil cab
zlaanil oc
avuun yaotic yac xochon
xochonix yaotic ta ztoghoh
te queze te qtane te qpacau.

Tú, ahora, Uno Tox Trece Tox, eres demonio;
no es tuyo,
no te pertenece,
ya es mío;
tú Uno Chacabulux Trece Chacabulux.
Ya se va a usar la fuerza de la mano
la fuerza del pie,
la frialdad de la mano
la frialdad del pie;
por ti ahora voy a iniciar,
ya voy a iniciar ahora mediante
mi don, mi pecho, mi postración.

La estructura del ensalmo: las fórmulas terapéuticas y sus recursos retóricos

Como todo género discursivo, el ensalmo en cuestión posee una estructura particular que lo distingue de otros. Tal como lo ha señalado Ramón Arzápalo Marín [1987: 11], los ensalmos yucatecos coloniales contenidos en el *Ritual de los Bacabes* estaban conformados, en términos generales, por un diagnóstico al inicio seguido de un conjuro. Esta misma estructura general está presente en el ensalmo objeto del presente artículo, tal como habremos de observar en los siguientes párrafos. Es posible afirmar entonces que los ensalmos indígenas en toda el área maya presentan la misma estructura.

Pero un análisis más detenido del ensalmo tseltal deja ver una estructuración secundaria compuesta por fórmulas terapéuticas de secuencia progresiva. Por fórmulas terapéuticas hacemos referencia a aquellos grupos temáticos de expresiones, construidas con auxilio de diversos recursos retóricos (que les dan además un efecto estético), que el ritualista pronuncia contra el causante de la enfermedad (Tox, Chacabulux) con el objetivo de sanar al enfermo. Por su función y contenido estas fórmulas son de tres tipos: de exploración, de determinación y de afrontamiento o desafío verbal. De acuerdo con esto, es posible visualizar en nuestro ensalmo una organización basada en ocho de ta-

les fórmulas terapéuticas claramente identificables y enmarcadas en las dos partes generales señaladas por Arzápalo Marín.

Las dos primeras fórmulas son de exploración y tienen como propósito indagar acerca del tipo de enfermedad a curar. La primera se centra en conjeturar acerca de la procedencia del padecimiento. Fórmulas semejantes han sido halladas por Michela Craveri [2021: 202] en el *Ritual de los Bacabes*. El caso que nos ocupa, el del ensalmo tseltal, presenta un formato que cuestiona a la enfermedad como interlocutor conjeturando en el proceso (*me at uan talemata* “¿tal vez has venido de ...?”), de manera insistente, acerca de la posible procedencia de ésta de lugares concretos considerados peligrosos, como cementerios o cruces de caminos. La fórmula está formada por dos paralelismos gramaticales⁵ (en negritas) semánticamente relacionados entre sí que constituyen preguntas:

Haat yaotic bai uan utalat atuquel?
*me at uan talemata ta ghun **cuxotanil**?*
*ta [ghun] **olanibal**?*
*me at uan talemata ta ghun **yolil be**?*
*ta ghun **xchan chucul be**?*

¿Tú ahora tal vez viniste solo de algún lugar?
¿tal vez tú has venido de un **lugar de reposo**?
¿de un **cementerio**?
¿tal vez tú has venido del **medio de un camino**?
¿de **una esquina del camino de cuatro rumbos**?

⁵ Para efectos del presente trabajo, seguiremos la definición de paralelismo dada por Michela Craveri, quien sostiene que este recurso “consiste en la repetición paralela de estructuras gramaticales o semánticas. Ambos niveles del paralelismo, el gramatical y el semántico, conforman los dos modelos principales de la versificación, que en la tradición maya es de tipo lógico-semántico... A través del paralelismo, se verifica una progresiva profundización de los significados, aludidos desde distintos puntos de vista... (Los) paralelismos semánticos, (se dan) donde varía la estructura gramatical de dos o más líneas paralelas, pero se mantiene un nexo semántico entre los referentes” [2021:193-195]. Para el caso del difrasismo, usaremos la definición de Raimúndez Ares: es “un tipo de construcción conformada por dos o más términos de la misma categoría gramatical, con una estrecha relación semántica y cercanos en el texto, que, de forma independiente poseen su propio significado, pero que, al aparecer juntos, remiten a un tercer significado diferente del que presentan de forma individual y que no aparece en el texto. Este significado se construye por medio de la metonimia y/o de la metáfora; yendo más allá de la simple suma de sus partes” [2021:16-17].

Aunque no estamos seguros de que esta primera fórmula sea realmente el inicio del ensalmo dadas las circunstancias de su registro por el cura de Ocosingo, cabe señalar que es perfectamente coherente con el desarrollo progresivo del discurso. Es interesante resaltar aquí la función de complementación del paralelismo, pues no solo amplía el horizonte semántico de la expresión, sino que, para efectos terapéuticos, la suma de dos lugares peligrosos hace aún más peligroso y mortal el padecimiento. El tipo de conjetura refleja, entonces, el grado de gravedad de la enfermedad. Como primera impresión, esto podría entenderse que se enuncia para infundir miedo al paciente, aunque no necesariamente, sino es para inducirlo a tomar conciencia de la gravedad de su estado de salud, el cual será tratado progresivamente por el terapeuta en el transcurso del ensalmo.

La segunda es también una fórmula de exploración, semejante a la anterior, que tiene como función de nuevo cuestionar a la enfermedad. No solo conjetura en esta ocasión sobre la naturaleza del padecimiento sino también predice quién es el dador o el que la envía, en este caso la entidad llamada Ghun Tox Oxlaghun Tox. La fórmula está constituida por un solo paralelismo gramatical pero construido por un difrasismo múltiple que, al crear nuevos significados unitarios, caracteriza tanto a la posible naturaleza del padecimiento como también al ser dañino que la envía. El difrasismo “espuma/veneno” alude al tipo de enfermedad (asma), mientras que “Uno Tox/Trece Tox”, a la plenitud del poder de la entidad dañina. La fórmula en forma de pregunta es la siguiente:

haat yaotic bai uan utalat?

me at uan zbulat zti

zcolaalat zti ta ghuntox

ta oxlaghuntox

¿tú ahora tal vez viniste de algún lugar?

¿tú eres quizás la espuma de su boca

el veneno de su boca de Uno Tox

de Trece Tox?

Las dos fórmulas de exploración arriba referidas se identifican por el uso de la partícula *uan* “quizá”, la cual, como marcador de discurso, indica en el tseltal la noción de probabilidad, posibilidad, conjetura o suposición. Sin embargo, toda conjetura se sostiene sobre una base material relacionada con la enfermedad y sus síntomas. En el caso del paciente, era el asma y su vínculo con las vías respiratorias, las flemas y especialmente con la boca, usada en el paralelismo citado en una relación metafórica, en donde espuma y veneno se asocian con las flemas de una tos asmática y al mismo tiempo con la presencia de Uno Tox TreceTox.

La tercera fórmula terapéutica es ahora una de determinación que esclarece el modo de llegada de la enfermedad al paciente: a través de sus coyunturas. La fórmula es una afirmación que se reconoce o que contrasta con las conjeturas anteriores a través de una apertura que usa la expresión *axan yaotic chican* “pero ahora se sabe”. Sigue en su composición un paralelismo de nuevo construido con un difrasismo que hace alusión a la totalidad de la persona enferma (“su pie/su mano”):

*axan yaotic chican ulat talel ulauacaba ta ztzacau yoc
ta ztzacau zcab*

Pero ahora se sabe que llegaste a ponerte en la coyuntura de su pie
en la coyuntura de su **mano**.

Es importante recordar que en las concepciones tseltales la enfermedad viaja en el aire y puede entrar al cuerpo a través de la boca, el oído y las coyunturas. De ahí que el paralelismo en cuestión, en una relación metonímica (sinécdoque), determina que la enfermedad llegó a través del aire y se introdujo por las coyunturas del paciente.

Las tres fórmulas terapéuticas discutidas arriba forman parte del diagnóstico de la enfermedad. Enseguida vienen las correspondientes al conjuro. Cabe aclarar que éstas últimas no tienen un orden secuencial estricto, pues se repiten constantemente a lo largo del conjuro. Las citaremos a continuación según su primera aparición en el texto del ensalmo.

Así, la cuarta fórmula terapéutica, con la que inicia la parte del conjuro, funciona como un afrontamiento que abre con un trifrasismo: *te queze te qtane te qpacau* “mi oficio, mi pecho, mi postración”. Éste, en su conjunto, se refiere, como vimos en un apartado anterior, al oficio o al don del médico para realizar rituales, lo cual confiere al ritualista el poder de extraer la enfermedad, casi de la misma forma como un cirujano extirpa un tumor del interior del cuerpo. A través de este recurso el médico enuncia que posee el poder, la experiencia y el conocimiento para llevar a cabo de manera exitosa la empresa de sanar al paciente.

Luego de enunciar el don de curar mediante el trifrasismo, sigue un desafío verbal por el cual el oficiante pasa a confrontarse decididamente con la enfermedad, arrebatándole al paciente. Destaca el uso de expresiones que evidencian el cambio de situación usando de nuevo como apertura el marcador de discurso *yaotic* “ahora”. La fórmula, que se repite tres veces con mínimas variaciones a lo largo del conjuro, hace uso, de manera muy interesante, de un paralelismo gramatical y uno semántico en una sola estructura, la cual tiene el siguiente semblante:

yaotic ma avunuqueix
ma alecoghuqueix
toghhoon cuunix

ahora ya no es tuyo
ya no te pertenece,
es mío verdaderamente;

Particularmente esta fórmula terapéutica cumple con bastante cabalidad con la función de no solo producir un placer estético (catarsis) en las personas (los enfermos) sino también reforzar el efecto terapéutico del discurso. Al contener alusiones a una confrontación victoriosa por parte del ritualista sobre el origen de la enfermedad, la fórmula y sus varias repeticiones buscan incidir en el paciente generando en él

confianza y convencimiento. Se trata, digamos, de una especie de terapia curativa a través de expresiones simbólicas y estéticas.⁶

Después de hacer manifiesta la confrontación discursiva contra la enfermedad, la fórmula terapéutica cierra con el anuncio de la intervención directa del ritualista, enfatizando la suficiencia o superioridad de su don y su decisión de iniciar (*och*) la curación. Las líneas a las que hacemos referencia son las siguientes:

hoon qta taulix
te qtane te queze te qpacaue
haxan hoon yaotic yac xochon talel
yac xtal qloquezat yaotic

yo encuentro suficiente
mi pecho, mi don, mi postración;
entonces ahora yo voy aquí a iniciar,
vengo a sacarte ahora.

En la quinta y sexta fórmulas terapéuticas, que siguen formando parte del conjuro, por una parte se observa la necesidad de caracterizar la forma de quien porta la enfermedad a través de paralelismos que evocan y caracterizan a dicha entidad sobrehumana. Se trata de manera general de una criatura de aspecto blanco y negro que radica y es parte de una montaña, sobre la cual el ensalmo especifica después que es una anguila. Esta caracterización sirve en realidad para enfocar los esfuerzos del médico en su confrontación con la enfermedad. Por ello esta fórmula de afrontamiento, por otra parte, hace énfasis en la contraposición (medir fuerzas) entre el poder de la enfermedad y la fuerza del ritualista que es caracterizada como equivalente (potente) a la fuerza física de un muchacho. Dice la quinta fórmula terapéutica, mediante un paralelismo compuesto por un difrasismo metafórico, lo siguiente:

⁶ Véase, por ejemplo, una tendencia moderna de curar con el arte llamada “Arte terapia”, la cual destaca la cualidad sanadora del arte: <https://www.luzviajera.com/single-post/arte-terapia-sanar-heridas-interiores-a-traves-de-la-creatividad>.

haat yaotic zacba itzat
queremucon
ycba itzat
queremucon

Tú ahora eres blanca criatura de montaña,
yo soy joven,
eres negra criatura de montaña,
yo soy joven;

Lo que sigue de la fórmula es una de las variaciones del desafío verbal en contra de la enfermedad, citada arriba como parte de la cuarta fórmula, pero que citamos a continuación porque posee un aspecto interesante:

yaotic ma avunuc
yaotic hoon cuunix
yaotic hoon qlecoghix
yaotic te qtane te queze te qpacaue

ahora no es tuyo,
ahora ya es mío,
ahora ya me pertenece;
ahora mi pecho, mi don, mi postración;

La variación de esta fórmula está en que, a diferencia de la anteriormente citada, el ritualista arrebató el paciente del dominio de la enfermedad mediante un paralelismo de repetición: “ahora ya es mío, ahora ya me pertenece”, con el que infunde al enfermo la seguridad y confianza de ser curado.

En la sexta fórmula terapéutica se da cuenta del mismo afrontamiento, ahora mediante dos paralelismos triples, cada uno compuesto por un difrasismo en relación metafórica y un elemento paralelístico de contraposición:

hauc yaotic ycba itzat
zacba itzat
queremucon
haat yaotic ycba chan chai
zacba chan chai
queremucon

si tú ahora eres criatura negra de montaña
criatura blanca de montaña,
entonces yo soy joven,
tu ahora eres anguila negra criatura,
anguila blanca criatura,
yo soy joven.

Es interesante hacer notar la superposición constante entre la enfermedad y el ente que la provoca, dando lugar a la personificación recurrente de la primera y, al mismo tiempo, a la “cosificación” del segundo; esto como un recurso metafórico que muestra la naturaleza dual de las deidades en la cosmovisión tseltal. Es importante destacar cómo los paralelismos y difrasismos son recursos recurrentes para la repetición de proposiciones, no siempre de la misma forma gramatical, sino con variaciones y contrastes que matizan, precisan y aumentan la intensidad del ensalmo, tanto para el ritualista como para el paciente; y aún más si consideramos el tono y el ritmo con que se acostumbra enunciarlo en los rituales de curación.

Mediante la séptima fórmula terapéutica se reitera una última vez la confrontación entre el ritualista y, esta vez, no la enfermedad sino el que la provoca o envía, Uno Tox Trece Tox, al que en el momento y contexto de la curación se le nombra como *pucughat* “eres demonio”:

haat yaotic ghuntox oxlaghuntoxpucughat
ma avuunuc
ma alecogh
hoon cuunix
haat ghun chacabulux oxlaghun chacabulux

Tú, ahora, Uno Tox Trece Tox, eres demonio;
no estuyo,
no te pertenece
ya es mío;
tú Uno Chacabulux Trece Chacabulux.

Esta fórmula está compuesta siguiendo una estructura de quiasmo. Este recurso, frecuente en la retórica maya, se caracteriza por la repetición de frases, términos, contenidos o temas semejantes dispuestos de manera inversa simétrica, lo cual se puede representar de la siguiente forma: AB-BA [Bassie y Hopkins 2018: 112]. En el caso del ensalmo tseltal, observamos que se repite simétricamente la misma temática al inicio y al final de la fórmula en cuestión. En concreto se repite la referencia a la causa de la enfermedad aunque designándola de distintas maneras en una secuencia A-BBB-A, como se aprecia a continuación:

A Tú, ahora, Uno Tox Trece Tox, eres demonio;
B no es tuyo,
B no te pertenece
B ya es mío;
A tú Uno Chacabulux Trece Chacabulux.

La octava y última fórmula terapéutica puede entenderse como la disputa final por el paciente. Aquí el ritualista anuncia, usando un paralelismo múltiple y difrasismos de complementación, la curación del paciente mediante la invocación del poder (la fuerza y la frialdad) proveniente de la plenitud (las manos y los pies) del ritualista. Esta última fórmula de afrontamiento es identificada por la expresión *ha xtuunix* “ya se va a usar” con la que abre, misma que, de nuevo, genera un contraste entre el momento actual y la situación de enfermedad anterior a la intervención del terapeuta:

ha xtuunix te xchaal cabe
te xchaal oque
zlaamil cab

zlaamil oc
avuun yaotic yac xochon,
xochonix yaotic ta ztoghól
te queze te qtane te qpacau.

Ya se va a usar la fuerza de la **mano**
la fuerza del **pie**,
la frialdad de la **mano**
la frialdad del **pie**;
por ti ahora voy a iniciar,
ya voy a iniciar ahora mediante
mi don, mi pecho, mi postración.

Recuérdese cómo actualmente el especialista ritual Pedro Méndez Oleta recurre a “la frialdad de mi boca, la frialdad de mi labio” para curar a sus pacientes. Con esta fórmula se expresa, así como en los ensalmos actuales, la capacidad y la experiencia de ejercer el don de curar y sacar las enfermedades del cuerpo, mediante el uso de elementos retóricos con los que se persuade, invoca y confronta a las entidades dañinas. De este modo, la retórica contribuye en gran medida a lograr la función curativa del ensalmo.

Conclusión

El análisis del ensalmo presentado en páginas precedentes nos ha permitido por una parte atestiguar la presencia, entre los tseltales de la Colonia, de la misma riqueza de recursos retóricos generales que hallamos en otras regiones del área maya comúnmente asociadas con una larga tradición en la creación discursiva. En este breve rezo identificamos recursos tales como el paralelismo gramatical, el paralelismo semántico, los difrasismos, los trifrasis, las metáforas, además de partículas y marcadores especiales. Estos elementos reflejan, por cierto, el profundo conocimiento del arte de la composición retórica por parte de Sebastián Hernández.

Pero este estudio también dejó ver algunos elementos propios del lenguaje terapéutico tseltal manejado, en este caso, por Sebastián Hernández en aquél lejano 1725. En particular logramos distinguir determinadas fórmulas terapéuticas que estructuran el discurso y que se presentan en particular como fórmulas de exploración, determinación y afrontamiento. Construidas a partir de los recursos retóricos arriba señalados, estas fórmulas describen los pormenores del proceso de curación dentro del esquema más general de diagnóstico-conjuero. Las fórmulas en concreto nos informan acerca de la procedencia y naturaleza de la enfermedad, el esclarecimiento del tipo de enfermedad, la capacidad de confrontación del terapeuta, la propia confrontación, la victoria final sobre la enfermedad y la sanación del paciente. El manejo de estos elementos en su orden adecuado es en parte lo que caracterizaría, hasta donde permite ver el ensalmo, al género discursivo terapéutico tseltal colonial. Todos estos rasgos se resumen en la tabla con la que finaliza este artículo.

Antes de terminar cabe insistir en cómo la pronunciación y repetición de estas fórmulas confieren al ensalmo poder de persuasión (y amenaza) para convencer (u obligar) a la enfermedad (metonimia de Tox y Chacabulux) a salirse del enfermo. Pero también —lo más importante desde nuestro punto de vista— otorgan al rezo, en cierto sentido, el poder de convencer de su sanación al propio paciente. De esta manera, la persuasión a través del discurso contribuye en gran medida, en términos pragmáticos, y en este marco cultural, a lograr la función curativa del ensalmo.

El presente estudio no solo muestra con claridad la riqueza del arte retórico de los pueblos mayas y cómo ha perdurado a través del tiempo, sino también destaca la importancia y necesidad de preservarlo como valor cultural.

Tabla 1. Elementos del lenguaje terapéutico tseltal colonial.

Estructura básica del ensalmo	Fórmulas	Función y contenido de las fórmulas	Recursos retóricos
Diagnóstico.	<ul style="list-style-type: none"> • Exploración. 	<ul style="list-style-type: none"> • Indagación sobre la procedencia de la enfermedad. • Indagación sobre la naturaleza del padecimiento. 	<ul style="list-style-type: none"> • Paralelismo gramatical. • Paralelismo semántico. • Difrasismos. • Trifrasismos. • Metáforas. • Metonimias. • Quiasmo.
	<ul style="list-style-type: none"> • Determinación. 	<ul style="list-style-type: none"> • Esclarecimiento de la manera de ingreso de la enfermedad al cuerpo del paciente. 	
Conjuro.	<ul style="list-style-type: none"> • Afrontamiento (desafío verbal). 	<ul style="list-style-type: none"> • Enunciación del don del terapeuta. • Confrontación con la fuente de la enfermedad. • Victoria sobre la fuente del padecimiento. 	

Bibliografía

Ara, Fray Domingo de
1986 *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*. Editado por Mario Humberto Ruz. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Arzápalo Marín, Ramón (Editor)
1987 *El Ritual de los Bacabes*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Bassie, Karen y Nicolas Hopkins
2018 *Maya Narrative Arts*. University Press of Colorado. Louisville.

Craveri, Michela
2012 *El lenguaje del mito. Voces, formas y estructura del Popol Vuh*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
2021 Retórica y organización del discurso en *El Ritual de los Bacabes. Estudios de Cultura Maya*, LVII:179-213.

Dehouve, Danièle

2013 Las metáforas comestibles en los rituales mexicanos. *Amérique Latine. Histoire & Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 25. <http://journals.openedition.org/alhim/4540>[22de agosto de2013]

Hanks, William F.

1989 Elements of Maya Style, en: *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing and Representation*. Editado por W. F. Hanks y Don S. Rice. University of Utah Press. Salt Lake City: 92-111.

Holland, William R.

1978 *Medicina Maya en los altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista. México.

LaFarge, Oliver

1994 *La costumbre en Santa Eulalia*. Ediciones Yaxte'. Guatemala.

Maurer, Eugenio

1983 *Los tseltales, ¿Paganos o cristianos?; Su religión, ¿Sincretismo o síntesis?* Centro de Estudios Educativos. México.

Méndez Pérez, Marceal

2013 *La Montaña Ajk'abalna: espacio sagrado y de resemantizaciones culturales entre los tseltales de Yajalón y Petalcingo, Chiapas*. Tesis de Maestría, CESMECA- UNICACH. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

2019 *Nociones de ch'ulel y el lab como constructos de diferenciación y expresión sociocultural entre los tseltales de Petalcingo, Chiapas*. Tesis doctoral, FFyL- UNAM, Ciudad Universitaria, Ciudad de México.

Núñez de la Vega, Francisco

1983 *Carta IX Pastoral. Boletín 5 del Archivo Histórico Diocesano*. INAREMAC. San Cristóbal de Las Casas.

Page Pliego, Jaime Tomás

2005 *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch'ulel: Una etnografía de la salmas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica. México.

Polian, Gilles

2018 *Diccionario multidialectal del tseltal. Tseltal-Español*. Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social. México.

Raimúndez Ares, Zoraida

2021 *Difrasismos mayas: estudio diacrónico de los textos de Tierras Bajas desde la época prehispánica hasta el período Colonial*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Madrid, España.

Sheseña Hernández, Alejandro y Virginia López Tovilla

2010 Ensalmo tzeltal de 1725. *Liminar. Revista de investigación científica del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*, año 8, vol. VIII, núm. 1: 193-207.

Slocum, Mariana C., Florencia L. Gerdel, y Manuel Cruz Aguilar

1999 *Diccionario tzeltal de Bachajon, Chiapas*. Serie de Vocabularios Indígenas “Mariano Silva y Aceves” número 40. Instituto Lingüístico de Verano. México.

Tedlock, Barbara

2002 *El tiempo y los mayas del altiplano*. Ediciones Yaxte'. Guatemala.

Capítulo 2

Las escuelas de educación elemental y el fracaso de las políticas castellanizadoras en los pueblos mayas de Los Altos de Chiapas, 1830-1914

Rocío Ortiz Herrera

Introducción

Durante la primera mitad del siglo XIX, las escuelas de educación elemental y su labor castellanizadora en los pueblos mayas de Los Altos de Chiapas⁷ estuvieron prácticamente ausentes. Los continuos cambios de gobierno, la falta de recursos públicos y de leyes y reglamentos que regularan la actividad educativa, además del escaso beneficio social que la escuela y el uso del castellano representaban para una población empobrecida y discriminada por la oligarquía ladina de San Cristóbal de Las Casas -el centro rector de la región-, fueron algunos de los factores que impidieron el avance de la institución escolar en la región. En ese lapso de tiempo, apenas algunos hablantes tzotziles y tzeltales recibían la enseñanza de la doctrina católica, y a pesar de que desde 1830 algunos pueblos ya contaban con maestros, éstos se encargaban de realizar tareas distintas a la educación, como la de difundir

⁷ En el presente trabajo se utiliza el término Los Altos de Chiapas en un sentido amplio, es decir, la región que abarca la franja media de la Meseta Central y cuyos centros urbanos más importantes son San Cristóbal de Las Casas, Teopisca, Ocosingo, Yajalón y Simojovel. Véase Juan Pedro Viqueira y Jan Rus, "Chiapas y sus regiones", en *Chiapas los rumbos de otra historia*, CIESAS, UNAM, UDG, México, 1995, pp.35-37.

las ideas liberales y los nuevos derechos de la población [Ortiz 2003] o apoyar a los ayuntamientos en las tareas administrativas.

A partir de la década de 1870, sin embargo, las escuelas elementales en Los Altos de Chiapas comenzaron a funcionar con mayor regularidad. La Ley Orgánica de Instrucción Pública de 1867, con la que el Estado mexicano tomó por primera vez las riendas de la educación y proclamó su carácter laico, obligatorio y popular, contribuyó para que los gobiernos chiapanecos se esforzaran en crear un mayor número de escuelas de instrucción elemental en las regiones indígenas. Con dicha ley quedaba claro que por ser uno de los sectores más pobres de la sociedad, los indígenas debían participar en el sistema educativo, para de esa manera borrar sus diferencias lingüísticas y culturales y formar parte de la nación mexicana. Por tal razón, durante esos años, en cada uno de los pueblos de Los Altos se fundó al menos una escuela de educación elemental, aunque fue en la década de 1890, con la creación del Partido de Chamula, cuando algunas de ellas lograron organizarse de mejor manera, ya que una de las principales atribuciones del jefe político del partido, además de supervisar el enganche de los indígenas para las fincas del Soconusco, fue precisamente la de vigilar de cerca el funcionamiento de las escuelas.

En este texto se analizan los esfuerzos que los gobiernos chiapanecos realizaron para impulsar la instrucción primaria y la castellanización de los pueblos mayas de los Altos de Chiapas desde 1830, cuando las escuelas públicas comenzaron a establecerse en la región, hasta 1914, año en el que el conflicto armado entre constitucionalistas y grupos contrarrevolucionarios en el estado las obligó a cerrar sus puertas. Se dará cuenta de la organización de los establecimientos escolares, del mobiliario y útiles con que contaban, de las asignaturas que se impartían, de los métodos utilizados para la castellanización, de la asistencia y el rendimiento escolar de los niños, así como de la situación de los maestros. Se mostrará que la enseñanza del castellano en los pueblos indígenas de la región fue una tarea difícil que enfrentó múltiples obstáculos y que por lo mismo no logró el objetivo de integrar a sus habitantes al naciente Estado mexicano.

Los Altos de Chiapas: una historia compartida

Para los fines de este trabajo se considera a Los Altos de Chiapas en su acepción más amplia, es decir, la región que abarca los municipios de la franja meridiana del Macizo Central, cuyos límites son los municipios de Zinacantán, San Cristóbal, Teopisca y Amatenango, al sur, la frontera con Tabasco, al norte, las serranías de la Selva Lacandona, al oeste, y la Meseta de Ixtapa, al este. Los municipios que la componen -en total 26- no solo se caracterizan por tener rasgos lingüísticos y culturales comunes, y por habitar en ellos el mayor número de hablantes de lenguas mesoamericanas de Chiapas (más del 80% de hablantes tzeltales, tzotziles y choles), sino también por compartir una historia común.

Antes de la llegada de los españoles, la mayor parte de Los Altos permanecieron aislados debido a su accidentado relieve y de difícil acceso -con excepción de los valles de Ocosingo que permitieron la comunicación entre las tierras altas y bajas-, por lo que los intercambios comerciales con otras regiones eran mínimos y la escasa penetración de migrantes impidió que se establecieran centros de población importantes. Salvo los valles de Ocosingo y los pueblos de la parte norte, que cuentan con tierras propicias para la agricultura, el resto de la región posee en general suelos delgados y con pocos nutrientes, lo que sumado a su incomunicación y escasa población provocaron que tuviera un desarrollo marginal. Sus habitantes -campesinos, comerciantes y sacerdotes- estaban organizados en varios señoríos, entre ellos Zinacantán, Chamula, Huixtán y Pontehuitz, cuyas autoridades fueron reconocidas por los españoles como caciques y principales [Viqueira 2022:337].

La conquista española no causó una gran mortandad en la región gracias al clima frío que la caracteriza y que evitó la propagación de algunas epidemias. Esa circunstancia y el hecho de que en un inicio los españoles solo requirieron mano de obra para las haciendas que establecieron en los valles de Ocosingo, ocasionó que la población se recuperara rápidamente, en contraste con la Depresión Central en donde el clima caluroso provocó que las enfermedades se transmitieran más fácilmente y que la población disminuyera drásticamente. Sin embargo, en la medida en que las haciendas y ranchos comenzaron a proliferar

en zonas más fértiles de la alcaldía mayor, pero con poca población, los pueblos de Los Altos se convirtieron muy pronto en proveedores de mano de obra barata para toda la alcaldía. La situación se complicó para los indios cuando los españoles decidieron establecer la cabecera de la alcaldía (Ciudad Real) en el valle de Jovel, al sur de las tierras altas, pues las posibilidades de llevar a cabo actividades productivas eran muy reducidas y la única forma que encontraron para sobrevivir fue por medio del trabajo de los indios y de sus servicios personales gratuitos [Viqueira 2004:108-109].

Entre 1670 y 1690, las presiones sobre la vida económica de los mayas de las tierras altas aumentaron. Los españoles comenzaron a cobrarles el tributo siempre en dinero -y no de manera alternada- lo que debían tributar en maíz, frijol y chile, pero además con el valor que esos productos alcanzaban en el mercado. Esa situación forzó a los indios a trabajar en las haciendas de otras zonas de la alcaldía mayor y de Tabasco, lo que, sumado a la nueva forma de tributar, a los repartimientos forzosos de mercancías y a las contribuciones que debían pagar a la Iglesia generó graves tensiones. Para colmo, durante las últimas décadas del siglo XVII, varios obispos iniciaron una serie de persecuciones en contra de las idolatrías y entre 1707 y 1712 una crisis agrícola afectó seriamente a la región, por lo que los indios dejaron de recibir los salarios que devengaban en las fincas. Ante esas circunstancias y a la falta de instancias mediadoras, ya que ni los cabildos indios ni la Iglesia católica tenían legitimidad por su propensión a enriquecerse y a cometer abusos, en 1712 estalló una rebelión que buscó poner fin al dominio español. La revuelta, que se extendió por las provincias de Zedtales, Coronas y Chinampas y la Guardianía de Huitiupán, fue sofocada por las tropas españolas y aunque los rebeldes obtuvieron el beneficio de que se les cobraría el tributo siempre en dinero, pero cada año la misma cantidad, su lugar en el orden social y económico no se modificó [Viqueira 2004:103-135].

Después de la Independencia, la situación de los indígenas de la región se mantuvo sin muchos cambios. De nada sirvió la igualdad jurídica de todos los mexicanos que proclamaron los nuevos gobiernos, pues ni sus prácticas sociales ni su forma de ver el mundo se transformaron.

La discriminación por parte de la población ladina de San Cristóbal de Las Casas -la antigua Ciudad Real- y la explotación que continuaron enfrentando fueron en buena medida las razones que impidieron borrar las diferencias entre ladinos e indígenas [Viqueira 2002: 340-341]. En esos años, los pueblos mayas de Los Altos fueron sometidos a nuevas presiones al ser requeridos con apremio para trabajar en las fincas agroganaderas que comenzaron a proliferar en los Valles Centrales, pero como la oligarquía de San Cristóbal se resistió a perder el control de los impuestos que les proporcionaban, ésta ideó formas para arraigar a los indígenas en sus pueblos, como la de expropiar las tierras que les pertenecían y contratarlos para el trabajo en las fincas que la propia élite sancristobalense estableció en lugares como Chamula [Rus 2004: 147-150].

En las últimas décadas del siglo XIX, la presión sobre la vida económica de los indígenas de Los Altos se intensificó. Miles de ellos fueron enganchados para incorporarse al trabajo en las fincas de café del Soconusco, en donde los salarios que recibían, a pesar de ser los más altos del campo chiapaneco, apenas servían para cubrir algunas necesidades y pagar el impuesto de capitación y las deudas adquiridas con los enganchadores y las tiendas de raya. Por otra parte, los indígenas sirvieron también como mano de obra barata para las fincas de cultivos comerciales (café, tabaco, henequén y cacao, entre otros) de los departamentos de Chilón y Simojovel, al mismo tiempo que fueron empleados (mediante la habilitación o pagos anticipados) como cargadores para trasladar sobre sus espaldas diversas producciones de ambos departamentos hacia distintas partes del estado, así como volúmenes importantes de harina de trigo, azúcar, embutidos, entre otros productos, desde San Cristóbal hacia la zona norte del estado para de ahí ser conducidos al Golfo de México [Rus 2005: 265-267]. En ese contexto, la instrucción primaria parecía no representar mayor aliciente para los hablantes tzotziles, tzeltales y choles de la región, pues la lengua y los conocimientos que se les querían imponer provenían de una sociedad (los ladinos de San Cristóbal) que los explotaba y discriminaba, y de la que por tanto no querían formar parte. Aun así, algunas familias decidieron enviar a sus hijos a las escuelas, en buena medida debido al con-

trol cada vez más estrecho que el Estado chiapaneco ejerció para que la institución escolar cumpliera con su cometido.

Los primeros pasos de las escuelas públicas en los pueblos mayas de Los Altos, 1830- 1866

Durante los primeros dos siglos de la Colonia, la castellanización de los nativos americanos no formó parte de los planes de la Corona española. Por esa razón, los frailes encargados de propagar la fe católica en los pueblos de Los Altos utilizaron las lenguas mesoamericanas para enseñar a leer y escribir a sus auxiliares indios. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XVIII y el inicio del XIX, la política española dio un giro sustantivo. Carlos III expidió una cédula con la que ordenó suprimir las lenguas mesoamericanas para convertir al español en la única lengua del imperio. Para ello, se fundarían escuelas de primeras letras, en especial en los pueblos de indios, financiadas con los recursos de las cajas de comunidad [Viqueira 2002: 340]. Según las instrucciones dictadas por Ignacio de Coronado, en 1785, en la provincia de Chiapa los maestros debían acreditarse ante los curas de los pueblos, con su título respectivo, y después ante las autoridades de los cabildos. Los municipales tendrían la función de persuadir a los padres de familia para que enviaran a las escuelas a los niños desde los cuatro o cinco años en adelante. En sus instrucciones, Coronado señaló también que los maestros enseñarían a los indios la lengua castellana, así como a leer y a escribir, además de instruirlos en la fe católica. Al parecer, la única escuela de primeras letras que se fundó en los pueblos mayas de Los Altos en esos años fue la de San Pedro Chenalhó, en 1785, a cargo del maestro Jossef Ruiz de Murga, habitante de Ciudad Real [Aguilar 2015:28-29].

Una vez que la provincia de Chiapa se separó del reino de Guatemala y se incorporó a la federación mexicana, en 1824, los gobiernos de la Primera República Federal intentaron impulsar la educación primaria en todo el territorio chiapaneco. Una de las principales funciones de las escuelas era precisamente la de castellanizar a los pueblos indígenas. Con ese fin, en 1828, el fraile dominico Matías de Córdova, originario de Tapachula y doctor en Teología, promovió el establecimiento de una Escuela Normal

de Enseñanza Primaria, que tendría como finalidad formar maestros de primeras letras con un método ideado por él mismo, que según su propia experiencia había dado buenos resultados con los indígenas. El método consistía en enseñar las letras del alfabeto mediante una técnica fonética simultánea, según la cual los niños debían escribir las letras y al mismo tiempo pronunciar el sonido de cada una de ellas. Con ese método, directo y simultáneo, se pensaba que se lograría castellanizar a los indígenas en un corto tiempo [Aguilar 2015: 49- 57].

No se sabe cuánto tiempo mantuvo abiertas sus puertas la Escuela Normal de Enseñanza Primaria, pues Matías de Córdova murió a los pocos meses de haberla fundado, pero se tiene noticia de que su método se puso en práctica sobre todo en las escuelas de primeras letras de San Cristóbal de Las Casas, que en ese entonces era la capital del estado. Años más tarde, el fraile Víctor María Flores, también de origen chiapaneco, se propuso mejorar el método de Matías de Córdova, porque desde su punto de vista la alfabetización de la población indígena no había avanzado como se pensaba. Su técnica también era fonética, pero en vez de que los niños pronunciaran cada letra, propuso que escribieran y pronunciaran sílabas simples, luego varias sílabas y al final palabras. El método de Víctor María Flores se utilizó para la enseñanza primaria en Chiapas desde la década de 1830 hasta 1916 [Aguilar 2015:71-76].

Además de la Escuela Normal de Enseñanza, los gobiernos de esos años se esforzaron por fundar escuelas primarias en las distintas regiones del estado, principalmente en los pueblos indígenas. Hacia 1830, algunos de ellos ya contaban con establecimientos escolares, aunque su funcionamiento no era el más adecuado, según advirtieron los curas de las parroquias, debido en parte a la desorganización de los ayuntamientos, a la falta de recursos para costear sus gastos y a la renuencia de los jefes de familia para enviar a sus hijos a recibir la instrucción primaria. Por otro lado, los maestros de algunos pueblos indígenas vivían en la pobreza debido a los bajos salarios, según los testimonios de los propios sacerdotes, por lo que el gobierno dudaba si cerrar esas escuelas o esperar a que pudieran ser atendidas por maestros honrados y con mayor preparación. En esos años, a pesar de que algunos pueblos de hablantes tzotziles y tzeltales de Los Altos, como Zinacantán,

Huixtán, Amatenango del Valle, San Andrés y Oxchuc, contaban con establecimientos escolares, el rendimiento de los estudiantes era muy pobre [Aguilar 2015: 79-95].

Por esa razón, en 1847, el congreso del estado ordenó cerrar todas las escuelas establecidas en pueblos indígenas para fundar, en su lugar, una escuela normal que tendría como sede San Cristóbal de Las Casas. A esa escuela acudirían dos niños de cada pueblo indígena, de entre 10 y 12 años, y para su sostenimiento los municipios de menos de 1, 000 almas debían aportar una cuota mensual de cuatro pesos y los que excedieran de ese número proporcionarían ocho pesos. En los pueblos mixtos y de ladinos, las autoridades vigilarían que los niños indígenas ingresaran a las escuelas que de por sí existían en esos lugares.⁸ No se cuenta con información acerca de la organización y funcionamiento de la escuela normal, por lo que no se sabe si ésta realmente inició labores o si solamente fue una propuesta de las autoridades. Al menos, en la memoria de gobierno de 1861 no se menciona su existencia. Ésta en cambio refiere que, en cada uno de los pueblos pertenecientes al departamento de San Cristóbal, en la región de Los Altos, se habían establecido escuelas de enseñanza elemental. Los establecimientos contaban con algunos materiales escolares y estaban a cargo de maestros, aunque éstos no siempre impartían clases, según refirieron las propias autoridades, ya sea porque laboraban como secretarios municipales en distintos pueblos o porque realizaban funciones administrativas en los ayuntamientos para compensar sus bajos salarios [Aguilar 2015:99].

La ley Orgánica de Instrucción Pública de 1867 y el avance de la institución escolar en la región

A partir de la publicación de la Ley Orgánica de Instrucción Pública emitida por Benito Juárez en 1867, los gobiernos chiapanecos se propusieron dar un mayor impulso a la educación primaria en la entidad y avanzar en la castellanización de los indígenas. Inspirado en las ideas

⁸ Archivo Histórico de Chiapas (AHCH), Fondo documental Fernando Castañón Gamboa (FCG), Caja 3, Exp. 84, f. 58, Decreto de 1° de mayo de 1847, San Cristóbal.

positivistas de Gabino Barreda acerca de que la educación constituía el único medio capaz de dotar a los mexicanos de un fondo común de verdades “científicas”, que corrigiera sus mentes imbuidas de pensamiento metafísico y que los condujera por la senda del progreso, la paz y el orden social, Juárez promulgó la Ley Orgánica de Instrucción Pública del 2 de diciembre de 1867. Dicha ley estableció por primera vez un marco normativo para regular la actividad educativa y aunque solamente aplicaría en el Distrito Federal y sus territorios, sirvió de ejemplo para el resto del país. En su artículo 5º señalaba que la educación sería laica, gratuita y obligatoria para todos los mexicanos, y que el sostenimiento de las escuelas correría a cargo de los municipios [Galván 1991: 80-85]. En cuanto a los pueblos indígenas, si bien la ley no hizo una referencia específica, se entendía que, por pertenecer a los sectores más pobres de la sociedad, éstos debían formar parte del programa de “regeneración y reordenamiento social” propuesto por los pedagogos positivistas. Tampoco se consideró necesario emplear las lenguas mesoamericanas en el proceso de enseñanza, porque se pensaba que esas lenguas se encontraban en proceso de extinción y que serían reemplazadas naturalmente por el castellano [Aguirre 1983:102-110].

El Chiapas, las autoridades políticas también se pronunciaron a favor de propagar la educación como medio para conseguir “la ilustración” y el “progreso” de la población. Así, en 1870, el secretario general de gobierno reconoció que todos los pueblos del entonces departamento de Chilón, también en la región de Los Altos, contaban con un maestro y existía al menos una escuela en Zinacantán, Chamula, San Andrés, Santiago, Magdalenas, Santa Marta, San Pedro Chenalhó, San Miguel Mitontic, Tenejapa y Huixtán, del departamento del Centro -anteriormente departamento de San Cristóbal-, también en las tierras altas. En esos últimos pueblos, los sueldos de los maestros se pagaban con el impuesto al comercio que ingresaba a los ayuntamientos y también con aportaciones voluntarias de algunos particulares. En cuanto a la enseñanza, ésta consistía únicamente en lecciones de lectura y escritura de la lengua nacional, pues los maestros no estaban capacitados para ofrecer una mejor formación a los estudiantes y lo que se pretendía sobre todo era lograr que los indígenas aprendieran el castellano. Además de

la mala preparación de los maestros, de acuerdo con el secretario general de gobierno, el bajo desempeño escolar de los estudiantes también obedecía a que los jefes de familia no se interesaban en la instrucción escolar y preferían ocupar a sus hijos en los trabajos agrícolas antes que enviarlos a las escuelas.⁹

En los siguientes años, las escuelas que se encontraban establecidas en algunos pueblos mayas de Los Altos continuaron funcionando. En 1872, en Huixtán, en donde vivían algunas familias ladinas, existían dos escuelas: una financiada con aportaciones de algunos particulares, a la que seguramente asistían los hijos de los ladinos, y otra sostenida con fondos municipales, que debió atender a niños indígenas. Por su parte, en las escuelas de Tenejapa, Zinacantán, Chamula, San Andrés, Santiago, Magdalenas, Santa Marta, San Pedro Chenalhó y San Miguel Mitontic se enseñaban lectura y escritura, y la asistencia variaba de entre 20 y cuatro niños. En ese año, los ayuntamientos de esos pueblos habían dejado de pagar los sueldos de los maestros y dependían solamente de aportaciones voluntarias. Por su parte, en el departamento de Chilón, con excepción de Sibacá, el resto de los pueblos contaban con escuelas a las que asistían entre 10 y 35 niños, mientras que, en Tumbalá y Tila, municipios habitados por hablantes de chol y pertenecientes al departamento de Palenque, recibían la enseñanza elemental entre 16 y 26 alumnos.¹⁰

En otras regiones indígenas del estado, las escuelas de instrucción primaria también comenzaron a establecerse, pero las propias autoridades reconocieron que el rendimiento escolar de los estudiantes era mínimo, al igual que el avance en la castellanización de los hablantes de lenguas mesoamericanas. Por tal motivo, el 17 de diciembre de 1872, el congreso local decretó una Ley de Instrucción Pública que propuso ejercer un mayor control y vigilancia de las escuelas. Además de declarar la enseñanza primaria como obligatoria, la ley estableció una estricta su-

⁹ *Memoria presentada por el ciudadano secretario general de gobierno del estado libre y soberano de Chiapas al congreso del mismo en cumplimiento de la fracción XI del artículo 56 de la Constitución*, San Cristóbal, Imprenta del gobierno a cargo de Manuel F. Espinosa, 1870.

¹⁰ *Memoria del estado que guardan los ramos de la administración pública en el estado libre y soberano de Chiapas presentada por el secretario de gobierno a la legislatura en noviembre de 1872*, San Cristóbal, Edición del Espíritu del Estado a cargo de Manuel F. Espinosa, 1872.

pervisión por parte de las autoridades municipales y departamentales para su cumplimiento. En su artículo 3º, por ejemplo, ordenó a los jefes de cuartel y de manzana exigir a los jefes de familia la entrega de una constancia, cada fin de mes y firmada por el maestro, que acreditara que sus hijos asistían a la escuela. Del mismo modo, el artículo 4º dispuso que los propios jefes de cuartel debían elaborar una lista de los padres de familia que no enviaran a sus hijos a la escuela para que el presidente municipal tomara cartas en el asunto, mientras que el artículo 7º señaló que los jefes políticos vigilarían que las autoridades municipales cumplieran con sus obligaciones y en caso de omisión o falta serían multados o incluso arrestados.¹¹

El problema, sin embargo, es que en esos años ni los integrantes de los ayuntamientos de los pueblos indígenas de Los Altos ni los maestros estuvieron dispuestos a obedecer las órdenes de los jefes políticos. Desde el inicio del siglo XIX, los munícipes de la región habían dado muestra del control que ejercían sobre su vida social, pues en alianza con los maestros de las escuelas comenzaron a realizar una campaña de hostigamiento en contra de los curas de sus pueblos, con el propósito de establecer límites al control que éstos ejercían sobre su vida económica y sus asuntos internos. En Tenejapa, por ejemplo, el maestro de primeras letras se encargaba de aconsejar a los indígenas para que no pagaran los derechos parroquiales y para que el dinero de la celebración de la fiesta del pueblo le fuera entregado a él mismo con la finalidad de organizar la festividad.¹² En algunos casos, el clima de hostilidad en contra de los curas orilló a varios de ellos a huir de sus parroquias, como ocurrió en 1873, cuando José Rosales, el maestro del pueblo de Chamula, convenció a los indígenas de utilizar unos tablones que se encontraban resguardados en la iglesia para construir la casa municipal, bajo la amenaza de que si el cura no los entregaba sería amarrado. Por tal motivo, el párroco decidió abandonar el pueblo, a pesar de que un grupo de indígenas estaba dispuesto a defenderlo del maestro y de

¹¹ *El Espíritu del Siglo. Órgano Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Chiapas*, Año 14, Segunda Época, T. 2, Núm. 27, San Cristóbal Las Casas, 13 de agosto de 1874.

¹² Archivo Diocesano de San Cristóbal (ADSC), Fondo Diocesano, Carpeta 3155, Exp. 18, Carta del cura de Tenejapa a las autoridades de la diócesis, Huistán, 1876.

las autoridades tradicionales que lo apoyaban.¹³ Lo mismo sucedió en Tumbalá, en donde el maestro del pueblo ordenó repicar las campanas de la iglesia por la muerte de una mula y cuando el cura le reclamó, fue insultado, lo que bastó para que se marchara del pueblo.¹⁴ Los maestros se aliaron también con los indígenas cuando éstos enfrentaron a los ladinos de San Cristóbal, entre 1869 y 1870, por el cerco militar que estos últimos establecieron en algunos pueblos de la zona ante el temor de una supuesta Guerra de Castas [Rus 2004: 145-174]. Así, en abril de 1870, los maestros de las escuelas de San Andrés y San Pedro Chenalhó se unieron a las filas de los rebeldes indígenas liderados por Pedro Díaz Cuscate, quienes se habían atrincherado en distintos puntos del departamento de Simojovel, en donde al parecer incursionaron en algunas fincas y causaron todo tipo de destrozos.¹⁵

La participación de los maestros en los disturbios de 1869-1870 y el poco avance que presentaba la instrucción elemental en los pueblos indígenas, fueron quizá las razones por las que el 29 de abril de 1874, el gobernador José Pantaleón Domínguez emitió un nuevo decreto que estableció la forma de elegir a los maestros de las regiones indígenas. El ejecutivo sería el encargado de realizar el nombramiento de los maestros de instrucción primaria en los pueblos indígenas y no los jefes políticos, y él mismo podría suspenderlos cuando lo considerara conveniente. Así también dispuso que los maestros de las escuelas establecidas en dichas poblaciones debían ser mayores de edad, tener la formación adecuada y ser personas de probada honradez. Solamente en los lugares en donde el gobernador no conociera un candidato idóneo para ocupar el puesto de maestro, escogería a un aspirante de entre una terna propuesta por los integrantes del ayuntamiento o por los propios jefes políticos.¹⁶

¹³ ADSC, Fondo Diocesano, Carpeta 526, Exp. 5, Carta del cura de Chamula a las autoridades eclesiásticas, San Cristóbal Las Casas, 29 de mayo de 1873.

¹⁴ ADSC, Fondo Diocesano, Carpeta 1871, Exp. 1, Carta del cura encargado de la parroquia de Tumbalá y Palenque al vicario general del obispado, 13 de junio de 1881.

¹⁵ *Memoria presentada por el ciudadano secretario general de gobierno del estado libre y soberano de Chiapas al congreso del mismo en cumplimiento de la fracción XI del artículo 56 de la Constitución, doc. cit.*

¹⁶ *El Espíritu del Siglo. Órgano Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Chiapas*, Año 14, Segunda Época, T. 2, Núm. 15, San Cristóbal Las Casas, 7 de mayo de 1874.

Así mismo, en 1881, el gobernador Miguel Utrilla (1879-1883) anunció la preparación de un proyecto para unificar y organizar la enseñanza primaria, además de un nuevo plan de estudios para la educación secundaria, todo ello con la finalidad de lograr mejores resultados en la instrucción elemental y en la castellanización de la población indígena. Mientras tanto, el gobierno proporcionaría una dotación mensual a todas las escuelas primarias del estado, incluidas las que se habían fundado en los pueblos indígenas de Los Altos (ver Cuadro 1). En esa región los salarios de los profesores oscilaban entre los 12 y tres pesos mensuales, a diferencia de los maestros que radicaban en las ciudades, cuyos salarios llegaban hasta los 25 pesos al mes. Para entonces, la mayor parte de los planteles de los pueblos indígenas del estado carecían de los útiles escolares y del mobiliario necesarios, y el avance de la enseñanza primaria se dificultaba porque la población vivía dispersa en pueblos, haciendas y rancherías.¹⁷

Cuadro 1. Escuelas elementales en los municipios indígenas
de Los Altos de Chiapas, 1881

Localidades	Escuelas Hombres	Escuelas mujeres	Número de alumnos Hombres	Número de alumnos Mujeres	Dotación al mes
Departamento del centro					
Huistán	1		12		16
Magdalenas	1		13		8
Oxchuc	1		15		13
Chamula	1		20		12
San Andrés	1		16		12
Santiago	1		12		7.50
San Pedro Chenalhó	1		10		8

¹⁷ Memoria sobre diversos ramos de la administración pública del estado de Chiapas presentada al XII congreso por el gobernador constitucional del estado coronel Miguel Utrilla, Chiapas, Imprenta del gobierno a cargo de Joaquín Armendáriz, 1883.

Localidades	Escuelas Hombres	Escuelas mujeres	Número de alumnos Hombres	Número de alumnos Mujeres	Dotación al mes
Tenejapa	1		10		12
Zinacantán	1		8		6
San Pablo	1		12		8
San Miguel Mitontic	1		18		8
Amatenango	1		6		6
Departamento De Chilón					
Ocosingo	1	1	35	30	25
Chilón	1		25		14
Yajalón	1		14		7
Bachajón	1		16		16
Cancuc	1		12		15
Tenango	1		8		7
Guaquitepec	1		8		8
Zitalá	1		8		7
Chanal	1		8		7
San Martín	1		8		8
Sibacá	1		8		8
Departamento de Palenque					
San Pedro Sabana	1		16		6
Tumbalá	1		16		18
Petalcingo	1		12		10
Tila	1		18		10

Fuente: AHCH, Hemeroteca Fernando Castañón, *Memorias e informes de los gobernadores de Chiapas, 1826-1900*, Disco Compacto, *Memoria de gobierno de Miguel Utrilla, 1881*, documento 23, México, PROIMMSE-UNAM/UNICACH.

A finales de ese mismo año, 1881, Utrilla derogó el decreto de 17 de diciembre de 1872 y emitió uno nuevo, en el mes de diciembre, que además de establecer la obligatoriedad, laicidad y gratuidad de la educa-

ción, dispuso efectivamente una nueva organización de la instrucción primaria y mantuvo las medidas de coerción para que los ayuntamientos cumplieran con sus obligaciones educativas. De acuerdo con el decreto, la instrucción primaria se dividiría en elemental y perfecta. Las escuelas elementales enseñarían lectura, escritura, aritmética, moral, urbanidad y ejercicios gimnásticos, mientras que las escuelas perfectas impartirían elementos de Gramática Castellana, Retórica, Álgebra y Geometría, además de dibujo natural y lineal, Historia Universal, Historia Patria, Geografía de México y de Chiapas, y Catecismo Democrático Constitucional. El decreto previó también que los maestros de los pueblos, excepto los que fungían como cabeceras, serían nombrados por el ejecutivo y los encargados de vigilar el funcionamiento de las escuelas serían directamente los ayuntamientos. Éstos tendrían la obligación de examinar el desempeño de los niños cada fin de año. Así mismo, los padres o tutores que no enviaran a sus hijos a las escuelas, tanto públicas como privadas, serían multados con 20 pesos y desde 50 centavos hasta cinco pesos en caso de reincidencia.¹⁸ En cuanto a los indígenas, Utrilla anunció la creación de la Escuela Central de Indígenas, pero en tanto la escuela iniciaba labores, los maestros que de por sí enseñaban en los pueblos indígenas debían solamente impartir el idioma castellano, lectura, escritura y las cuatro operaciones principales de aritmética. Por su parte, los síndicos de los ayuntamientos realizarían visitas semanales a las escuelas y vigilarían a los maestros. Además, en caso de que los munícipes no cobraran las multas a los padres de familia que se rehusaban a enviar a sus hijos a las escuelas, serían a su vez multados.¹⁹

Las medidas de control que el gobierno de Utrilla impuso sobre la institución escolar fueron replicadas en algunos departamentos de Los Altos. En 1886, por ejemplo, el jefe político del departamento de Chilón emitió una serie de disposiciones para mejorar el aprovechamiento de las escuelas elementales de los pueblos de su jurisdicción, como la de examinar cada seis meses a los estudiantes y vigilar a los maestros de las escuelas para que, en caso de un bajo rendimiento escolar, se les

¹⁸ *Ibid.*, Documento No. 61, 31 de diciembre de 1881.

¹⁹ *Ibid.*, Documento No. 63, 12 de enero de 1882.

destituyera de su empleo. En algunos casos, las escuelas lograron tener un buen desempeño, como la escuela de Cancuc, en el mismo departamento de Chilón, cuyo profesor fue reconocido por las autoridades municipales por su labor y conminado a mantener los logros alcanzados. En esos años se abrió también una nueva escuela primaria para niños en Salto de Agua, en el departamento de Palenque.²⁰

A pesar del progreso de la institución escolar en los pueblos mayas de Los Altos y la regularidad con la que algunas escuelas funcionaban, en realidad éstas atendían a una mínima parte de sus habitantes y por lo mismo el avance de la castellanización y de la instrucción primaria eran mínimos. Así lo reconoció el gobernador José María Ramírez, en 1886, cuando aseguró que los esfuerzos por llevar la instrucción elemental a los pueblos indígenas del estado habían sido en vano. Las escuelas no contaban con las condiciones adecuadas para su funcionamiento y los maestros o directores carecían de la preparación necesaria, de ahí los bajos sueldos que percibían y su pobre desempeño. Para solucionar la problemática, Ramírez retomó la idea de su antecesor y propuso la creación de escuelas regionales de indígenas con el fin de “civilizar” a ese sector de la población y convertirlos en “ciudadanos libres”. Las escuelas debían habilitarse como internados, cerca de los pueblos indígenas, en donde, separados de los ladinos, a quienes percibían como sus antagonistas históricos, pudieran vivir conforme a sus costumbres, alimentarse como lo hacían habitualmente, utilizar sus trajes tradicionales, habitar en chozas, dormir en camas duras y realizar trabajos agrícolas, cuyos frutos servirían para el propio sostenimiento de las escuelas. El plan de estudios consistía en enseñar a los indígenas nociones básicas de moral, Gramática Española, Aritmética, Geografía, Historia, Ciencias Naturales, Agricultura y Ejercicios Militares.²¹

Tuvieron que pasar varios años para que las escuelas especiales para indígenas se establecieran. Mientras tanto, en la medida en que las estrategias coercitivas para impulsar la educación primaria no ha-

²⁰ Memoria sobre diversos ramos de la administración pública del estado de Chiapas presentada al XV congreso por el gobernador constitucional José María Ramírez en el segundo bienio de su administración, Chiapas, Imprenta del gobierno en Palacio, 1887.

²¹ *Ibid.*, Anexos Instrucción Pública.

bían dado buenos resultados, el gobernador del estado en 1889, Manuel Carrascosa, emitió un nuevo decreto que ordenó la creación de juntas protectoras de la instrucción pública primaria. Las juntas estarían compuestas por tres vecinos de cada pueblo y tendrían como función la de animar a la población a participar en la institución escolar, además de vigilar la conducta de los maestros y procurar que las escuelas tuvieran los útiles y el mobiliario necesarios. En el caso de los pueblos indígenas, el mismo decreto facultó al gobernador para autorizar los nombramientos de maestros que propusieran los jefes políticos.²² En esos momentos, el reto educativo seguía siendo enorme, pues de acuerdo con Carrascosa, en 1891, había 57, 000 niños en edad escolar en el estado, los cuales necesitaban 1, 140 escuelas, en grupos de 50 alumnos y su costo de mantenimiento sería de 342, 000 pesos, lo que equivalía a todas las rentas del estado.²³

El Partido de Chamula y las escuelas mixtas rudimentarias

Con todo, durante los siguientes años, la actividad educativa en el estado presentó algunos avances. En 1892, el gobernador Emilio Rabasa logró generar un superávit en la Hacienda pública mediante el incremento del impuesto de fincas rústicas y otras medidas fiscales, y además creó un impuesto destinado exclusivamente al sostenimiento de las escuelas primarias. Así mismo estableció la Oficina General de Instrucción Pública, que se encargaría de promover la apertura de un mayor número de escuelas, y en 1899, el gobernador Francisco León fundó la Escuela Normal del Estado para contar con un magisterio propio [Benjamin 1990: 68-80]. Precisamente en esos años se fundó también el Partido de Chamula, en 1896, como parte del departamento de Las

²² *Memoria que presenta el ciudadano Manuel Carrascosa como gobernador constitucional del estado libre y soberano de Chiapas a la honorable legislatura correspondiente al primer bienio de su administración*, Documento No. 25, Chiapas, Imprenta del gobierno del estado en palacio dirigida por J.J. Jiménez, 1889.

²³ *Memoria que presenta el ciudadano Manuel Carrascosa como gobernador constitucional del estado libre y soberano de Chiapas a la honorable legislatura correspondiente al primer bienio de su administración*, Chiapas, Imprenta del gobierno del estado en palacio, dirigida por Guillermo Steinpreis, 1891.

Casas²⁴. A partir de ese momento, el jefe político del partido y los ayuntamientos de los pueblos indígenas cercanos a San Cristóbal mantuvieron una comunicación estrecha, pues una de sus principales funciones era la de supervisar que los municipales cumplieran con su obligación de velar por el buen funcionamiento de las escuelas.

En ese año, 1896, el número de escuelas de instrucción primaria en todo el estado era de apenas 124,²⁵ entre rudimentarias y elementales, cuatro de ellas se encontraban establecidas en las cabeceras municipales de San Andrés, San Pedro Chenalhó, Zinacantán y San Miguel Mitontic del Partido de Chamula. Se trataba de escuelas mixtas rudimentarias sostenidas con fondos municipales, los cuales servían para útiles escolares y para pagar los sueldos de los profesores, y también recibían recursos estatales, que generalmente se empleaban para la adquisición de libros de lectura y del método de alfabetización de Víctor María Flores,²⁶ así como para el pago de la renta de casas o locales que ocupaban algunas escuelas, como la de San Andrés.²⁷

En ese entonces, 1898, la escuela mixta de San Andrés contaba con 30 niños matriculados (13 indígenas y 17 ladinos²⁸) que cursaban 2º y 3º grados. Recibían clases de Moral Práctica, Moral Cívica, Lengua Nacional, Lecciones de Cosas, Aritmética, Nociones Prácticas de Geometría y Geografía Mexicana, y Lectura y Escritura con el método de fray Víctor María Flores. La escuela contaba con un reglamento interno, que abarcaba desde el saludo respetuoso al maestro, hasta la forma en la que éste debía impartir su clase, así como los libros que se debían utilizar (entre ellos el *Libro amigo de los niños mexicanos*). También se estipulaban los días destinados a cantar el himno nacional, los de descanso

²⁴ Manuel T. Corzo, *Ligeros apuntes geográficos y estadísticos del estado de Chiapas mandados a publicar por acuerdo del señor gobernador coronel Francisco León*, Tuxtla Gutiérrez, Imprenta del gobierno, dirigida por Félix Santaella, 1897.

²⁵ *Informe oficial del gobernador de Chiapas coronel Francisco León rendido ante la XX Legislatura del estado al abrir su primer periodo de sesiones ordinarias en el segundo año de su ejercicio el 16 de septiembre de 1898*, Tuxtla Gutiérrez, Imprenta del gobierno dirigida por Félix Santaella, 1898.

²⁶ Archivo Municipal de San Cristóbal Las Casas (AMSCLC), Jefatura política, Caja 6/7, Expediente 4, Dirección General de Instrucción Pública del estado, 1898.

²⁷ AMSCLC, Jefatura política, Caja 4/4, Expediente 5, Oficios de escuelas y listas de alumnos, 1902.

²⁸ AMSCLC, Jefatura política, Caja 6/7, Expediente 17, Exámenes escuela mixta San Andrés, 1898. .

y los castigos a los que se hacían acreedores los padres de familia que no llevaran a sus hijos a la escuela.²⁹

Por su parte, a la escuela de Zinacantán, asistían entre 17 y 20 alumnos, a la de San Miguel Mitontic seis alumnos y a la de San Pedro Chenalhó 19 indígenas y 14 ladinos. En cuanto al aprovechamiento de los estudiantes, el maestro de la escuela de San Andrés notificó al jefe político del partido que gracias al impulso que el gobierno del estado brindaba a la educación había conseguido que los niños indígenas comprendieran algo del idioma castellano. Sin embargo, las escuelas presentaban diversas carencias. En San Andrés, por ejemplo, el tesoro municipal debía 15.75 pesos a la escuela para la compra de diversos materiales (sellos, mesas, asientos, etcétera) y la escuela de San Pedro Chenalhó carecía de pizarras y otros útiles que el ayuntamiento no había podido proporcionar.³⁰

Para 1899, se había establecido también una escuela en Magdalenas, a la que asistían 11 niños indígenas de ese lugar y 1 niño indígena de Santa Marta, un pueblo cercano.³¹ Todas las escuelas existentes en el partido debían enviar mes con mes las listas mensuales de asistencia al jefe político del partido³² y también debían realizar exámenes con la asistencia de ese funcionario y de los municipales. En el mes de febrero de ese año, se entregaron medallas a los alumnos sobresalientes de las escuelas de San Andrés, Zinacantán y San Pedro Chenalhó.³³ No obstante, las escuelas continuaron presentando diversas necesidades y los maestros no siempre recibían sus salarios. En el caso de San Pedro Chenalhó, por ejemplo, la escuela ocupaba un espacio dentro del ayuntamiento y no recibía apoyo por parte de particulares ni del municipio ni del estado y el establecimiento contaba solamente con dos bancas, una mesa en mal estado, ocho pizarras, también en malas condiciones, además de algunos libros y otros útiles.³⁴ El sueldo del profesor ascendía a

²⁹ *Ídem.*

³⁰ *Ídem.*

³¹ AMSCLC, Jefatura política, Caja 6/7, Expediente 15, Preceptores, 1899 y AMSCLC, Jefatura política, Caja 6/7, Expediente 29, Listas nominales y documentos varios, 1899.

³² *Ídem.*

³³ AMSCLC, Jefatura política, Caja 6/7, Expediente 21, Premios, 1899.

³⁴ AMSCLC, Jefatura política, Caja 6/7, Expediente 29, Listas nominales y documentos varios, 1899.

15 pesos mensuales, de los cuales 2.25 pesos aportaba el ayuntamiento y en Zinacantán el maestro no había recibido el pago de su salario desde hacía varios meses.³⁵

Para entonces, los síndicos y regidores de los ayuntamientos tenían la obligación de realizar visitas periódicas a las escuelas, como la que efectuaron, en el mes de mayo de ese año, los ediles de San Andrés y en cuyo reporte informaron que la escuela contaba con buena higiene y “moralidad”. Para evaluar al aprovechamiento de los estudiantes, el jefe político del partido presidió los exámenes de las escuelas de Chamula y Zinacantán, pero los resultados no fueron nada halagüeños, principalmente en lectura, escritura y aritmética, debido en parte a que el maestro no ponía en práctica el método de fray Víctor María Flores, según argumentaron los sinodales. Tal vez por esa razón, el director de la escuela de Zinacantán elaboró un reglamento del plantel que contemplaba el uso del método del fraile y remarcaba las penalidades que podían recibir los tutores de los niños en caso de que no reportaran las inasistencias de sus hijos.³⁶

En 1899, los alumnos que asistían a la escuela de Zinacantán sumaban en total 18. Todos ellos cursaban el 1er año y recibían clases de Moral Práctica, Gramática, Aritmética, Escritura, Lengua Nacional, Geometría, Dibujo, Canto, Lecciones de Cosas, Gimnasia y Conocimientos Militares. En el examen que se les practicó al final del año, las calificaciones más bajas correspondían a lengua nacional y aritmética.³⁷ La misma situación presentó la escuela de Chamula. Las autoridades del partido aplicaron un examen a 20 alumnos y, con excepción de uno o dos, la mayoría presentaba un completo atraso, a pesar de que las instalaciones de la escuela, localizadas en la planta alta del palacio municipal, reunían las condiciones adecuadas de limpieza, eran espaciales y contaban con buena ventilación. En ese caso, al igual que en Zinacantán, las autoridades consideraron que el bajo aprovechamiento de los estudiantes se debía a que la escuela tenía poco tiempo de

³⁵ AMSCLC, Jefatura política, Caja 6/7, Expediente 29, Listas nominales y documentos varios, 1899.

³⁶ *Ídem*.

³⁷ *Ídem*.

haberse establecido y a que el maestro no aplicaba rigurosamente el método de enseñanza. La escuela de Chamula contaba también con un reglamento interno y varios útiles escolares (pizarrón, un escaño, dos mesas, dos bancas, pizarras de madera y un retrato del presidente de la república).³⁸

Para 1902, el número de alumnos de las escuelas del Partido de Chamula se mantuvo más o menos igual. La escuela de Chamula contaba con 21 alumnos, la de San Pedro Chenalhó con 25, la de Zinacantán con 21 y la de Magdalenas con 28 alumnos (15 indígenas de Magdalenas, 20 indígenas de Santa Marta y 3 ladinos). En el caso de San Andrés, además de la escuela de niños a la que asistían 31 alumnos (21 ladinos y 10 indígenas), se había establecido una escuela de niñas en la que se encontraban inscritas 19 alumnas. En todas las escuelas, el ausentismo era un problema grave. En Chamula, por ejemplo, los 22 alumnos inscritos tuvieron en total 91 inasistencias entre los meses de mayo y junio, y en julio sumaron 107. En San Andrés se encontraban inscritos 36 alumnos (25 ladinos y 11 indígenas), quienes en agosto de ese año tuvieron 95 faltas.³⁹ En Zinacantán, los 19 alumnos inscritos sumaron 57 faltas en los meses de mayo y junio, mientras que en la escuela de niños de San Andrés los 36 alumnos inscritos faltaron 234 días, entre mayo y junio, y las 25 alumnas de la escuela de niñas faltaron en total 155 días en esos mismos meses. Finalmente, los 28 alumnos de la escuela de niños de Magdalenas faltaron en total 125 días en los meses de marzo y abril, y en San Pedro Chenalhó los 26 alumnos inscritos sumaron 104 inasistencia también entre marzo y abril.⁴⁰

El ausentismo y las deficiencias del método de alfabetización -por ser un método directo en el que solamente se utilizaba el castellano- hacían difícil el avance de la castellanización en cada uno de los pueblos del Partido de Chamula. De acuerdo con el censo de 1900, con excepción de Huixtán, en donde los hablantes mesoamericanos representaban el 82.72% del total de la población y por tanto el grupo de

³⁸ AMSCLC, Jefatura política, Caja 7/7, Expediente 7, Listas de alumnos, 1900.

³⁹ AMSCLC, Jefatura política, Caja 4/4, Expediente 5, Oficios de escuelas y listas de alumnos, 1902.

⁴⁰ AMSCLC, Jefatura política, Caja 4/4, Expediente 1, Lista de alumnos de la escuela elemental de la jefatura de San Andrés y Chamula, 1902.

ladinos era más o menos significativo, en el resto de los pueblos del partido los hablantes mesoamericanos ascendían a más del 90%, es decir, menos del 10% de los habitantes del Partido de Chamula era población hispanohablante, que seguramente eran ladinos provenientes de otros lugares asentados en esos pueblos.⁴¹

Parte de la labor castellanizadora en la región de Los Altos la realizaban también las escuelas católicas que se encontraban establecidas en algunos pueblos. En 1908, en Yajalón, por ejemplo, existía una escuela de niñas que el cura de la parroquia había fundado bajo el auspicio del Sagrado Corazón de Jesús.⁴² En ese pueblo también existía una escuela pública, cuyas instalaciones se pretendían construir en el atrio de la iglesia por órdenes del jefe político del departamento de Chilón.⁴³ Sin embargo, debido a que el cura de la parroquia se amparó ante el juzgado de distrito, alegando que el uso del terreno le correspondía a los ministros de la Iglesia, es muy seguro que la escuela se haya edificado en otro lugar.⁴⁴ Entre ambas escuelas la convivencia no siempre fue una tarea fácil, pues en una ocasión la maestra de la escuela pública impidió que las niñas se inscribieran a la católica, lo que dio lugar a diversas quejas por parte del cura acusando la conducta de la profesora como “impía”.⁴⁵ También existía una escuela católica en el pueblo de Tila, en el mismo departamento de Chilón, aunque el cura encargado de la parroquia apenas había logrado el ingreso de siete niños y el hecho de que éstos no sabían el castellano impedía que consiguiera algún avance.⁴⁶

⁴¹ Datos proporcionados por Juan Pedro Viqueira, investigador de El Colegio de México, A.C.

⁴² ADSC, Fondo Diocesano, Carpeta 2981, Expediente 14, Carta del cura de Ocosingo a los gobernadores de la mitra, Villa de Ocosingo, 29 de noviembre de 1908.

⁴³ ADSC, Fondo Diocesano, Carpeta 3214, Expediente 7, Carta del cura de Yajalón a los gobernadores de la sagrada mitra, Yajalón, 17 de diciembre de 1908.

⁴⁴ ADSC, Fondo Diocesano, Carpeta 3218, Expediente 25, Carta de los gobernadores de la Mitra al cura de Yajalón, San Cristóbal Las Casas, 24 de diciembre de 1908.

⁴⁵ ADSC, Fondo Diocesano, Carpeta 3646, Expediente 47, Del cura de Yajalón al canónigo José del C. Castillo, Yajalón, 2 de julio de 1908.

⁴⁶ ADSC, Fondo Diocesano, Carpeta 1799, Expediente 27, Del cura de Tila al secretario de la sagrada mitra, Tila, 29 de agosto de 1910.

Cuadro 2. Directores de las escuelas mixtas del Partido de Chamula, 1909

Municipalidad	Director
Amatenango	Francisco Bermúdez
Chanal	Rubén Gallegos
Huixtán	Juan Narváez
Tenejapa	Alfredo Sánchez
Zinacantán	Antonio Trujillo
Chamula	Pánfilo Gordillo
San Andrés	Carlos Domínguez
Magdalenas	Sin director
Santa Marta	Sin director
San Pedro Chenalhó	José Cancino
San Miguel Mitontic	Sin director

Fuente: AMSCLC, Jefatura política, Caja 5/5, Expediente 17, Datos para el anuario estadístico del estado para el año de 1909.

Para 1909, la mayor parte de los pueblos del Partido de Chamula contaban al menos con una escuela mixta rudimentaria. En esos años, el gobierno del estado destinaba recursos para la construcción de establecimientos escolares, como el de Yajalón, y ya se contaba con un grupo de maestras egresadas de la normal para ser incorporadas a las escuelas elementales.⁴⁷ En el plano nacional, Justo Sierra, que ocupaba la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes desde 1905, convocó en ese mismo año a un Tercer Congreso Pedagógico para mejorar los programas educativos, pero el estallido de la Revolución maderista impidió que el congreso se efectuara. Por lo que toca a Chiapas, el movimiento revolucionario no tuvo efectos inmediatos y por lo tanto las escuelas continuaron con su labor educativa. En ese año, el gobernador del estado, Ramón Rabasa, aumentó el gasto público destinado

⁴⁷ AHECH, Fondo Fernando Castañón Gamboa, Sección de Instrucción Pública, Cuadro estadístico relativo al movimiento de alumnos de las escuelas primarias oficiales del estado correspondiente al mes de mayo de 1908, Tuxtla Gutiérrez, julio de 1908.

a la educación primaria y ya se había establecido la Dirección General de Instrucción Primaria de la que dependían inspectores escolares que supervisaban periódicamente las escuelas. En los pueblos mayas de Los Altos, sin embargo, ni la castellanización ni la instrucción elemental parecían haber prosperado. De hecho, en 1907, debido a que las escuelas localizadas en la mayor parte de los pueblos indígenas del estado no cumplían con su cometido, la Dirección General de Instrucción Primaria recomendó cerrarlas. En el caso de Chamula, por ejemplo, el avance de la institución escolar era casi nulo, como advirtió el presidente municipal en 1910:

Con respecto a la estadística agrícola, siento no poder informar detalladamente en virtud de que nada existe en el archivo de este municipio y dejo de pasar a entrevistarme con los dueños de fincas y terrenos ocupados por particulares, en virtud de que las primeras no las hay y los segundos son individuos como yo que desconocen por completo el idioma castellano y ni podría explicarme con ellos y sería solamente perder el tiempo y hacer gastos que me perjudicarían notablemente, sin entender que la ley así lo exige y que para hacer este pequeño informe, como otros anteriores, he tenido necesidad de recurrir en busca de persona que me haga el servicio de ayudarme.⁴⁸

El movimiento encabezado por Francisco I. Madero en 1910 significó el comienzo de un nuevo programa educativo cuya columna vertebral fue la escuela rural. Madero consideraba que el pueblo debía ejercer el derecho electoral como base de la democracia, para lo cual era necesario que conociera sus derechos políticos y eso solo sería posible mediante la educación. Pero, a diferencia de los políticos porfiristas, para Madero el pueblo no eran las élites educadas, sino los campesinos, los artesanos, los obreros y los indígenas, por lo que la educación debía dejar de ser un privilegio de las clases altas, para convertirse en un de-

⁴⁸ AMSCLC, Jefatura política, Caja 7/12, Expediente 31, Datos estadísticos, Chamula, 25 de febrero de 1910.

recho de las masas sociales, prioritariamente de los indígenas, a quienes los gobiernos porfiristas les habían negado su dignidad humana. Se trataba entonces de hacer llegar las escuelas públicas a todas las zonas rurales, especialmente a los pueblos indígenas del país, con el fin último de incorporarlos a la nación mexicana, tal como lo habían propuesto los políticos porfiristas, pero ahora bajo los principios de la “democracia” y la “igualdad”. Del mismo modo que los pedagogos del porfiriato, los creadores de la escuela rural pensaban que las lenguas indígenas representaban un obstáculo para la integración de los indígenas a la nación y por tanto la principal tarea de los maestros rurales debía ser la enseñanza de la lengua nacional a partir del método directo, es decir, utilizando el castellano como única lengua en el proceso de enseñanza.⁴⁹

En los pueblos de Los Altos, las escuelas mixtas rudimentarias y las de niñas que existían en algunos pueblos continuaron funcionando con normalidad. El único lugar en el que se intentó abrir una escuela rural en esos años fue en Cancuc, en el departamento de Chilón, pero el cura del pueblo se quejó ante el secretario de la Hacienda estatal porque el jefe político, junto con el agente municipal, se habían apoderado de una de las habitaciones de la casa parroquial para instalar ahí la escuela. El cura argumentó que, si bien la escuela cumplía con un noble propósito, las autoridades habían cometido el delito de allanamiento y aunque la nación era la propietaria del inmueble, los representantes de la Iglesia católica tenían pleno derecho de posesión.⁵⁰ No se sabe si finalmente se abrió la escuela rural en Cancuc. En cambio, el cura de Ocosingo -que junto con Chamula reunían al mayor número de hablantes mesoamericanos de Los Altos, 9, 107 y 13, 276⁵¹, respectivamente- informó que en 1913 la Iglesia católica había fundado dos escuelas, una para niños y otra para niñas, cuyos maestros eran pagados por el propio párroco.⁵²

⁴⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica, T. X. Teoría y práctica de la educación indígena*, INI-FCE, México, 1992, pp. 59-68.

⁵⁰ ADSC, Fondo Diocesano, Carpeta 2902, Expediente 13, Del cura de Cancuc a las autoridades hacendarias, San Cristóbal, 31 de enero de 1913.

⁵¹ Datos proporcionados por Juan Pedro Viqueira, investigador de El Colegio de México, A.C.

⁵² ADSC, Fondo Diocesano, Carpeta 2997, Expediente 77, De varios vecinos de Ocosingo a las autoridades de la Diócesis de Chiapas, Ocosingo, 12 de junio de 1913.

En el resto de las escuelas públicas de Los Altos, las actividades escolares siguieron desarrollándose con cierta normalidad. Las que se encontraban establecidas en Magdalenas, Zinacantán, Huixtán y Chamula, del Partido de Chamula, mantenían una comunicación estrecha con el jefe político del partido, sobre todo para solicitar mobiliario y útiles escolares, como bancas, pizarrones, ábacos, tintas, plumas, pizarras, cajas de gises, mapas, compases, reglas, así como libros de los métodos de fray Víctor María Flores y del onomatopéyico sintético de Gregorio Quintero, además de libros de Aritmética, Lengua Nacional, Instrucción Cívica, Lectura y Moral Práctica, entre otros.⁵³ En 1913, el plan de estudios de las escuelas abarcaba la enseñanza de lengua nacional, instrucción cívica, aritmética, geometría, historia, dibujo, canto, gimnasia y, en el caso de las niñas, labores manuales. En cuanto al aprovechamiento escolar, en ese mismo año, la escuela de Chenalhó, que impartía clases a 19 estudiantes desde el primero hasta el cuarto año, informó al jefe político que las asignaturas de Geometría, Canto, Labores Manuales, Instrucción Cívica e Historia no se habían impartido debido a que los estudiantes no tenían las habilidades suficientes y tampoco se contaba con los materiales necesarios. La materia de Lengua Nacional se impartía en todos los años escolares, lo mismo que Aritmética, mientras que la de Escritura solo se ofrecía en tercero y cuarto años.⁵⁴ En ese entonces, la escuela de Chenalhó estaba instalada en la casa del secretario municipal, razón por la cual el maestro pidió al jefe político que solicitara a la Dirección General de Instrucción Pública la dotación de una renta de tres pesos mensuales para pagar un local con las condiciones adecuadas.⁵⁵

⁵³ AMSCLC, Jefatura política, Caja 9/8, Expediente 17, Lista de muebles de escuelas, Magdalenas, Chamula, Huixtán y Zinacantán, abril y mayo de 1913.

⁵⁴ AMSCLC, Jefatura política, Caja 9/8, Expediente 17, Lista de muebles de escuelas, San Pedro Chenalhó, 30 de abril de 1913.

⁵⁵ AMSCLC, Jefatura política, Caja 4/8, Expediente 18, Documentos sobre escuelas, San Pedro Chenalhó, 16 de julio de 1913.

Cuadro 3. Asistencia diaria de estudiantes
de las escuelas mixtas del Partido de Chamula, 1913

Escuelas	Niños	Niñas	Total	Niños	Niñas	Total	Niños	Niñas	Total
Amatenango	26		26	20		20	20		20
Tenejapa	15		15	12		12	12		12
Zinacantán	23		23	15		15	15		15
San Andrés niños	24		24	24		24	20		20
San Andrés niñas	12		12	12		12	12		12
Pantelhó	18	12	30	30	10	25	15	10	25
San Pedro Chenalhó	26		26	26		20	20		20
Magdalenas	24		24	24		18	18		18
Chamula	10		10	10		8	8		8

Fuente: AMSCLC, Jefatura política, Caja 4/8, Expediente 18, Documentos sobre escuelas, 1913.

En la escuela de Chamula se encontraban inscritos un total de 22 alumnos, en primer año, de los cuales asistían en promedio 18 cada mes.⁵⁶ Para la enseñanza de la lengua nacional se utilizaba el método simultáneo de lectura y escritura de fray Víctor María Flores y los niños recibían, además, clases de Moral, Aritmética (cuentas del 1 al 100), Geometría (líneas rectas y curvas), Dibujo, Canto (himno nacional), Gimnasia (marchas y juegos gimnásticos) y lecciones de temas diversos. En el caso de San Andrés existían dos escuelas, una de niños y otra de niñas, que seguían el mismo plan de estudios que Chamula.⁵⁷ La de niños tenía 13 alumnos inscritos en primero y segundo año; en este último los niños recibían clases de lengua nacional, perfeccionamiento de

⁵⁶ AMSCLC, Jefatura política, Caja 4/8, Expediente 17, Notificaciones de distintas escuelas, Chamula, 30 de junio de 1913.

⁵⁷ AMSCLC, Jefatura política, Caja 4/8, Expediente 18, Documentos sobre escuelas, San Andrés, 31 de julio de 1913.

lectura y ejercicios de lenguaje.⁵⁸ En Amatenango y Santa Marta se impartían las mismas clases que en Chamula y San Andrés a un total de 16 estudiantes en cada escuela. En la escuela de Chamula, a pesar de que se enseñaba a los alumnos lengua nacional con el método de fray Víctor María Flores, el maestro del plantel lamentó que las clases de canto no las había podido impartir porque los niños no sabían “español”.⁵⁹

En ese mismo año, 1913, el jefe político del Partido de Chamula solicitó a los maestros de las escuelas datos estadísticos para conocer la situación escolar de cada pueblo. En el caso de Pantelhó, el maestro reportó que la escuela contaba con 30 niños y niñas inscritos, de entre 6 y 12 años, con una asistencia media diaria de 15 estudiantes y mensual de 28. Del total de alumnos, solamente seis de ellos habían logrado tener un buen aprovechamiento, pero ninguno había concluido sus estudios. También informó que, con excepción del sueldo del maestro, la escuela no había recibido ningún recurso económico.⁶⁰ La escuela de niñas de San Andrés, por su parte, contaba con 12 alumnas, de seis a 12 años, con una asistencia diaria media de 12 y mensual de 12. Del total de alumnas, nueve habían aprobado sus estudios y solamente una de ellas había concluido el ciclo escolar.⁶¹

En 1914, el general Agustín Castro fue designado por Carranza para ocupar la gubernatura del estado. La imposición de Castro y la publicación de la Ley de Obreros, el 13 de octubre de 1914, con la que pretendía poner fin a la servidumbre por deudas y a las tiendas de raya, condujeron a un grupo de terratenientes de los Valles Centrales a levantarse en armas para expulsar a los carrancistas del estado. La guerra civil provocó el cierre de muchas escuelas en todo el estado, debido a la inseguridad y a la falta de recursos para sostenerlas.

⁵⁸ AMSCLC, Jefatura política, Caja 4/8, Expediente 18, Documentos sobre escuelas, San Andrés, 30 de abril de 1913.

⁵⁹ AMSCLC, Jefatura política, Caja 4/8, Expediente 18, Documentos sobre escuelas, Chamula, 1 de mayo de 1913.

⁶⁰ AMSCLC, Jefatura política, Caja 8/8, Expediente 10, Documentos sobre educación, Pantelhó, 18 de junio de 1913.

⁶¹ AMSCLC, Jefatura política, Caja 8/8, Expediente 10, Documentos sobre educación, San Andrés, 16 de junio de 1913.

Hasta ese momento, las escuelas de Los Altos, principalmente las ubicadas en el Partido de Chamula, habían logrado llevar a cabo labores con cierta regularidad, pero los resultados en la castellanización de los hablantes tzotziles y tzeltales eran muy desalentadores. Por un lado, el número de estudiantes que atendían las escuelas era mínimo, si se toma en cuenta que en cada pueblo vivían entre 1, 000 y 13, 000 habitantes y el máximo de alumnos que llegó a tener una escuela fue de 30. Por el otro, el rendimiento escolar de los estudiantes no era el mejor, como lo señalaron algunos maestros, y la castellanización de los niños tampoco había logrado avanzar. Un testimonio que ayuda a comprender la situación que guardaba el uso del castellano en los pueblos indígenas de Los Altos durante la primera década del siglo XX, es el del cura Cristóbal Martínez Benigno, quien después de muchos años de haber intentado infructuosamente enseñar la doctrina católica en lengua castellana decidió traducir el catecismo en las principales lenguas de la región:

Cristóbal Martínez Benigno de Gracia de esta Santa Iglesia Catedral (...) expongo: que el año pasado, con el favor de Dios, pude concluir dos ejemplares del catecismo de la doctrina cristiana traducido del Ripalda al idioma tzotzil, el uno, y al idioma tzeltal, el otro, que son los dos idiomas dominantes en esta diócesis, con la respectiva licencia eclesiástica los mandé imprimir. Empecé este trabajo porque la experiencia de muchos años me ha convencido que la única manera de catequizar a los pobres indios es hablarles en su idioma y enseñarles la doctrina cristiana en su mismo idioma natal, en primer lugar, porque en los genes son refractarios del idioma castellano y, en segundo lugar, que aunque por la constancia en enseñarles aprendan la doctrina en castellano, como no lo comprenden pronto se les olvida y lo abandonan. El ejemplo lo tenemos en los chamulas, en donde por algún tiempo fueron catequistas a enseñarles la doctrina en castellano, pero el pueblo no solo no captó dicha enseñanza, sino que la vio con horror. Fueron las madrecitas del Sagrado Corazón a enseñarles personalmente y con su dulzura y obsequios lograron que un pequeño grupo concurriera a escucharlas con gusto, pero ese pequeño grupo se hizo odioso al pueblo que repetidas veces

amenazó a las madres, motivo por el que suspendieron ese pequeño grupo que estaba odiado por el pueblo. En una oportunidad que se presentó, el pueblo los persiguió con el nombre de doctrineros y hubo muchas víctimas, como lo presenciaron muchas personas y el mismo señor cura de esa parroquia.⁶²

Conclusiones

La castellanización de los pueblos mayas de Los Altos de Chiapas fue una tarea que los gobiernos chiapanecos del siglo XIX e inicios del XX se propusieron llevar a cabo como parte del proyecto homogeneizante y asimilacionista del naciente Estado mexicano. Desde las primeras décadas del siglo XIX, las autoridades estatales buscaron forjar “ciudadanos mexicanos” mediante la creación de escuelas elementales en los distintos pueblos de la región, cuya finalidad consistía básicamente en enseñar la lengua castellana, así como transmitir conocimientos, valores cívicos y sentido de pertenencia a la nación. A partir del método ideado por Matías de Córdova y perfeccionado por Víctor María Flores, se realizaron los primeros intentos por castellanizar a los hablantes tzotziles y tseltales de Los Altos, pero los resultados no fueron los deseados. Los escasos recursos que poseían los ayuntamientos -en quienes recaía el sostenimiento de las escuelas-, la falta de leyes y reglamentos que regularan el cumplimiento de los planes de estudio, pero sobre todo la renuencia de los jefes de familia para enviar a sus hijos a las escuelas, fueron las principales razones del fracaso de la castellanización de los indígenas de Los Altos durante esos años.

Fue después de la promulgación de la Ley Orgánica de Instrucción Pública, en 1867, durante el gobierno de Benito Juárez y de la primera Ley de Instrucción Pública publicada por las autoridades chiapanecas en 1872, cuando se dio un mayor impulso a las escuelas elementales en todo el estado. A partir de entonces, se estableció al menos una escuela elemental o rudimentaria en cada uno de los pueblos indígenas de

⁶² ADSC, Fondo Diocesano, Carpeta 549, Expediente 48, Del cura Cristóbal Martínez Benigno de Gracia a las autoridades de la diócesis, San Cristóbal, 13 de octubre de 1919.

Los Altos, con un plan de estudios más estructurado, aunque la principal labor de los maestros en esos pueblos consistía en la enseñanza del castellano y las principales operaciones de aritmética. También se emitieron diversas disposiciones coercitivas para mantener una mayor vigilancia de las actividades escolares en todo el estado, así como de las tareas que debían realizar los maestros en los pueblos indígenas. Sin embargo, ni las multas y sanciones en contra de los municipales que no cumplieran con sus obligaciones escolares ni las juntas protectoras de instrucción primaria que debían velar por el buen funcionamiento de las escuelas sirvieron para lograr algún avance en la castellanización de los pueblos mayas de Los Altos, tal como lo reconoció el gobernador José María Ramírez en 1886.

Diez años después, en 1896, con la creación del Partido de Chamula, las escuelas fundadas en los pueblos aledaños a San Cristóbal, pertenecientes al departamento del Centro, comenzaron a realizar actividades con mayor regularidad que en años anteriores. El jefe político del partido ejerció un mayor control de las funciones educativas que las autoridades municipales debían cumplir (alentar a los padres de familia para inscribir a sus hijos a las escuelas, participar en los exámenes escolares, revisar las listas de asistencia y las boletas de calificaciones, etcétera), lo que garantizó la asistencia de un cierto número de niños a las clases, tanto indígenas como ladinos, estos últimos especialmente en los pueblos de Huixtán, Magdalenas y San Andrés. A partir de entonces, se intentó también enseñar a los niños tzotziles y tzeltales del partido las distintas asignaturas del plan de estudios reformado por Miguel Utrilla, que incluía no solamente la enseñanza de la Lengua Nacional y la Gramática Castellana, sino también las materias de Geometría, Dibujo, Instrucción Cívica e Historia, entre otras. Con ello, el Estado chiapaneco continuó realizando esfuerzos por castellanizar a los indígenas de Los Altos e integrarlos al proyecto nacional, pero el ausentismo, la reprobación y la resistencia de los jefes de familia para enviar a sus hijos a las escuelas hicieron imposible lograr tales propósitos.

Muestra del fracaso de la política castellanizadora que impulsaron las autoridades chiapanecas a lo largo del siglo XIX e inicios del XX es que, en 1900, según el censo levantado en ese año, los habitantes de

la región eran mayoritariamente hablantes mesoamericanos monolingües. Las escasas ventajas económicas y sociales que éstos percibieron en el uso del castellano a raíz de la explotación y discriminación por parte de los ladinos de San Cristóbal, fueron las principales razones de su rechazo a la institución escolar y la adopción del castellano como lengua principal o segunda lengua.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1983 *Las lenguas vernáculas, su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*. CIESAS-Ediciones de la Casa Chata. México.

1992 *Obra antropológica, T. X. Teoría y práctica de la educación indígena*, INI-FCE. México.

Benjamin, Thomas L.

1990 *El camino a Leviatán*. CONACULTA. México. Corzo, Manuel T.

1897 *Ligeros apuntes geográficos y estadísticos del estado de Chiapas mandados a publicar por acuerdo del señor gobernador coronel Francisco León*. Imprenta del gobierno dirigida por Félix Santaella. Tuxtla Gutiérrez. Chiapas. México.

Galván, Luz Elena

1991 *Soledad compartida: una historia de maestros, 1908-1910*. CIESAS. México.

Ortiz Herrera, Rocío

2003 *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas. Una perspectiva comparativa, 1824-1901*. CONECULTA. México.

Rus, Jan

2004 “¿Guerra de castas según quién?. Indios y ladinos en los sucesos de 1869”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS/UG. México: 145-174.

2005 “El café y la recolonización de los Altos de Chiapas, 1892-1910”, en Mercedes Olivera, María Dolores Palomo, Federico Morales,

coords. *Chiapas de la Independencia a la Revolución*. CIESAS-UNAM-
CONECULTA. México: 253-28.

Torres Aguilar, Morelos

2015 *Aproximaciones a la historia de la educación den Chiapas. Iniciativas de enseñanza en el siglo XIX*. Universidad de Guanajuato/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

Viqueira, Juan Pedro y Jan Rus

1995 “Chiapas y sus regiones”, en *Chiapas los rumbos de otra historia*. CIESAS, UNAM, UDG, México:19-40.

Viqueira, Juan Pedro

2002 “Las identidades colectivas en Los Altos de Chiapas: Una visión histórica”, en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. Tusquets Editores/El Colegio de México. México.

2004 “Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. UNAM-CIESAS. México: 103-144.

Memorias e informes de gobierno

Memoria presentada por el ciudadano secretario general de gobierno del estado libre y soberano de Chiapas al congreso del mismo en cumplimiento de la fracción XI del artículo 56 de la Constitución, San Cristóbal, Imprenta del gobierno a cargo de Manuel F. Espinosa, 1870.

Memoria del estado que guardan los ramos de la administración pública en el estado libre y soberano de Chiapas presentada por el secretario de gobierno a la legislatura en *noviembre de 1872*, San Cristóbal, Edición del Espíritu del Estado a cargo de Manuel F. Espinosa, 1872.

Memoria presentada por el ciudadano secretario general de gobierno del estado libre y soberano de Chiapas al congreso del mismo en cumplimiento de la fracción XI del artículo 56 de la Constitución, *op. cit.*

Memoria sobre diversos ramos de la administración pública del estado de Chiapas presentada al XII congreso por el gobernador constitucional del estado coronel Miguel Utrilla, Chiapas, Imprenta del gobierno a cargo de Joaquín Armendáriz, 1883.

Memoria sobre diversos ramos de la administración pública del estado de Chiapas presentada al XV congreso por el gobernador constitucional José María Ramírez en el segundo bienio de su administración, Chiapas, Imprenta del gobierno en Palacio, 1887.

Memoria que presenta el ciudadano Manuel Carrascosa como gobernador constitucional del estado libre y soberano de Chiapas a la honorable legislatura correspondiente al primer bienio de su administración, Documento No. 25, Chiapas, Imprenta del gobierno del estado en palacio dirigida por J.J. Jiménez, 1889.

Memoria que presenta el ciudadano Manuel Carrascosa como gobernador constitucional del estado libre y soberano de Chiapas a la honorable legislatura correspondiente al primer bienio de su administración, Chiapas, Imprenta del gobierno del estado en palacio, dirigida por Guillermo Steinpreis, 1891.

Informe oficial del gobernador de Chiapas coronel Francisco León rendido ante la XX Legislatura del estado al abrir su primer periodo de sesiones ordinarias en el segundo año de su ejercicio el 16 de septiembre de 1898, Tuxtla Gutiérrez, Imprenta del gobierno dirigida por Félix Santaella, 1898.

Fuentes hemerográficas

El Espíritu del Siglo. Órgano Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Chiapas, Año 14, Segunda Época, T. 2, Núm. 15, San Cristóbal Las Casas, 7 de mayo de 1874.

El Espíritu del Siglo. Órgano Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Chiapas, Año 14, Segunda Época, T. 2, Núm. 27, San Cristóbal Las Casas, 13 de agosto de 1874.

Capítulo 3

Rituales de petición de lluvia en Oxchuc, Chiapas: cosmovisión e identidad ante los problemas actuales que los ponen en riesgo

Alan Antonio Castellanos Mora

Introducción

El presente trabajo tiene como propósito analizar los rituales de petición de lluvias en Oxchuc, una comunidad tseltal de los Altos de Chiapas. El interés surge debido a que se trata de una práctica de raigambre mesoamericana milenaria y sobre la cual hay varios fenómenos que la ponen en riesgo: cambio climático, religiones protestantes, cambio de actividades económicas, conflictos por el territorio, entre otros (consideramos los enlistados como los más importantes, aunque existen más pero no tienen tanto peso como los ya mencionadas). También creemos que estas prácticas deben ser documentadas porque nos pueden dar respuestas ante el cambio climático, pues éste ha traído consigo graves afectaciones al planeta, que han ocasionado sequías y altas temperaturas. Estas fluctuaciones de la temperatura, junto con el crecimiento poblacional extremo en pequeñas porciones de tierra, han producido un estrés hídrico que ha llegado a afectar a distintas partes del globo terráqueo, incluido México. En ese sentido, comprender estos rituales puede llevarnos a encontrar respuestas que nos permitan cuidar el entorno natural donde vivimos, así como entender y respetar la identidad, la lengua y la cosmovisión de las comunidades indígenas.

Calentamiento global y estrés hídrico

El calentamiento global es un problema preocupante, pues desde hace unos años la Tierra ha sufrido cambios radicales en su temperatura y el clima. Los signos más alarmantes han sido los grandes aumentos de temperatura que han provocado sequías prolongadas y lluvias severas. Esto se ha debido a que los seres humanos hemos propiciado un crecimiento notable en los gases invernadero que se producen por el uso de energías no renovables, como los combustibles fósiles, además de la deforestación y la ganadería, entre otras actividades. Al concentrarse una enorme cantidad de estos gases se crea un efecto invernadero en la atmósfera, que hace que incremente la temperatura, al impedir el escape de esos gases y retener el calor, lo que provoca desequilibrios en los ecosistemas [Rojas González y Rodríguez Ramírez S/F].

Lo anterior es un indicativo de que la temperatura irá en aumento. Solo para el año 2024 se prevé que incremente un 1.5°C con relación al 2023 [ONU S/F]. Esta situación acarreará que las personas consuman más agua y, al haber más sequías, el acceso al líquido vital será más complicado. Distintos lugares en el planeta han alcanzado un nivel importante de escasez de agua debido al estrés hídrico. Tenemos como ejemplos notables a: Delhi (India,), Shanghái (China), Sao Paulo (Brasil), Cairo (Egipto), New York (Estados Unidos), Los Ángeles (Estados Unidos), Ciudad de México (México), entre otros [UAM Cuajimalpa 2021]. Este panorama nos permite entender que en México el problema nos ha alcanzado. Tan solo podemos hacer mención del caso más sonado en todo el país, Monterrey, donde sus habitantes permanecieron sin agua durante varios meses, provocando que éstos hicieran hasta lo imposible para obtener el vital líquido [Lara 2023]. Si bien es cierto que el estrés hídrico se ha presentado solamente en algunos sitios, la situación no mejorará si no se encuentran respuestas y soluciones.

La defensa de la casa de los seres sobrehumanos y del agua

Hacemos notar que desde que otras religiones entraron al pueblo y desde que muchas personas del mismo municipio han dejado de ser agri-

cultores, estas peticiones se han dejado de realizar o se han hecho sin tanto esplendor, como en el pasado. Acorde a la cosmovisión local, lo anterior ha derivado en que las lluvias no sean tan constantes. Esto se ha documentado desde el siglo pasado. June Nash nos indica que las personas de Aguacatenango se molestaron con los de Oxchuc porque, al convertirse al protestantismo, fueron culpables de las sequías de 1967 debido a que Santo Tomás se enojó de que sus hijos (los oxchuqueros) dejaran de creer en él y le dejaran de rezar [Nash 1970: 45]. Siguiendo este pensamiento, don Diego, el dueño de los terrenos de la montaña donde reside la divinidad Ik'al Ajaw, nos dijo que él era protestante, pero al seguir siendo agricultor necesitaba de las lluvias constantes. Recuerda que hubo una temporada donde no llovía mucho y buscaba respuestas, pero en su iglesia no le daban ninguna satisfactoria. Rememoró lo que su abuelo le enseñó, pedirle a Ik'al Ajaw para que hiciera llover, por lo que hizo eso y comenzaron las lluvias. Menciona que desde ese momento ha llovido constantemente y que él le ha transmitido ese conocimiento a sus hijos, que siguen siendo agricultores.

Otro aspecto que también nos comentaron fue el agua entubada. Muchos de los pobladores están en contra de que se entube porque los dueños de los ojos de agua se enojarán debido a que nadie les pidió permiso y que eso restará el agua para ellos. Por eso tienen una conexión de agua que viene desde Tenejapa que les permite tener acceso al agua, al menos en la cabecera, y no hacer enojar a ningún ser sobre humano.

También es menester indicar algo que nos comentaron: cuando construyen y van a tomar arena o piedra de algún cerro cercano, no lo hacen de uno que tenga dueño sobrehumano porque, si no, pueden enfermar o puede dejar de llover. Siempre lo harán de aquellos cerros que no contengan agua (sin dueño).

En Oxchuc se defienden los territorios que están habitados por los seres sobrehumanos porque, de lo contrario, deja de llover. Curiosamente esos territorios son montañas, cuevas y ojos de agua o la iglesia, la cual es el nodo donde están conectados estos tres importantes aspectos geográficos (acorde con la cosmovisión local). Esto no solo ocurre en el lugar en cuestión, sino en distintos sitios donde los pueblos indígenas son desplazados de sus territorios y sus recursos son extraídos,

incluido el agua [Martínez Coria y Haro Encinas 2015]. Por lo que los pueblos indígenas desean que el agua deba estar en sus manos y no en otras, y a que, si no, los seres sobrehumanos, moradores de estos sitios (cuevas, montañas y ojos de agua) dejan de brindar agua, abundancia ocasionando que las tierras se vuelvan áridas y se queden sin recursos y sustento.

Cosmovisión y calendario agrícola

Como hemos destacado en líneas anteriores, existen fenómenos que ponen en riesgo la práctica de los rituales de peticiones de lluvia no solo en Oxchuc, Chiapas sino también en distintos lugares de Chiapas y México. Es por eso que hay que hacer notar cómo estos rituales están ligados a la larga tradición religiosa mesoamericana, para entender su importancia y su sentido de identidad.

Desde el Preclásico tenemos evidencias de que los habitantes de Mesoamérica eran agricultores. Esto nos indica que necesitaban de las lluvias constantes para poder tener su sustento. De esta manera debían tener un control sobre cuándo llovería para que las cosechas fueran abundantes. Por lo que había que conocer el lugar sobre el que estaban asentados para tener en cuenta lo anterior. A este conocimiento se le denomina “cosmovisión”. En ese sentido, seguiremos a Johanna Broda [1991: 462] en cuanto a la conceptualización. Ella nos indica que 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”. Según la misma autora, la observación que los pueblos mesoamericanos realizaban de la naturaleza consistía en una observación sistemática y repetida a través del tiempo, que les permitía hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con esos conocimientos. Es decir, la observación de los fenómenos naturales era una actividad que contenía una serie de elementos científicos y que, mezclada con elementos míticos o religiosos, influía en la cosmovisión [1991: 462]. Otro aspecto fundamental es que, mediante el culto, que

se generaba por dicha observación sistemática y repetida de la naturaleza, los mesoamericanos se apropiaban del espacio [Broda 2018: 9]. En ese culto, los rituales dedicados a las deidades del agua y del maíz constituían una parte integral de la compleja red de ceremonias que encontraban su justificación ideológica en la cosmovisión o explicación del cosmos propagadas por el Estado prehispánico [Broda y Gómez 2016: 296]. Los lugares elegidos para que ese culto, ligado a la agricultura eran aquellos que estaban entrelazados al ciclo del agua: por lo que eligieron a la montaña, la cueva y los ojos de agua como lugares propicios para el culto. Siguiendo a García Zambrano [2006: 15] sabemos que los mesoamericanos buscaban esa triada (cueva, montaña, ojo de agua) para asentarse y poder constituir sus pueblos. Aún en la actualidad podemos apreciar eso, debido a que esos lugares geográficos están habitados por entidades territoriales con gran capacidad de acción, lo que conduce a las personas a realizar cuidadosos rituales y ofrendas para aplacar los enojos de esas entidades y propiciar permisos y ayudas divinas que redunden en abundancia y salud [Barabas 2010:14].

Derivado de lo anterior, entendemos que esta sistematización debió tener marcadores o hitos. Por lo que tener un calendario era de vital importancia para que los especialistas rituales y agricultores pudieran tener certezas y llevar a cabo sus cosechas. Broda propone la “hipótesis de que las actuales fechas del 2 de febrero, 3 de mayo, 15 de agosto y 2 de noviembre, y sus correspondientes fiestas católicas, constituyen el marco fundamental para la celebración de los ritos agrícolas en las comunidades indígenas tradicionales de Mesoamérica” [2004 :59]. Siguiendo a esta misma autora las primeras dos fechas son marcadores de siembra y de atracción de lluvias y, en cambio, las segundas dos, son para la cosecha, el control de lluvias y el agradecimiento por las mismas [Broda 2004: 44]. Por lo que los rituales vinculados a la lluvia estaban en ese margen de fechas y tenían distintos objetivos, dependiendo de la fecha en que se realizaban. Muchos de estas prácticas se realizaban y se continúan haciendo en cuevas, montañas y ojos de agua, que son los lugares propicios para este vínculo con el líquido vital y su ciclo.

Identidad, lenguaje y ritual

Debemos recordar que para que la cosmovisión y el calendario tengan un efecto sobre las personas, es necesario que éstas crean en lo anterior. Por lo que es vital entender tres aspectos fundamentales: la identidad, el lenguaje y el ritual.

En primera instancia tenemos a la identidad. Gilberto Giménez nos menciona que, en cuestión de las colectividades, el sentido de pertenencia es importante porque les da inclusión a las personas y esto implica una lealtad hacia esa colectividad que aplica a un rol a la persona que desea ser incluida, puesto que implica compartir el complejo simbólico-cultural que la define y funge como emblema de ésta [2007: 131], dando así paso a la identidad. Por lo que podemos mencionar que sin identidad no hay sociedad, ya que la sociedad perdería toda la concepción simbólica de la cultura y no habría capacidad de crear redes debido a que no habría normas, estatus, socialización, educación, roles, clase, territorio, región, etcétera, en el sentido de que los individuos no generan representaciones sociales o esquemas [Giménez 2007: 132].

Por lo anterior, comprendemos que las peticiones de lluvia forman parte de la identidad y, como bien se ha mencionado, son las colectividades quienes crean estos vínculos identitarios. Y para que éstas puedan ser construidas y legadas, se necesitan decirse. Es ahí donde cobra relevancia el papel esencial del lenguaje, ya que éste “es primordialmente un sistema auditivo o escrito de símbolos que es articulado en el mayor de los casos” [Sapir 2013: 25]. El lenguaje no sólo requiere de alguien que exprese algo, sino de un receptor o receptores que entiendan la clase de mensaje que está recibiendo. De esta manera el lenguaje se mueve dentro de un contexto sociocultural, y tiene una importancia comunicativa en el marco de las relaciones interculturales [Castillo Hernández 2006: 25]. También se puede apreciar que tiene un lado individual y otro social que le permite mantener relaciones interculturales entre los miembros del grupo hablante [Saussure 1946: 36–7]. Por lo que la identidad se da entre los miembros por el habla, ya que es mediante esta vía que se proporcionan los recursos culturales que permiten tener el contexto de las acciones, narraciones y demás

elementos de su grupo cultural. En otras palabras, las personas explican a sus familiares, amigos, vecinos y demás personas interesadas, el por qué realizan ciertos rituales o el por qué se dicen ciertas mitologías. Como ejemplo podríamos exponer lo que nos dijo un creyente de Santo Tomás, quien nos indicó que su grupo llegaba a la iglesia de Santo Tomás a dejar ofrendas porque el santo siempre hacía llover sobre sus parcelas y que, si lo dejaban de hacer, dejaría de lloviznar o caerían plagas, por lo que tanto él como todas las personas con las que llegó, lo sabían y se habían encargado de informar a toda su comunidad para que el ritual continuara haciéndose.

Aunado a estos fenómenos, tenemos al ritual. Como ya hemos hecho mención, la identidad y el lenguaje son vitales, pero es en el ritual donde se transmiten de generación en generación, debido a que aparecen pautas convenidas en el mismo. También sabemos que, en Mesoamérica, los ritos eran grupales o individuales y éstos eran claros al tener normas pautadas, fines precisos y estar sujetos a ciertas reglas [López Austin 1998: 6]. Los ritos se realizaban en determinados lugares considerados importantes porque revestían algún simbolismo. Estaban adentrados en todo el aparato cultural y se expresaban en elementos del paisaje, tales como cerros, montañas, cuevas, ríos, ojos de aguas, etcétera. Al tener una gran carga simbólica e identitaria, tomaban demasiada importancia en la ritualidad, tanto de los pueblos mesoamericanos, como en los descendientes de éstos, ya que seguían retomando muchos o la mayoría de estos aspectos rituales dentro del paisaje. En ese sentido, Báez menciona que “los espacios modelados marcaban sitios referenciales, lugares que condesaban una multiplicidad de significados, dando lugar a la configuración de un paisaje en donde todos sus elementos poseían un simbolismo particular” [2004: 69]. Esto quiere decir que en ciertos lugares del paisaje se expresan símbolos o condensan elementos culturales; entonces vemos que los rituales son esenciales para detonar la cosmovisión e ideología en esos lugares físicos. Como menciona Francisco Rivas, “se configuraron particulares formas de estructuración del paisaje, en primera instancia por necesidades prácticas de racionalidad económica, política y religiosa en las cuales se insertaron elementos rituales en el paisaje” [2007: 270]. Siguiendo las palabras del mismo

investigador “el hombre transformó su entorno ecológico a través del trabajo, para poder aprovechar los recursos disponibles” [2007:272].

En ese sentido vemos que es en los rituales donde se condensan los elementos simbólicos y éstos son legados de generación en generación. Es en éstos donde se plasma la cosmovisión y donde las nuevas generaciones toman como suyo el simbolismo de anteriores, pero dándole su impronta histórica. Es por eso por lo que sin lenguaje no puede existir cosmovisión ni identidad que vincule a un grupo cultural, ni mucho menos poder transmitir el entendimiento de su paisaje ni la comprensión de los aspectos meteorológicos que le permitan su subsistencia.

Ética del don

Como ya se ha expuesto con anterioridad, es en las cuevas, montañas y ojos de agua donde los rituales son expresados y vinculados, mediante la identidad, a las demás personas de la comunidad. Obviamente esto tiene sentido porque las lluvias se han mantenido de forma regular, así como las milpas han continuado siendo el medio de subsistencia de las comunidades agrícolas que tienen una raigambre mesoamericana. Pero ¿de qué manera se puede comprender esta subsistencia? Es mediante el concepto de la “Ética del don”. En esta propuesta teórica de Marcel Mauss, se puede entender la manera en que funciona el aspecto cultural que hace que las personas continúen con las creencias o que, al menos, éstas tengan un sentido.

Comenzaremos definiendo el concepto. Mauss investigó la economía y los contratos en las sociedades no occidentales. En esa búsqueda encontró que no existían como tal, pero observó que existían una especie de pactos de intercambio donde había que recibir, dar y ofrendar, lo que denomina “dones” [2009: 81]. Siguiendo a Mauss, Alicia Barabas amplía esto en el área mesoamericana, pues indica que el intercambio es un fenómeno universal y total, en el sentido de que comprende la totalidad de las cosas y los seres, así como los acontecimientos, actitudes y acciones en todas las esferas de la vida humana: social, económica, política, jurídica, religiosa, etcétera [2017: 167].

Por lo que la misma autora utiliza una definición más amplia del concepto de la “Ética del don”. Ella menciona que puede definirse como:

El conjunto de representaciones, valores y estipulaciones que orientan a una sociedad a ejercer una moral sustentada en la reciprocidad equilibrada, en todos los ámbitos de la vida social, y humanizada en la relación con lo sagrado, con el objetivo de reproducir un equilibrio natural y social siempre mediado por el don [Barabas 2017: 171].

Acorde con esta autora, existen diferentes formas de reciprocidad: la equilibrada en el trabajo, la equilibrada en el ciclo de vida, la equilibrada y agnóstica en la fiesta, la equilibrada en el ámbito público y la reciprocidad con lo sagrado [Barabas 2017: 179].

La primera forma es por bienes o por trabajo y puede ser por encargo o por retribución. Se da como ayuda en el arado, cortando maleza o cosecha de milpa, entre otras [Barabas 2017: 180].

La segunda se lleva a cabo para procesos rituales de distintas índoles, como de pasaje o tránsito de un momento de la vida al otro. Esto quiere decir, bautismos, quince años, bodas, etcétera. Para que la mayoría de estas fiestas o rituales se lleven a cabo es necesaria la ayuda de los parientes, amigos y demás personas que están en deuda [Barabas 2017: 182].

La tercera se refiere a los rituales colectivos y a la vez privados y públicos que conmemoran hechos significativos. Son los puestos que tienen en el ciclo anual religioso y que conllevan a mostrar signos de reciprocidad con el otro mediante una competencia interna. Un ejemplo es cuando un mayordomo asiste a la investidura del otro, este puede llevarle mezcal, así el que recibió eso puede llevar más cohetes a una festividad para mostrar reciprocidad y, a la vez, más opulencia [Barabas 2017: 189].

En la cuarta “las autoridades elegidas donan trabajo y bienes a la comunidad y son reciprocadas con el reconocimiento y el buen desempeño y, en tiempos diferidos, con el servicio de otros cargueros” [Barabas 2017: 193].

Por último, la reciprocidad con lo sagrado. Este punto es el que tomaremos para los ejemplos que expondremos. Es aquí donde el don se da mediante la plegaria, la ofrenda y el sacrificio hacia los seres sobrehumanos para generar la reciprocidad que da lluvias, bienestar, riquezas, etcétera. Si se realizara de una forma incorrecta, podría provocar una re-

reciprocidad negativa y estos seres pueden vengarse de distintas formas. Por lo que no necesariamente la reciprocidad se traduce en algo benéfico. Este intercambio se da por un mediador, el especialista ritual que ejecuta y dispone las plegarias, ofrendas y los mensajes hacia los seres sobrehumanos. Estos rituales pueden ser privados o públicos. Ellos interactúan en ciertos espacios que son los indicados para venerar y hacer las plegarias. Estos son las casas donde moran los dueños de la tierra, señores del lugar, santos patronos, culebras, etcétera. Y estas casas pueden ser iglesias, cuevas, lagunas o milpas, entre otros sitios [Barabas 2017: 195–196].

Dicho lo anterior, es de notar que entre los pueblos mesoamericanos, el negarse a ser recíprocos lleva a la degradación social y la persona que actúa de esta manera podría ser condenada o sancionada por los seres humanos o sagrados [Barabas 2017: 170]. Se trata de una categoría básica que sustenta la relación con la naturaleza y sus entes sobrenaturales basada en la concepción de que, si se cumple con las exigencias del *don*, se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no es así se pierde entonces la protección de lo divino y también la “suerte” y los dones, ya que las deidades se retiran llevándose los bienes y el territorio se vuelve árido, carente de vegetación y de agua [Barabas 2010:13].

De manera resumida podemos mencionar que la Ética del don nos permite saber el por qué se siguen realizando estas peticiones de lluvia y el por qué las generaciones que aún mantienen esas tradiciones vivas, las continúan llevando acabo.

Oxchuc: contexto geográfico y social

Este municipio tseltal se localiza en la parte noreste de la región de Los Altos de Chiapas. Limita al norte con Ocosingo y San Juan Cancuc, al este con Altamirano y Ocosingo, al sur con Chanal y Huixtán y al oeste con Tenejapa y Huixtán. El lugar cuenta con una extensión territorial de más de 72 km². Está a una media de 2,000 metros sobre el nivel del mar. Cuenta con 10 localidades, siendo la cabecera de Oxchuc y Yochib las que tienen mayor cantidad de población. Pasan por el territorio varios ríos, riachuelos y afluentes, siendo cuatro los más conocidos, Yaxanal, que comparte con Tenejapa; el Jataté y Tzaconejá, que pasan por

Altamirano; y Mesbillhá, que es uno de los más conocidos [Page Pliego 2010: 17]. El clima es templado húmedo con lluvias abundantes entre mayo y septiembre. En momentos puede llegar a ser un lugar muy frío, donde algunas veces se experimentan mínimos de 10 grados o menos. Oscila en una temperatura media de 23 y 24 grados [Page Pliego 2010: 18]. El terreno es poco cultivable y son escasas las personas que pueden tener terrenos favorables para la agricultura. Generalmente se cultiva papa, frijol, chile, maíz. También la población complementa su alimentación con fauna local, como la rata de campo, tuzas de monte, entre otras especies. La rata de campo forma parte de sus platillos tradicionales y puede ser cocinada en caldo o asada. Como gran parte de la población de los Altos de Chiapas, cuenta con poca agua entubada y tratada.

Oxchuc significa tres nudos. Las personas de esa localidad mencionan que se debe a la necesidad de dar tres vueltas a la faja y se deben hacer tres nudos a la misma de color rojo que sirve para poder fijar la playera de manta tradicional que usan los oxchuqueros. Tradicionalmente, Oxchuc se divide en dos calpules o barrios, el *mukul calpul* y el *bikit calpul* o el calpul grande y el calpul pequeño. El primero está vinculado a Santo Tomás y el segundo a la Santísima Trinidad. Los oxchuqueros hablan tseltal, en su variante dialectal denominada “variante de Oxchuc”. Se encuentran divididos en las religiones que profesan, pues 19, 200 personas pertenecen a la religión católica la religión católica y 21, 781 practican alguna religión diferente a la católica, como las distintas variantes del protestantismo; también hay 2,970 habitantes que no tienen o no especificaron tener una [Page Pliego 2010: 20]. Ellos se rigen por “usos y costumbres”. A últimas fechas, han elegido a sus gobernantes por medio de esta forma, aunque han tenido problemas por esa circunstancia.

Rituales de petición de lluvia en Oxchuc

En Oxchuc existen distintas formas de llevar a cabo los rituales de las peticiones de lluvias. En el trabajo de campo realizado del 2018 al 2021 pudimos apreciar que existen tres lugares predilectos para hacer esto: cuevas y montañas, ojos de agua y el *ch'ul na* (iglesia) de Santo Tomás, el santo patrón del pueblo.

Para el primer caso, tenemos el conocimiento de tres montañas que cuentan con cuevas a donde los oxchuqueros llegan a practicar estos rituales: Max Witz, Ik'al Ajaw y Yakul Witz. Debido a la importancia del segundo, será éste el que utilizaremos como ejemplo. En el caso de los ojos de agua, éstos se hacen el tres de mayo, el día de la Santa Cruz. Por lo que cada barrio realiza el suyo en el ojo de agua que le corresponde. Por lo tanto, aquí expondremos el caso del barrio de El Calvario. Por último, mencionaremos los rituales que se efectúan en la festividad dedicada a Santo Tomás.

Rituales de peticiones de lluvias en cuevas: el caso de Ik'al Ajaw

De manera general podemos mencionar que, en el caso de los rituales de petición de lluvias en cuevas, son las personas que necesiten lluvias o protección contra plagas en su parcela o algún beneficio, las que los solicitan. Para poder llevarlos a cabo es necesario que pacte una fecha con el especialista ritual (*ch'uy k'aal*) para realizar el ritual. Un día antes de la fecha pactada, tanto el *ch'uy k'aal*, el solicitante, sus familiares y quien desee acompañarlo, van al *ch'ul na* (iglesia) del santo patrón (Santo Tomás) a pedir permiso; al día siguiente, que es la fecha solicitada, la misma comitiva va a la montaña en cuya cueva se hará la petición donde se llevará a cabo el ritual y la disposición de las ofrendas; cuando esto concluye, se hace un convite con todos los invitados en la casa de quien hizo la petición.

Dicho lo anterior, iremos al caso específico a tratar. Mukul Witz es el nombre de una comunidad alejada de la cabecera de Oxchuc. Ésta a su vez toma su nombre por ser la montaña más alta de todo el municipio y donde habita la serpiente de agua denominada como Ikal Ajaw o también conocida como “el Señor del Viento”.

Había dos maneras de hacer la petición. Una era mediante una ermita que se encontraba en las faldas del cerro y la segunda consistía en dirigirse a una de las cuevas que están en la cima de la montaña. Decimos que había porque la ermita se quemó en el 2022.

Aunado a lo ya expresado, solo nos centraremos en lo que se realiza cuando se va a una de las cuevas debido a que la ermita fue consumida por el fuego.

Existen varias cuevas que forman parte de la misma montaña Mukul Witz. En todas ellas reside Ik'al Ajaw. Varias de las cuevas se encontraban selladas y hace pocos años las volvieron a abrir. En ellas se localizan osamentas de distintas personas. Se desconoce la temporalidad. Lo que sí es cierto es que las personas piensan que podrían ser antepasados (Figura 1).



Figura 1. Entrada a la cueva con osamentas en *Mukul Witz*. Foto de Alan Castellanos Mora.

Sin depender de un día en específico, los oxchuqueros llegan a hacer peticiones a Ik'al Ajaw en esa montaña. Para pedir lluvia, protección contra plagas o bienestar, es necesario ir a una de las cuevas con un es-

pecialista ritual o *ch'uy k'aal*. En la entrada de la cueva se hace una cama con juncia o pino, se disponen las ofrendas y el especialista se viste con la ropa tradicional de Oxchuc. Después, se prende el sahumerio con copal y se comienzan a sahumar las velas, el *pox*, las maracas, el *pilico* (tabaco con cal), la “cama de juncia”, la entrada de la cueva, los participantes y hacia los cuatro rumbos, tomando como centro el lugar donde se disponen las ofrendas. Después de hacer esto, se ponen trece velas en fila. Acto seguido, se prende cada una de ellas, cuidando que no se apaguen. Para finalizar esta parte, comienza la música. A la par, el *ch'uy k'aal* se arrodi-lla, toma su crucifijo, que también fue sahumado, y comienza a recitar unas palabras de no más de un minuto y medio. Después de concluir esta pequeña intervención, que es un punto donde pide permiso para fungir como intermediario ante Ikal Ajaw y pide la gracia de este ser sobrehumano, el rezo da comienzo. Se pone él o los especialistas de rodillas para comenzar el acto, por lo que da inicio la música ritual y al empezar ésta, empiezan las plegarias en tseltal. El rezo dura más de veinte minutos. Generalmente se pide por bienestar, por lluvias o por abundancia (Figura2).



Figura 2. *Ch'uy k'aales* rezando a Ikal Ajaw. Foto de Alan Castellanos Mora.

Finalizado el rezo, lo que sucede a continuación es el tradicional baile con las maracas al ritmo de la música. Al concluir, todos los participantes toman *pox*. Se pasa un vaso con el aguardiente a cada uno de ellos incluyendo a Ikal Ajaw, que es el último en recibir su porción. Su vaso se llena el aguardiente y se vierte en un hoyo a un costado de las velas. Se hacen varias rondas entre todos los participantes hasta que se concluye el *pox*. Al terminar este paso, se tiene que recibir el *pilico* (tabaco con cal). Cada participante debe tomar un poco de *pilico* con los dedos y se tiene que colocar una pequeña porción en el paladar y otro poco tiene se debe esparcir en la parte trasera de la cabeza, aunque también se puede pasar por el estómago. Las velas deben dejarse encendidas porque son parte de las ofrendas. Concluido esto, se procede a tomar los alimentos con las demás personas que estuvieron dentro del ritual, terminando así toda la celebración. Si las cosas se hicieron de forma correcta, el efecto será el deseado, de lo contrario, podrían suceder un sin número de acontecimientos nefastos o no tener los beneficios deseados.

Rituales en ojos de agua o Santa Cruz en Oxchuc

Como se mencionó, aquí se expondrá el ejemplo del barrio El Calvario, en donde la gente del lugar hace el ritual de petición de lluvias en un ojo de agua que denominan “El Sumidero”. En general, los rituales se hacen de manera similar en todos los ojos de agua. Primero, un día antes, el 2 de mayo, se debe pedir permiso al *ch’ul na* (iglesia) de Santo Tomás. En ese mismo día, pero por la noche, los habitantes del barrio se reúnen en la casa del líder del barrio, en donde se disponen las ofrendas y se vuelve a pedir permiso ante Santo Tomás. Al siguiente día, muy temprano, las personas del barrio se dirigen a la cruz gigante que está a un costado del ojo del agua para continuar el ritual de petición de lluvias. Al concluir éste, la gente va al convite en la casa de quien organizó todo.

En el ejemplo que describiremos, después de pedir permiso en el *ch’ul na* de Santo Tomás, los principales del barrio regresan a la casa

de quien organiza todo para la llegada de las personas. Ya por la noche, una persona encargada de llevar el programa es quien da inicio, cuando el *ch'uy k'aal* principal así le indica, presentando a todas las personas principales y a personas ajenas al barrio. Al terminar la presentación, los especialistas rituales comienzan el rezo al ritmo de la música y los cuetes. Después se lavan las manos. A esta acción se le denomina *puk k'abil*, en donde los *ch'uy k'aales* se lavan manos y la boca a la par de los delegados. El *ch'uy k'aal* principal comienza a ataviarse con su ropa tradicional, mientras se disponen las trece velas, los treces atados de juncia, aguardiente, *pilico*, maracas y el incienso. Con esto se da comienzo al rezo, pues se prende el incienso en el sahumerio y se pronuncian algunas oraciones mientras se sahúman las ofrendas, los participantes, del más importante hasta el último invitado, y los cuatro rumbos. Cuando concluye esa parte, se pide permiso para comenzar y el especialista va indicando el nombre de los principales, los que desean hacer la fiesta de la Santa Cruz y el nombre del barrio y las personas que desean continuar esa tradición. Mientras sucede eso, el *pox* y el refresco de cola pasa por todos los presentes, comenzando por el rezador, luego los principales, los invitados del municipio, los músicos y los demás. Al concluir, el *ch'uy k'aal* vuelve a rezar mientras suena la música y se pasa otra ronda de aguardiente y refresco de cola. Al terminar, el especialista ritual explica a los seres sobrehumanos que invoca, que los principales del barrio están cumpliendo con lo dispuesto. Después del rezo, los *ch'uy k'aales* chocan sus crucifijos y van pasando con todos los presentes, uno a uno va saludando a su crucifijo. Por último, se hace el baile con las maracas y la música (Figura 3). Ésta llega a ser muy repetitiva en ritmo. Termina esa parte con una cena, en la que generalmente se sirve caldo de res.



Figura 3. Especialistas y principales bailando. Foto de Alan Castellanos Mora.

A la mañana siguiente, muy temprano, se reúnen todos en la casa de quien organiza para partir al ojo de agua. En este caso, al denominado “Sumidero” que se encuentra a menos de cinco minutos caminando del punto reunión. Cuando están presentes los principales y varios integrantes del barrio, todos retoman sus lugares frente a la cruz donde está el sumidero. Ahí se tiende una cama de juncia y se disponen las ofrendas, trece velas, trece atados de juncia, trece refrescos de cola, *pox*, *pilico* e incienso. Cada principal y especialista ritual vuelve a lavarse manos y boca. Ante el dueño del ojo de agua el rezador principal presenta a los principales y al barrio. Se enciende el incienso, se sahúman las ofrendas, a los presentes y a la cruz y a los cuatro rumbos y, después, se presenta el *pox*. Todos beben y se hace beber al dueño del ojo de agua, pues se vierte el aguardiente sobre la cruz y los cuatro rumbos. Concluido esto, viene el rezo principal, de más de cuarenta minutos, donde se explica al dueño que se ha hecho su fiesta como él lo desea, el barrio ha cumplido y esperan las lluvias y que el agua fluya, también quieren que no se enoje por si incumplieron en algo y que lo pueden enmendar (Figura 4).



Figura 4. Principales y especialistas rituales frente a la cruz del “sumidero”. Foto de Alan Castellanos Mora.

Al finalizar este rezo largo, se hace el baile al ritmo de la música repetitiva y las maracas. En cada momento, el *pox* y el refresco de cola va rolando entre todos los presentes. Con esto concluye el rezo en el “Sumidero”. Se regresa a la casa del principal, quien da de desayunar a los presentes y con eso termina la festividad.

La fiesta de Santo Tomás

Santo Tomás, en su carácter de santo patrón, así como los otros santos patronos de los Altos de Chiapas y pueblos indígenas de Chiapas, tiene una preponderancia especial. Por eso su festividad es muy relevante para los oxchuqueros. Por lo que, del 19 al 21 de diciembre, que es la fecha de su festividad, se ofrecen muchos rituales, oraciones, música y demás elementos que componen la fiesta para la petición de lluvias, abundancia y bienestar.

Esta festividad tiene dos aspectos, el público y el privado. El público tiene que ver con la bajada del santo y su ida en las cruces que delimitan simbólicamente el pueblo, pues esto renueva su poder e identidad

con el pueblo oxchuquero. También está la esfera privada, en la que se hacen ofensas y oraciones dedicadas al santo, pero desde la mesa del especialista ritual de algún barrio, que congrega a varias personas y familias de éste o de quien lo solicite.

El día 19 es cuando sacan al santo hacia las cruces. La comitiva que sale de la iglesia y va por todos los puntos es la siguiente: a la cabeza van cuatro personas que cargan cohetes que van encendiendo y tirando de cuando en cuando. A su vez, van dos personas del comité organizador custodiando. Atrás de ellos van los músicos tradicionales tocando varias melodías: un señor con pito y tambora vestido con el traje típico de Oxchuc, así como dos jóvenes sin la vestimenta tradicional, uno tocando el arpa y otro la guitarra. Un poco más atrás de ellos, varios jóvenes cargando en andas la figura de Santo Tomás, que lleva sus mejores ropajes y las andas adornadas con palmas a forma de casa. Seguido de ellos está el rezador principal, un *ch'uy k'aal*, vestido con el traje tradicional oxchuquero, para después culminar con una banda de viento y un comité de jóvenes, desde la reina de

Oxchuc, hasta más mancebos vestidos con máscaras, como si fuera un carnaval. Todos estos en la parte central. Las demás personas van rodeando a este grupo a los costados. En cada parada las personas que llevan cargando a Santo Tomás lo dejan frente a la cruz adornada con palmas y flores blancas y rojas. Ahí mismo, el *ch'uy k'aal* sahúma la cruz y a las personas que ahí se encuentran. Después de haber hecho lo anterior, comienza a rezar a Santo Tomás (Figura 5). Cuando llegan a la penúltima parada, la comitiva arriba a Mugulakil, donde se deja al santísimo patrón al centro de todo y entonces la comitiva lo rodea y el *ch'uy k'aal*, después de realizar algunas plegarias, es sustituido por la cabeza del comité organizador, quien comienza a recitar un discurso de agradecimiento a los asistentes y, también, a comentar cuestiones políticas o sociales. Después de ese discurso, la comitiva vuelve a la iglesia, en donde depositan al Santo en su nicho. Los más jóvenes se quedan bailando afuera del atrio, mientras la comitiva más adulta se dispersa por el pueblo, en espera de las actividades lúdicas.



Figura 5. Rezador ante la cruz de Santísima Trinidad y Santo Tomás a un costado. Foto de Alan Castellanos Mora.

Para el ámbito privado, es algo muy común que se reúnan familias o personas del mismo barrio para hacer estos rezos. Se realizan en las vísperas del día grande, el 21 de diciembre. Por lo tanto, no hay un día en específico en que se efectúe. Para que se pueda llevar a cabo tienen que estar, al menos, dos *chuy'aales*, uno de cada calpul, el del *bikit calpul* y el del *mukul calpul*. No importa si llegan más de un calpul o de otro, siempre y cuando exista un especialista de cada calpul. Este ritual consiste en tres partes. La primera comienza cuando los asistentes en la casa del especialista tienen todo preparado y es ahí cuando se da inicio disponiendo las ofrendas, que consisten en trece velas blancas prendidas, igual número de refrescos de cola, todos puestos de frente a una mesa que contiene una gran hagiografía, donde en medio está Santo Tomás flanqueado por una diversa cantidad de santos y vírgenes. Las hagiografías van a depender de la mesa del especialista donde se realice el ritual, aunque en todas debe estar en medio la del santo patrón. También, ahí están las velas y refrescos de cola que se ofrendarán al santo patrón en su iglesia. Antes de comenzar el rezo, se prenden las velas y

se disponen en posición vertical, después se colocan los refrescos a la misma línea que las velas, siendo éstas y los refrescos 13. Continuando las acciones, se prende el sahumerio con copal, con el cual se sahúman las ofrendas y a todos los participantes, y se finaliza con el sahumado a los cuatro rumbos y al centro. El rezador del *mukul calpul* es el primero que da inicio. Los músicos comienzan su faena al mismo momento que el primer especialista comienza a recitar su rezo. Se le agradece al santo patrón y se le pide por distintas cosas: unidad, beneficio de lluvias, bienestar, etcétera. El rezo dura alrededor de quince minutos y concluye cuando los participantes toman el refresco de cola. Después va el especialista ritual del otro *calpul*, el cual, toma casi el mismo tiempo en recitar el rezo. A la par del rezo, la música acompaña todo el momento, junto con los cohetes que se lanzan de cuando en cuando. Una vez que los dos especialistas concluyen, se hincan en conjunto, rezan por unos minutos y después tocan sus crucifijos para cada uno besar el del otro. Se levantan y cada participante debe hacer lo mismo (Figura 6).



Figura 6. Cada participante besa el crucifijo de cada especialista ritual. Foto de Alan Castellanos Mora.

Después de esto, cada persona bebe refresco de cola. Luego, la música se mantiene y se sacan las maracas y comienza la música que da principio al baile que hacen los participantes. Tanto la música como el baile es cíclico. Concluye después de más de veinte veces de haber comenzado desde el principio, tanto el baile como la música. Todo esto finaliza después de que se ofrece el tabaco con cal o *pilico*; se tiene que poner un poco en el paladar y lo demás esparcirlo en la parte trasera de la cabeza. El rezo finaliza a las dos de la mañana, pero no el ritual. La segunda parte de este ritual inicia en la madrugada, varía dependiendo de la familia y los *ch'uy k'aales* que participan, pero la generalidad es llegar entre cuatro y seis de la mañana. Se vuelven a reunir en la casa del especialista donde comenzó todo. Allí, con la comitiva, se dirige a la iglesia de Santo Tomás. Generalmente hay personas haciendo lo mismo, por lo que se debe esperar un poco de tiempo para que se desocupe un espacio y el grupo pueda continuar. A la espera, los demás grupos ofrecen a los que van llegando un refresco, como parte del ritual, pues de cuando en cuando se ofrenda el refresco de cola al santo patrón, a los participantes y a quienes se encuentran en la iglesia. En el momento que un grupo se retira y deja un espacio en el atrio de la iglesia, otro ocupa su lugar. La primera cosa que realizan es poner las velas, que son trece, después la misma cantidad de refrescos; acto seguido, se prende el sahumerio y se sahúma a las personas, las ofrendas y a los cuatro rumbos y el centro. Después, los rezadores rituales se hincan y comienzan a dar su palabra florida, a la par, la música toca de fondo. Ellos tienen que rezar de frente a la imagen de Santo Tomás, de igual manera que los músicos tocan (Figura 7). Cada grupo familiar tiene a personas a las afueras de la iglesia, quienes queman los cohetes cuando los especialistas así lo van indicando.



Figura 7. Rezo a Santo Tomás en su iglesia. Foto de Alan Castellanos Mora.

Esto dura veinte minutos más o menos. Después, se ofrenda el refresco de cola a todos los participantes. Al mismo tiempo, los especialistas rituales chocan sus crucifijos y cada persona debe besar esos objetos. Concluido esto, se dejan las velas que se deben consumir dentro de la iglesia para que se cumplan los designios. Por último, se parte a la casa del especialista ritual donde comenzó todo. Esto se hace con otro rezo acompañado con música y cuetes. Aquí los mismos especialistas repiten los movimientos anteriormente expresados, poner 13 velas, 13 refrescos, usar el *pilico*, sahumar a todos, a los cuatro rumbos y el centro, poner música y comenzar a rezar, primero el de *mukul calpul* y después el de *bikit calpul*. Cuando concluye esto, los especialistas se hincan y besan sus crucifijos que chocan los unos con los otros y hacen que los demás participantes los besen. Por último, se comienza a bailar al ritmo de la música de forma repetitiva.

Aspectos geográficos, fenómenos naturales y animales como elementos primordiales propiciatorios de la lluvia en los rituales de petición de lluvia en Oxchuc

Como se planteó en la parte inicial de este trabajo, la cosmovisión, la identidad, el lenguaje y el ritual son partes esenciales para poder comprender las peticiones de lluvia que describimos. Los oxchuqueros que aún mantienen esta cosmovisión y, por ende, hacen estos rituales, siguen siendo agricultores que dependen del ciclo del agua para poder tener un sustento. Recordando que los mesoamericanos impregnaban la cosmovisión del paisaje natural del cual estaban rodeados [Broda 1991], las personas residentes de este municipio seguirán esta idea en cuanto a que las cuevas, montañas y ojos de agua de la cual están rodeados, son propiciatorias de las lluvias.

Para esto contamos con el ejemplo de Ik'al Ajaw. Don Diego, el dueño de los terrenos donde se encuentra el "Señor del viento", mencionó acerca de la vinculación entre la serpiente y la cueva, y cómo esto nos indica fertilidad y lluvias. Cuando nos explicaba sobre Ik'al Ajaw, que era una serpiente que reptaba por toda la montaña y tenía un lugar de descanso desde donde veía a todo Oxchuc; también indicaba que cuando llovía mucho el agua desbordaba las oquedades y de ellas brotaban tanto serpientes como el líquido vital. El hecho de que las serpientes salieran de sus escondrijos, debido a la cantidad de agua vertida por las lluvias, era un indicador de que iba a ser una buena temporada para sembrar⁶³.

También podemos apreciar el nombre, pues Ik'al Ajaw hace referencia al "Señor del viento". Solo que tenemos un problema puesto que desde la etapa colonial se le conoce negro o tizado en vez de estar vin-

⁶³ A esto se le denomina señales de la naturaleza y entre los mayas tenemos distintos ejemplos. Entre los tojolab'ales se considera que si la luna está muy negra es porque va a llover; también, si el sol tiene señas es porque va a caer lluvia. Entre los mayas yucatecos se cree que, si las hormigas llevan cargando hojas a sus nidos o cuando se mudan a terrenos más altos, es porque se avecina la temporada de lluvias. Así hay muchas más señales de la naturaleza. Para ahondar más, revisar a Guerrero Martínez, Fernando "Animales, señas y agua: la fauna y sus presagios sobre el temporal en pueblos mayas contemporáneos" en Juárez Becerril, Alicia (Coordinadora). *Los animales del agua en la cosmovisión indígena. Una perspectiva histórica y antropológica*. Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, COLMICH, México. pp. 115 - 142.

culado al viento. Esto se debe a que negro se escribe como *ijk'al*. Derivado de esto, existe una confusión en cómo se debe nombrar o traducir. A todo esto, el mismo don Diego dio con una respuesta que vincula el paisaje con la lluvia y, por ende, con la cosmovisión mesoamericana. Cuando le preguntamos si se debía nombrar como “negro” o “viento”, mencionó que cuando va a llover, en la montaña cruzan nubes que se estacionan en ella y son negras. También me recalcó que cuando están las nubes así de negras es cuando sopla mucho viento y, por lo tanto, llueve en grandes cantidades. Con base en eso, don Diego me hizo entender que el denominarlo de una u otra forma da lo mismo, ya que se refiere a que lloverá a mares.

Aunado a lo anterior, las cuevas, montañas y ojos de agua cuentan con un dueño que los protege y al que se le llega a pedir por bienestar, lluvias y prosperidad.

Santo Tomás, quien es el patrón de todo el municipio, es a quien se necesita pedirle permiso para todos los rituales. También es a él a quien debe pedírsele por lluvias y bienestar. Esto se debe a que, al ser un elemento católico traído por los españoles, fue el único visible que podía ser usado en los rituales sin que se le considerara “satánico” o “idolátrico”, por lo que los indígenas oxchuqueros lo simbolizaron como si fuera una autoridad española a la que se le tuviese que pedir permiso para todo [Castellanos Mora 2020]. Las personas que le llegan a pedir por lluvias creen que los oxchuqueros tendrían la culpa si las sequías llegasen a posarse sobre ellos, ya que es el deber de éstos cuidar y no hacer enojar a Santo Tomás, el dador de las lluvias [Nash 1970: 45].

Las serpientes de agua, como es el caso de *Ik'al Ajaw*, tienen su casa en las oquedades de las montañas. Los dueños de los ojos de agua tienen la suya en la cruz puesta a un costado del elemento hídrico en cuestión. Es en esos lugares donde se les llega a hacer las peticiones de lluvia. Las fronteras de cada ser son diversas. Por ejemplo, el de las serpientes de agua son las montañas, solo que no hay un límite de su término. Esto quiere decir que no hay un consenso entre las personas en determinar hasta dónde puede llegar el dominio de cada uno. Caso contrario con el ojo de agua. Cada barrio tiene el suyo y se sabe la extensión que le corresponde al cuerpo de agua, por lo que no hay ningún problema para

determinar dónde culmina. Al contrario, se pelea, más bien, por saber si el cuerpo hídrico choca con otro de algún otro barrio distinto al suyo.

Un último punto que tenemos que enfatizar y que engloba los conceptos que hemos expuesto al inicio de este texto, tiene que ver con los rezos. En éstos siempre se hacen latentes los cuatro rumbos y el centro. Estos refieren a la conexión de los planos cósmicos, el subterráneo, el celeste y el terrestre [Holland 1989: 69]. En ese sentido, para poder comunicarse con estos seres, los oxchuqueros que los invocan deben dejar plasmados estos cuatro rumbos y el centro para poder hacer efectiva la petición. Como ejemplo podemos notar al *ch'uy k'aal* que al iniciar uno de estos rituales, debe sahumar a los cuatro rumbos y al centro (Figura 8).



Figura 8. *Ch'uy k'aal* sahumando a una esquina. Foto de Alan Castellanos Mora.

También podemos verlo plasmado en los rezos como, por ejemplo, en el siguiente fragmento de una plegaria dedicada a Ik'al Ajaw:

... *lek ay*
yu'un ito
ta xchanebal xchikin balumilal
ta xchanebal xchikin mesa
ta xchanebal schikin na
lame yich'ix
la jpatbeytikix yot'an te ch'ul balumilale,
te ch'ul lum k'inale
ch'ul wits
ch'ul ventana

... así es
sucede que ahora
en las cuatro esquinas del mundo
en las cuatro esquinas de la mesa
en las cuatro esquinas de la casa
ya recibió
ya saludamos el corazón del sagrado mundo,
la sagrada tierra el sagrado cerro
la sagrada ventana⁶⁴

Con esto hacemos notar que es necesario direccionar a los cuatro rumbos y al centro para que los seres puedan aparecer y entablar comunicación con los vivos y hacer las peticiones. Recordando que es en sus casas donde se debe hacer estas peticiones, si se requiere que haya una respuesta efectiva, so pena de que el lado nefasto de estos seres pueda aparecer.

⁶⁴ Este rezo fue registrado en el mes de noviembre de 2019. Fue realizado por don Diego, *ch'uy k'aal* y dueño de los terrenos de la montaña de *Mukul Witz*. La traducción y transcripción corrió a cargo de Adriana López, profesora de la Universidad Intercultural de Chiapas y nativa hablante del tseltal. Para poder observar más de ese rezo, ir al apartado de Anexos.

Conclusiones

A manera de conclusión, debemos mencionar que los tseltales de Oxchuc que practican esta clase de rituales tienen muy claro que, si desean que la lluvia siga llegando de manera efectiva para el cultivo de sus milpas, deben seguir yendo a las cuevas, montañas y ojos de agua para continuar con la gestión del líquido vital ante estos seres que lo controlan, mediante rituales.

Toda esa visión estructurada del hombre en el cosmos y en el medio ambiente no tendría sentido si una generación no pasa el conocimiento a la otra, ni mucho menos, si la nueva generación no les encuentra validez a estos conocimientos, por lo que la identidad, el lenguaje y el ritual son esenciales para mantener este vínculo con la naturaleza. Esto lo logra mediante los rituales, ya que cuando las personas participan en los mismos, es que ellos pueden encontrarle eficacia al por qué se hacen. Es ahí mismo donde es explicado el funcionamiento de todo el aparato ideológico, por lo que las nuevas generaciones deben presenciar esto para que tenga sentido para ellos. También, gracias al lenguaje, la gente puede tomar como suyos los simbolismos necesarios que permiten tener la gestión de líquido vital. Se entiende que, al ser tseltales, es en este mismo idioma en que debe hablarse a los seres que son dueños de estos sitios primordiales para la petición de lluvias. Al saberse oxchuqueros e hijos de Santo Tomás, ellos pueden ejercer su derecho para tomar un pedazo de tierra, con la bendición del santo patrón. A su vez, la gente puede reconocer a los dueños de las montañas, cuevas y ojos de agua, rendirles culto y esperar beneficios por parte de ellos. De hecho, gracias a la ética del don, podemos reconocer los errores dentro del culto pues las desgracias son atribuidas a no haber hecho lo que se requería para cada ser. Por lo que gracias a la identidad se pueden ir modelando los territorios de cada ser. Sin esta no podría existir ni la cosmovisión, ni la historia ni mucho menos se podrían hacer rituales ni podrían recordar por qué y para qué se hacen.

También entendemos que es mediante el cuidado de estos lugares propicios para las lluvias, las cuevas, montañas, ojos de agua, que los oxchuqueros custodian el líquido vital, al no destruir o contaminar estos lugares. Dicho de otra manera, al no arrasar con esos sitios les ha permitido

la gestión del agua y que las fechas en que se realizan estas peticiones se mantengan. Esto debido a que pueden enojarse los dueños de los lugares mandando calamidades a las personas de Oxchuc. Tomando esto como base, la respuesta que generan desde ese pueblo de Los Altos de Chiapas es que mantener el cuidado por las montañas, cerros, cuevas y ojos de agua permitirá tener un cuidado al planeta al mantener las condiciones propicias para que la lluvia y su ciclo siga su curso.

Por último, vemos que es en el lenguaje donde se expresan los elementos más profundos de la identidad. Podemos tomar como ejemplo “los cuatro rumbos y el centro”. Gracias al entendimiento del lenguaje y del ritual, comprendemos que sin éstos no se pueden invocar a los seres sobrehumanos dadores de la lluvia y, por ende, no habría el vital líquido. Es entonces que miramos la vitalidad del uso del lenguaje para expresar la cosmovisión, que es la que les da identidad y les permite seguir fomentando estos elementos culturales propios vinculados a la naturaleza, que tienen una raigambre milenaria.

Bibliografía

Báez, Lourdes

2004 El espacio sagrado de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. *Perspectivas Latinoamericanas*, (1):68-88.

Barabas, Alicia

2010 El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá. Revista de Antropología*, (17): 1-15 julio-diciembre <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169020996001>> Consultado el 15 de octubre de 2023[PDF]

2017 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Broda, Johanna

1991 Cosmovisión y Observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica, en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Broda, Johanna et al. (coordinadores). UNAM, México: 461 – 500.

2004 Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Broda, Johanna y Good Eshelman, Catharine (coordinadoras). INAH, serie Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México: 35 –60.

2018 Cosmovisión y percepción del espacio en Mesoamérica y los Andes: arqueología e interdisciplina, en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales*. 6 (1): 1 – 20 < https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/series_especiales/article/view/1371> Consultado el 3 de septiembre de 2023[PDF]

Broda, Johanna y Gómez, Arturo

2016 Fiestas del ciclo agrícola del maíz: la herencia mesoamericana, en *La Fiesta Mexicana*, Florescano, Enrique y Santana Rocha, Bárbara (coord.): Tomo II, FCE – SECRETARIA DE CULTURA, Biblioteca Mexicana. Serie Historia y Antropología, México: 287–354.

Castellanos Mora, Alan Antonio

2020 El culto a Santo Tomás en Oxchuc, Chiapas. *Mirada Antropológica. Revista del Cuerpo Académico de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras*, 15 (18): 116–131. <http://rd.buap.mx/ojs-dm/index.php/mirant/article/view/467>. Consultado el 23 de septiembre de 2023.[PDF]

Castillo Hernández, Mario Alberto

2006 El estudio de las actitudes lingüísticas en el contexto sociocultural: el caso del mexicano de Cuetzalan. *Anales de Antropología*. 40 (1): 283–317.

García Zambrano, Ángel Julián

2006 *Pasaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*. Universidad Autónoma de Morelos, México.

Giménez, Gilberto

2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. CONACULTA, Colección Intersecciones, México.

Guerrero Martínez, Fernando

2022 Animales, señas y agua: la fauna y sus presagios sobre el temporal en pueblos mayas contemporáneos, en *Los animales del agua en la cosmovisión indígena. Una perspectiva histórica y antropológica*, Juárez Becerril, Alicia (Coordinadora), Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, COLMICH, México:115–142.

Holland William

1989 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. Segunda reimpresión, INI, CONECULTA, México.

Lara, Gabriela

2023 La ciudad de Monterrey se enfrenta a la problemática de la escasez de agua. < <https://obras.expansion.mx/infraestructura/2023/10/05/crisis-de-agua-monterrey>>. Consultado el 4 de octubre de 2023.

López Austin.

1998 Los ritos. Un juego de definiciones. *Arqueología Mexicana*, 6 (34): 4 – 17.

Martínez Coria, Ramón y Haro Encinas, JesúsArmando

2015 Derechos territoriales y luchas indígenas en México: una lucha por la soberanía y la nación. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*. 10(19). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187041152015000100228. Consultado el 1 de diciembre de 2023.

Mauss, Marcel

2009 *Ensayosobreeldon.Formayfuncióndelintercambioenlassociedadesarcaicas*. Katz Editores, Buenos Aires.

Nash, June

1970 *In the eyes of the ancestors. Belief and behavior in a mayan community*. Waveland Press, Inc. Porspect Heights, Illinois.

ONU

S/F El aumento de las temperaturas mundiales es alarmante. <<https://www.unep.org/es/noticias-y-reportajes/reportajes/el-aumento-de-las-temperaturas-mundiales-es-alarman>> . Consultado el 15 de septiembre de 2023.

Page Pliego, Jaime Tomás

2010 *Puesta su flor en el altar. Una mirada a la etnomedicina en Oxchuc, Chiapas, a partir de los j-poxstawanejetik organizados*. PROIMSE, IIA, UNAM, México.

Rivas Castro, Francisco

2007 El culto a las deidades del agua en el cerro y cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan, Estado de México, en *La montaña en el paisaje ritual*, Broda, Johanna *et al* (Coordinadores). UNAM, IIH, CONACULTA, INAH, ENAH, México: 269– 293.

Rojas González, Isabel Arabia y Rodríguez Ramírez, Edith

S/F Cambio Climático Lo que debes saber. <<https://www.sedema.cdmx.gob.mx/storage/app/media/cambioclimatico.pdf>>. Consultado el 5 de octubre de 2023.

Sapir, Edward

2013 *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. Fondo de Cultura Económica, México.

Saussure, Ferdinand de

1945 *Curso de lingüística general*. Editorial Losada, Buenos Aires.

UAM Cuajimalpa

2021 Ciudades del mundo sufrirán escasez de agua en 20250. <https://www.cua.uam.mx/news/miscelanea/ciudades-del-mundo-que-sufriran-escasez-de-agua-en-2050>. Consultado el 17 de septiembre de 2023.

Capítulo 4

¿Expansión territorial a través de la lengua?: La trascendencia del tsotsil fuera del contexto local a nuevos paisajes lingüísticos virtuales

Margarita Martínez Pérez

Introducción

La lengua se crea, posiciona, reposiciona, reconfigura, y se modifica a través de su uso en las diferentes prácticas culturales y comunicativas por parte de los miembros de una comunidad de habla. Por lo tanto, entender la dinámica lingüística y cultural de un determinado grupo social es fundamental para comprender las nuevas prácticas discursivas emergidas y producidas por los individuos o grupos de un determinado lugar.

El presente estudio se enfoca en examinar las diferentes prácticas discursivas y de literacidad electrónica realizadas por los jóvenes tsotsiles durante su interacción comunicativa en los distintos espacios colectivos digitales, principalmente en las redes sociales como el Facebook, WhatsApp y Youtube. De manera concreta, los objetivos específicos del presente artículo consisten en examinar la naturaleza de los diferentes intercambios comunicativos escritos en tsotsil entre los jóvenes y analizar cuál es la función del tsotsil escrito por parte de los jóvenes en las plataformas digitales y redes sociales.

En la actualidad ha emergido todo un campo de estudio sobre las nuevas prácticas comunicativas que conforman la cultura juvenil en los

medios digitales como las redes sociales para la construcción de la identidad, comunidades virtuales y la cibergrupalidad [Balardini 2000]. La juventud tsotsil como actores de continuidad y agentes de cambio, de resistencia y de reconfiguración de estructuras tanto lingüísticas como sociales han re-funcionalizado el uso del tsotsil [De León 2017b] a nivel de la literacidad. De ser una lengua oral situada y anclada territorialmente en la vida familiar y comunitaria ha trascendido hacia nuevos espacios y paisajes lingüísticos y repertorios de uso. Actualmente se puede destacar el tsotsil como una lengua escrita y de literacidad electrónica o digital en el mundo global.

De acuerdo con Cassany [2005], en la literacidad electrónica usamos géneros electrónicos nuevos que se pueden dividir en dos grupos según la interacción simultánea o sincrónica y la asincrónica: 1) la sincrónica se refiere al uso de textos en el chat, MSN y juegos de simulación y 2) la asincrónica se refiere a los escritos en el email, web, foros y blogs. En este sentido, esta investigación explora el uso de los textos y prácticas discursivas dialógicas en tsotsil tanto en la interacción sincrónica como asincrónica. Nos enfocaremos principalmente en los intercambios de conversación escrita presentes en las redes sociales como el Facebook, pero se complementa con lo que circula en el WhatsApp y YouTube y demás medios de comunicación digital.

Para ello se plantean algunos cuestionamientos como ¿cuál es la naturaleza de los nuevos paisajes lingüísticos de los jóvenes tsotsiles presentes en las redes virtuales?, ¿cuál es la función de la lengua tsotsil usada por parte de los jóvenes en los medios digitales y redes sociales?, ¿el creciente uso de la literacidad tsotsil en las plataformas virtuales ha permitido la expansión territorial de este idioma y con ello se puede plantear que el tsotsil se encamina hacia una lengua de vitalidad lingüística? Estos cuestionamientos se tratarán de responder a lo largo del texto.

El lenguaje humano ha cambiado en la era de la globalización. Por lo tanto, el presente estudio se fundamenta desde los enfoques de la sociolingüística de la globalización a través del uso del concepto “paisaje lingüístico virtual” que consiste en “el uso en los mensajes “escritos” desplegados en los espacios virtuales y físicos que, por su naturaleza

situada, tienen rasgos de intercambios orales” [Blomamaert 2010:173 *apud* De León 2018].

Blomamaert destaca que este enfoque obliga a repensarse como en una sociolingüística de recursos móviles, enmarcada en términos de redes trans-contextuales, flujos y movimientos [2010]. Las lenguas y sus hablantes se mueven por todo el mundo. En este sentido, la sociolingüística de la globalización planteada por Jan Blommaert [2010] construye una teoría del cambio de lenguaje en una sociedad cambiante reconsiderando localidad, repertorios, competencia, historia y sociolingüística de la desigualdad.

De acuerdo con Landry y Bourhis se le llama “paisajes lingüísticos al campo de investigación que se enfoca en analizar la presencia, ausencia, visibilidad y/o prominencia de las lenguas en los espacios urbanos” [1997:23]. Los autores señalan que “el lenguaje de las señales en las vías públicas, los carteles publicitarios, los nombres de las calles, los nombres de lugares, los letreros de las tiendas comerciales y los carteles públicos en los edificios gubernamentales se combinan para formar el paisaje lingüístico de un territorio, región o aglomeración urbana determinada. (...) Puede cumplir dos funciones básicas: una función informativa y una función simbólica [Landry y Bourhis 1997: 25].

Entonces, el paisaje lingüístico entendido como “una pieza de discursos más, en profundidad, en vez de considerarse un mero contexto del discurso. Esta nueva aproximación permite entender mejor la relación del espacio con el lenguaje, donde el primero ya no se toma como un complemento del segundo, sino que el espacio pasa a ser discurso en sí y el discurso se convierte en paisaje [Marín Romero et. al. 2017:11].

Por lo tanto, es necesario una articulación de la teoría del territorio, a partir de la noción de espacio. El territorio sería el espacio apropiado y valorizado –simbólica y/o instrumentalmente– por grupos humanos [Raffestin1980 *apud* Giménez 2007:122]. En consecuencia, el territorio contiene tres constituyentes centrales: “la apropiación de un espacio, el poder y la frontera” [Gimenez 2007:122]. Entonces, el territorio resulta de la apropiación y valorización de un espacio determinado, y esta puede ser de carácter instrumental-funcional ó simbólico-expresivo, de mane-

ra que, “el territorio apropiado y valorizado a nivel simbólico-expresivo, refiere al papel del territorio como espacio de sedimentación simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales y colectivas” [Gimenez 2007: 124].

En ese sentido, se conecta con lo planteado con Blommaert [2013] al destacar que la tarea de los sociolingüistas pasa a verse ampliada por la necesidad de incorporar imágenes a sus análisis para captar “la presencia de fragmentos de lenguaje escrito visibles públicamente” a los que se empieza a conocer como paisaje lingüístico [Blommaert 2013:5]. Por lo tanto, las nociones sobre identidades, lenguas y culturas fijadas en tiempo y espacio, anclados a un territorio geográfico han cambiado. La migración, la circulación de la información e imágenes visuales en la era de la globalización y las tecnologías de la movilidad virtual han creado identidades dinámicas desafiando lo establecido y con ello, creando nuevas territorializaciones que ofrece la virtualidad desterritorializada [Blommaert 2010, Bucholtz y Skaupolli 2009, Gimenez 2007].

Así mismo, se complementa con el uso del análisis del discurso que sirve para investigar cómo emergen las identidades de los hablantes en contextos locales específicos [Bucholtz 2003]. Por lo tanto, este enfoque del análisis del discurso también nos permite examinar las formas en que las identidades son construidas, alteradas y defendidas a través de las prácticas discursivas en el contexto local de los propios actores sociales [Bucholtz 2003].

La metodología usada en el presente artículo es la etnografía virtual como un método de investigación online-offline que permite explorar el internet como cultura y como artefacto cultural [Hine 2005]. La etnografía virtual consiste en el “hecho de que la mediación tecnológica está presente en el proceso etnográfico, tanto en la observación participante, como en el registro y construcción de los datos” [Ardèvol et al. 2003]. Este mismo autor, destaca que “la mediación técnica (el registro textual, en audio, fotografía o vídeo) es clave en la investigación etnográfica porque fija la experiencia y descontextualiza la memoria del observador, creando un nuevo contexto para el análisis [Ardèvol 1998 apud Ardèvol et al. 2003:76].

A continuación, pasaremos a describir de manera muy general sobre la población hablante del tsotsil, el espacio como territorio habitado y la situación lingüística del *bats'i k'op* en el contexto local. Posteriormente, se abordará acerca de la dinámica de esta lengua en el campo de la literacidad. Finalmente, se discutirá sobre la presencia y uso del tsotsil en la literacidad electrónica en los medios digitales y/o plataformas virtuales, principalmente, redes sociales como el Facebook, WhatsApp y Youtube.

Población, territorio y una aproximación de la situación actual del tsotsil

Chiapas es uno de los estados con mayor diversidad natural y lingüístico-cultural del país. De acuerdo con los datos del Censo de Población y Vivienda a través del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática [2020], se registró en el estado una población de tres años y más de hablantes de una lengua indígena, un total de 1,459,648 habitantes. De los cuales, 714,600 son hombres y 745,048 son mujeres.

Con base en el dato estadístico señalado anteriormente, el territorio chiapaneco conforma un paisaje lingüístico propio y diverso. Actualmente se encuentran establecidas dos familias lingüísticas de las 11 existentes en el país, el mixe-zoque y el maya. En la familia mixe-zoque se encuentra la lengua zoque, mientras que en la familia maya se ubican las lenguas tsotsil, tseltal, ch'ol, tojolab'al, mame, k'anjobal, chuj, jakalteco, mochó, kakchiquel y lacandon.

Según los datos del Censo de Población y Vivienda a través del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática [2020], se registró que el estado alberga una población de 550,270 tsotsil-hablantes; de los cuales 268,250 habitantes pertenecen al sexo masculino y 282,024 son del sexo femenino. Si bien, el territorio ancestral de los tsotsil-hablantes se sitúa en las tierras altas de Chiapas, podemos encontrar a los tsotsiles en diferentes latitudes del estado y del territorio mexicano [Rus 2012, Martínez-Pérez 2016] como se aprecia en el Mapa 1.



Lengua tsotsil. "Población hablante de lenguas indígenas..."

Mapa 1. Distribución de los tsotsil-hablantes en el territorio mexicano.

Así mismo, el número de hablantes del tsotsil del año 2010 al 2020 tuvo un incremento de 114,200 tsotsil-hablantes en la entidad federativa, tal como lo podemos notar en el cuadro siguiente:

Cuadro 1. Población de tsotsil-hablantes entre 2010 a 2020

Entidad federativa	2010			2020		
	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
Chiapas	417 462	203 604	213 858	531 662	257 362	274 300

Fuente: [INEGI 2020]

Pese al incremento del número de hablantes existentes en este idioma, la dinámica de contacto entre el español y las lenguas indígenas parece mostrar un crecimiento acelerado y, por tanto, el índice de bilingüismo incrementa constantemente. El número de hablantes bilingües reportado en 2010 es de 756,236 mientras que el número de monolin-

gües es de 371,315. Esto debido al alto índice de movilidad social, la migración y el comercio, los cuales son factores que día a día incrementan el número de hablantes bilingües, principalmente en los hombres y las mujeres en menor grado ya que ellas son las que más permanecen en la comunidad.

Las mujeres mayores son las que mantienen la mayor parte de las prácticas culturales y quienes se encargan de socializar a los niños en tsotsil como lengua uno (L1). En cambio, entre las mujeres jóvenes se ha observado una ruptura de la socialización lingüística infantil en tsotsil. De hecho, existen diversas caras del bilingüismo tsotsil-español: van desde manifestaciones de contacto entre lenguas entre estas dos lenguas, situaciones de diglosia, alternancias de código, mezcla de lenguas y desplazamiento lingüístico [de León y Martínez en prensa], el más común y frecuente entre la juventud tsotsil es el uso de la mezcla de lenguas, pues se ha observado que las mujeres jóvenes prefieren socializar a sus hijos en tsotsil-español, esta mezcla de ambas lenguas es un proceso denominado como tsotsiñol [Norma-Pérez 2012].

De acuerdo con la autora, el tsotsiñol es “una apropiación de las dos lenguas que se combinan, pero que a la vez se hablan de forma abierta cuando se quiere que una persona monolingüe no entienda en uno u otro idioma, aunque la dificultad es más compleja para los hablantes del español porque la tendencia de *li tsebetik xchi'uk keremetik* es entender y hablar el tsotsil y español” [Norma-Pérez 2012:46].

Esta movilidad social y migratoria al principio fue más visible entre los tsotsiles de Chamula [Rus 2012], pero en la actualidad ocurre en todos los municipios de habla tsotsil de Los Altos de Chiapas. De hecho, después de la pandemia se abrió nuevamente una ola migratoria intensa de jóvenes tsotsiles a Estados Unidos y con ello, la migración de la lengua a nuevos espacios y cada vez mayor presencia e intercambios de mensajes escritos y audios a través del WhatsApp [De León 2017].

El *bats'i k'op* “tsotsil” al igual que otras lenguas indomexicanas se siguen manteniendo como lenguas invisibilizadas, minorizadas y excluidas en los espacios privados y de la vida familiar, aunque cada vez están cobrando fuerza en el contexto de la globalización digital impulsado por la propia juventud tsotsil-hablante bilingüe.

El uso del bats'i k'op en los medios escritos y su inserción a la globalización digital

En esta sección presentaremos brevemente una exploración acerca del desarrollo de la escritura en la lengua tsotsil, para luego encaminarnos hacia los diferentes paisajes lingüísticos donde se usa el tsotsil a nivel de la literacidad digital que puede ser consultada casi de manera permanente por propios y extraños desde las redes sociales y plataformas digitales.

De acuerdo con Poblete Naredo [2018], desde la década de los 80's se dio una primera fase del proceso de apropiación de la escritura por parte de las culturas "ágrafas" tsotsil-tseltal a través de "diferentes organizaciones indígenas como la Casa de los Actores y Escritores de la Cultura de los Indios Mayas, A. C., Sna Jtz'ibajom, la Unión de Escritores Mayas-Zoques (Unemaz).

Por su parte, Mikel Ruiz destaca que la organización UNEMAZ A.C es uno de los espacios de gran importancia donde emergen diversos escritores tsotsiles destacados en la literatura [2019]. Asimismo, las acciones estatales por medio de las políticas educativas impulsadas por el Instituto Nacional Indigenista a través del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil (1951-1970), la Secretaría de Educación Pública mediante la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena (1971-1985), convertido en la Dirección General de Educación Indígena (durante el sexenio de José López Portillo) y la Subsecretaría de Pueblos Indígenas.

También desde la Subsecretaría de Pueblos Indígenas, a través de la Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas, encabezada por el doctor Jacinto Arias, se promovió la alfabetización y desarrollo de la escritura en lenguas indígenas" [Poblete Naredo 2018: 1].

Poblete Naredo [2018] describe en su estudio tres fases del proceso de apropiación de la escritura de las lenguas habladas en los Altos de Chiapas. En la primera fase, el desarrollo de la escritura parte desde la oralidad, mientras que en la tercera fase se evidencia "una narrativa sobre todo en cuentos con temas variados, con una postura estética en la que conviven características propias de su cultura expresadas a través

de artificios literarios occidentales que dan musicalidad, textura, forma y fondo a los cuentos” [Poblete Naredo 2018: 1]. En esta fase “los escritores no sólo se preocupan por el “rescate” sino además por producir textos, ya no únicamente a partir de la oralidad sino desde elementos particulares de creación literaria. Las narraciones son importantes en el ámbito de lo histórico-social, pero también por los elementos estéticos que integran” [Poblete Naredo 2018:1].

De acuerdo con Mikel Ruíz menciona que, como en la mayoría de los idiomas de Chiapas y México, no hace más de tres décadas que el tsotsil empieza a escribirse [2019]. Con base a este proceso de apropiación de la escritura en tsotsil (al igual que otras lenguas y sus hablantes) ha tenido un arduo y perseverante proceso de transición de la oralidad a la escritura.

El uso del tsotsil a nivel de escritura abre un parte aguas hacia su transición al campo de la literacidad, aunque este no impacta de manera profunda, ni inmediata, es importante destacar su papel como un artefacto cultural para el fortalecimiento lingüístico. Aunque López-Jiménez [2016] señala que los mismos hablantes escritores de este género conocido como *nichimal k'op* “poesía”, indica que lejos de fortalecerla, en ocasiones contribuyen a su debilitamiento lingüístico al percibir la ausencia de ciertos recursos léxicos como los afectivos, la riqueza de posicionales y clasificadores propias de la estructura lingüística de la lengua e incluso de perder ciertos recursos extra lingüísticos, como la prosodia y la entonación que se han mantenido por generaciones a través de la oralidad.

Sin embargo, es de reconocer el papel de los escritores y cómo sus escritos forman parte de las múltiples expresiones de resistencia cultural y lingüística, ya que esta producción de escritura ha venido a sumar en la promoción de la lecto-escritura de las lenguas originarias, en este caso, la literacidad paulatina del tsotsil a otros territorios de uso más allá de la vida privada, familiar y comunitaria.

De hecho, se aprecia el uso de las señaléticas como parte del paisaje lingüístico en tsotsil en los caminos y carreteras (Figura 1), en los letreros de bienvenidas, bien o mal escritos, pero ya están presentes.



Figura 1. Aviso/advertencia. Fuente: Fotografía de la autora.

El uso de señaléticas en lenguas escritas en tsotsil en los espacios públicos indexa los recursos culturales identitarios relevantes como lo es la lengua. En la ciudad colonial de *Jo'bel* también se comienzan a visualizar algunos rótulos comerciales escritos en tsotsil (Figura 2) con fines comerciales y de atracción turística. Estos paisajes lingüísticos

nos permiten ver la dinámica lingüística del tsotsil y cómo éste permea su estatus en un espacio donde predomina el español como lo es San Cristóbal de las Casas.



Figura 2. Rótulos comerciales en tsotsil en la ciudad Jo'bel. Fuente: Fotografía de la autora.

Estas imágenes muestran un nuevo panorama sobre la presencia del tsotsil fuera del ámbito local. Incluso se encuentran letreros en los centros de comercios solicitando personal que domine el tsotsil como parte del requisito para la contratación laboral o expresar agradecimientos en centros comerciales como Walmart (Figura 3).



Figura 3. Agradecimiento a clientes Walmart. Fuente: Fotografía de la autora.

Durante la pandemia estuvieron circulando carteles emitidos por la Secretaría de Salud que exhortaban a la población a permanecer en casa (Figura 4) y mantener la sana distancia.



Figura 4. Uso de cubre bocas y sana distancia en pandemia. Fuente: Secretaría de Salud.

Lo anterior coadyuva paulatinamente hacia la literacidad y aceptación del tsotsil en un territorio donde la única lengua de poder había sido el español. Este fenómeno sitúa cada vez más al tsotsil hacia una lengua que gana espacios de vitalidad no sólo en “el paisaje físico” sino también el “identitario” [Ramila Díaz 2015] y paulatinamente desarrolla su prestigioso uso en los contextos de compra y venta en centros comerciales y en los servicios de actividad turística de la ciudad. De hecho, en la Agencia Chesa Nissan de San Cristóbal de las Casas, la mayoría de los clientes son tsotsil-hablantes de los Altos de Chiapas, en su mayoría son atendidos por una Agente Profesional de Ventas (APV) que únicamente usa el tsotsil como medio de comunicación con sus clientes, así los usuarios se sienten cómodos y en confianza interactuando en su propia lengua en un establecimiento automotriz.

Wellerd Ford [1999] destaca que esta válvula de escape migratoria que sufren las diferentes comunidades lingüísticas, hablantes de las lenguas locales se cuestiona ¿si se están globalizando las lenguas indígenas?,

y la respuesta que da a esa pregunta es que sí, pues la gente para sobrevivir, también tienen que adaptarse a nuevas condiciones y contextos.

La literacidad electrónica en el mundo digital

En la actualidad, el internet que es la red de redes y debe ser entendido como un sistema de almacenamiento, consulta e intercambio de información casi sin límites y éste, forma parte de uno de los elementos centrales del proceso de globalización. Este proceso de globalización ha generado consecuencias lingüísticas y sociolingüísticas, principalmente las lenguas hegemónicas son las que han extendido su uso en diferentes espacios. Sin embargo, la escritura de las lenguas originarias juega un papel central para la trascendencia en contextos espaciales más amplios. Una lengua oral se circunscribe a un contexto concreto, privado, local, familiar y comunitario donde cohabita el emisor y el receptor u otros interlocutores como participantes del evento comunicativo, en cambio el texto escrito su alcances mucho más amplio y en múltiples comunidades virtuales [Balardini 2019].

La pregunta que se plantea frente a este panorama de la era de la virtualidad es ¿cuál es la condición de supervivencia de estas lenguas de menor prestigio frente a este proceso de globalización y del mundo digital? Por su parte, Medina y Romero Gallardo señalan que “La apertura de fronteras no sólo ha sido geopolítica o económica, sino en igual medida cultural. La entrada, resistencia o aceptación de nuevos modelos culturales y sociales, puso en evidencia que las construcciones de identidad no están en declive, sino en una constante reconfiguración” [2018:72].

Por lo tanto, Medina y Romero Gallardo menciona que el “internet es una herramienta de uso cotidiano que permite, a través de su conjunto de redes descentralizadas, mantener comunicación rápida, económica, a larga distancia y, sobre todo, «libre». Internet permite que esta comunicación se realice por diferentes mecanismos según los intereses y los vínculos personalizados o despersonalizados que se adquieran con actores y espacios virtuales” [2018:72].

En el contexto que nos interesa destacar sobre cómo se manifiesta el paisaje lingüístico virtual del tsotsil, se ha observado como el uso

del internet por parte de la juventud tsotsil-hablante permite el acceso a otros espacios virtuales o al ciberespacio donde alberga un sinnúmero de videos, imágenes, blogs, noticias, documentales y muchos otros formatos, esto resulta ser otro mecanismo para movilizar sistemas y prácticas culturales y modos de ser y estar en la cotidianidad frente a otros actores sociales.

EL uso del internet se ha convertido en una herramienta de uso cotidiano para la sociedad en general en todo el planeta. De hecho, en los tiempos de pandemia, fue fundamental para la realización de diversas actividades tanto educativas, de salud, de comercio, negocio y de ocio para la gente que tuvo acceso a ello. La juventud tsotsil en los Altos de Chiapas, principalmente los habitantes del municipio de San Juan Chamula y Zinacantán, no fue la excepción.⁶⁵ El internet y su uso en los diferentes espacios y plataformas virtuales se está convirtiendo en un espacio y canal privilegiado de ejercicio de la literacidad digital del tsotsil por parte de los jóvenes y algunos profesionistas tsotsiles.

La trascendencia del tsotsil hacia nuevos paisajes lingüísticos virtuales

Fishman [2001] determina que la globalización y regionalización promueve un sentimiento de arraigo hacia las lenguas locales, es decir, a pesar de la extensión de los idiomas globales, las lenguas originarias cubren una función que no puede ser reemplazada por las segundas lenguas.

En pleno 2021 es innegable que las tecnologías digitales han permeado nuestra vida, fundamentalmente, la vida de la niñez y juventud tsotsil. El uso del tsotsil en los diferentes espacios digitales y plataformas virtuales visualiza una reconfiguración no sólo de la identidad, sino además generan nuevos códigos comunicacionales y un proceso de “hibridación lingüística” e hibridación semiótica” [Guerra Salas 2018].

A partir de la exploración metodológica de la etnografía virtual se observó el uso del tsotsil en los intercambios comunicativos a través

⁶⁵ Cabe señalar que, así como existen comunidades, parajes y localidades con acceso a internet, existen también los que no han tenido acceso a ello.

de los mensajes de WhatsApp donde escriben en tsotsil o circulan imágenes interactivas con audios en tsotsil. En las redes sociales como Facebook encontramos grupos o comunidades virtuales intercambiando textos escritos en tsotsil para enviar saludos, dar aviso, generar discusiones del sentir-pensar de la juventud tsotsil sobre problemáticas actuales, promocionar la distribución y venta de software libre y otros productos comerciales, así como abundantes grupos donde intercambian mensajes que objetiviza la imagen femenina, principalmente de las mujeres tsotsiles de San Juan Chamula.

A continuación, destacaremos algunos de estos paisajes lingüísticos virtuales donde la literacidad digital tsotsil se visualiza y visibiliza.

Uso del tsotsil en los mensajes de WhatsApp

Para este ámbito existen estudios recientes donde se destaca la expansión global del uso de las TIC (Tecnologías de la Información y Comunicación) como los trabajos de León quién menciona que un campesino tsotsil reporta “que su celular come más que su familia” [2017b]. Como se ha mencionado anteriormente, debido al alto índice de migración externa hacia el país vecino del norte, los diálogos transnacionales en tsotsil se hacen presentes. Sobre este caso, de León señala que en la juventud tsotsil zinacanteca el uso de WhatsApp para expresar “textos románticos abre nuevas formas de crear, experimentar y manejar la intimidad con interlocutores semivirtuales o virtuales” [2018:45].

Al respecto, en el municipio de San Juan Chamula, las ex-autoridades han reportado que los mensajes de conquista vía WhatsApp entre parejas ha incremento la infidelidad y separación de la vida conyugal en el municipio. Lo que respalda el uso de las nuevas tecnologías de comunicación en la vida cotidiana de los tsotsil-hablantes.

Otros de los fenómenos creativos por parte de la juventud tsotsil es la creación de reflexiones o chistes a través imágenes interactivas como el siguiente texto de la Figura 5.



Figura 5. Imágenes interactivas. “Mujer viuda”. Fuente: WhatsApp.

“Aaaaahhaaahaaaa, kajva::l ku'cha'al la avikbun batel ti jmol ne, muyuk' xa ta jluts' ta vayel un, ch'abal xa buch'u ta jchi'in ta ve'el un”

“(Llantos de lamento), mi señor (dios) por qué te llevaste mi viejo (esposo/marido), con quién dormiré ahora y quién me acompañará a comer”.

Esta imagen interactiva circula en los intercambios comunicativos de WhatsApp y Facebook denominado *Me'onal ants* “mujer viuda” cuyo aparente objetivo es generar risa y entretenimiento entre los tsotsilhablantes. Lo que muestra la inmensa creatividad de la juventud tsotsil con los medios digitales y virtuales para posicionar su identidad social, cultural y lingüístico.

Uso del tsotsil en las redes sociales como Facebook, Instagram y Youtube

Como hemos señalado brevemente, las funciones del tsotsil escrito son diversas. A continuación, se mostrará algunos usos del tsotsil en los diferentes intercambios comunicativos ya mencionados (Figura 6).

- Enviar saludos entre amigos



Figura 6: Intercambio comunicativo 1: Enviar saludos entre amigos. Fuente: <https://www.facebook.com/Comunidades virtuales>.

Aquí notamos cómo un joven saluda a sus compañeros escribiendo su texto en tsotsil.

E1 → *Mi li'oxuke chi'iltak,
vinik-antsetik,
tseb-keremetik y ololetik
Ich'o me spatobil avo'ontonik ta atekelik,
kajvaltik xaxchi'inoxuk.*

“Compañeros (buenos días/ tardes),
hombres y mujeres,
jóvenes, señoritas y niños,
Les envío saludos a todos
que nuestro señor (Dios) los acompañe”

A su vez, podemos notar los intercambios comunicativos que respondieron los interlocutores:

- II → *Kolyal*
“muchas gracias” (en tercera persona)
- I2 → *Kolaval hermano,*
ja' no'ox jechot te uk,
kajvaltik xa xchi'inot,
junuk avo'on.
“Gracias hermano,
(que) a ti también,
nuestro señor te acompañe,
que estés con un solo corazón (tranquilo)”.

Otra de las funciones registradas en el Facebook son intercambios comunicativos para dar avisos como en la Figura 7.



Figura 7: Dar aviso sobre ley seca. Fuente: <https://www.facebook.com/J-almantal>.

Aquí podemos notar que desde el año 2015 se publicó este aviso y se transcribe y traduce en lo siguiente:

El→Jteklumaltik Chiapas.- Ta sk'ak'alil sabaro, vakib, xchi'uk vukub yu'al junio, mu la stak' xkuch'tik pox yu'un oy la "Takin Ley" ta skoj li votación ta rominkoe.

“Los municipios de Chiapas. - Para el día sábado, seis y siete del mes de junio, no tome trago, habrá ley seca, debido a la votación (a efectuarse) el Domingo”.

Este hecho indica claramente la dinámica de la literacidad digital creciente de la población juvenil tsotsil manifestadas desde las plataformas virtuales.

- Memes, carteles y otras producciones digitales

Lo que caracterizaría las formas de organización de colectivos y culturas minoritarias serían –en términos de [Giddens 1995]– las formas de agenciamiento que los actores tienen con los soportes digitales para llevar a cabo objetivos en común, sin que eso signifique que las relaciones offline y online no empaten, si no se potencialicen por la interacción en la red [Giddens 1995 *apud* Lago 2006]. Esto se puede apreciar en toda la gran colección de memes, carteles, chistes circulando en las redes sociales tanto en grupos de WhatsApp, Facebook e Instagram y Tiktok sobre el uso del tsotsil con contenidos humorísticos (Figura 8).



Figura 8. Contenidos humorísticos. Fuente: <https://www.facebook.com/contactos-personales>.

La Figura 8 sobre los contenidos humorísticos es sumamente interesante por varias razones: la literacidad digital en tsotsil y el uso de signos visuales o elementos semióticos que integran estos paisajes lingüísticos virtuales son productos de “artefactos híbridos” [Guerra Salas 2018]. Es decir, las imágenes combinan elementos culturales “híbridos culturales”, combinan lenguas “híbridos lingüísticos” y mezclan imágenes y textos “híbridos semióticos” [Guerra Salas 2018:126] como se muestra en la Figura 9.



Figura 9: Artefactos híbridos. Fuente: <https://www.facebook.com/contactospersonales>.

Estas imágenes contienen elementos de la cultura occidental y sólo el texto escrito en tsotsil. Esta hibridación lingüística que se aprecia en la Figura 9 muestra alternancias de códigos español y tsotsil, innovaciones en distintos niveles del tsotsil. En el léxico *tseb*-ito se manifiesta el uso del sufijo -ito que indica diminutivo en español como parte del mosaico de paisajes virtuales. Así también existen imágenes de prácticas culturales de los tsotsiles que apelan elementos de la cultura tsotsil acompañados de textos escritos en tsotsil como en Figura 10.



Figura 10. Imágenes visuales con escritura en tsotsil. Fuente: <https://www.facebook.com/contactospersonales>.

La Figura 10 evidencia lo que De León señala que “las prácticas mediáticas públicas se observan reapropiaciones de la tradición desde otro que no necesariamente rompen con ésta, sino que la resignifican” [2018:49].

Los diversos paisajes lingüísticos virtuales en favor de los usos discursivos del tsotsil, resulta sumamente interesante, nos muestra las posibilidades de intercambios comunicativos que permite los medios electrónicos y cómo estos puede generar nuevas formas de innovación lingüística y de reconfiguración de la identidad entre la juventud tsotsil, por lo tanto, contribuye al mantenimiento de la lengua en las comunidades lingüísticas de la diáspora; o en su caso, en sociedades pequeñas con lenguas minorizadas como el tsotsil, pueden en el contexto de las plataformas digitales encontrar formas de prestigio.

Si bien, en términos de la escritura sobre la estructura lingüística propia del tsotsil existen huecos que necesitan fortalecerse, la iniciativa de una literacidad tsotsil por parte de la juventud es un buen principio para enfatizar que ellos son actores sociales, agentes y continuadores de la memoria y del conocimiento ancestral, así como la reinención de

nuevas prácticas y con ello nuevos repertorios de usos del tsotsil en los espacios digitales.

Incluso, se encuentran materiales didácticos tanto de blogs, páginas web y videos educativos en páginas de Youtube para enseñar y aprender el tsotsil como segunda lengua (L2). Así mismo, el famoso activista digital, youtuber y conductor de televisión Andrés ta Chiquinivalvo´ ha creado diversos videos, podcast y materiales educativos en la lengua materna (L1) para la juventud tsotsil-hablante (Figura 11).

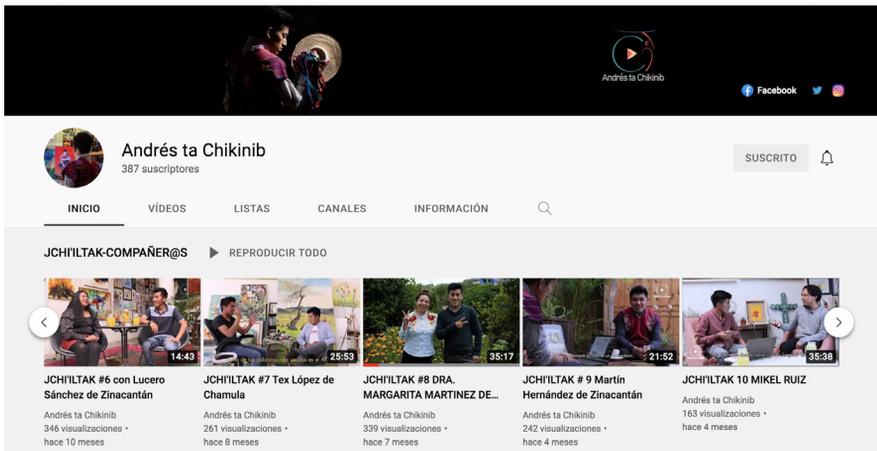


Figura 11. Videos educativos. Página Andrés ta Chikinib. Fuente: <https://www.facebook.com/contactospersonal>.

Si analizamos las características de la escritura del tsotsil en la diversidad de paisajes virtuales encontramos un sinfín de innovaciones léxicas y de estructura gramatical, así como calcos semánticos siguiendo la estructura del español, se encuentran préstamos léxicos sin adaptación, claro, esto no es propio de la literacidad digital, sino que también ocurre a nivel de la oralidad. Así mismo, se halla una adaptación morfológica como en *Distro*, que está adaptado con el sufijo plural *-etik* + el enclítico *=e* como marca de linde oracional como *Distro-etike* y *Linux-e*. Incluso se encuentra procesos de hibridación morfológica innecesarias como en el léxico *mol-etik* 'señores' en tsotsil que está siendo desplazado por *mol-etik-es* que se duplica el sufijo de plural *-etik* del tsotsil y *-es*

tomado del español. El incremento continuo del índice de bilingüismo (tsotsil-español) entre la juventud tsotsil como consecuencia de este proceso es el reflejo de una hibridación morfológica innecesaria presente con mucha frecuencia en los nuevos paisajes lingüísticos virtuales.

Los datos presentados permiten ver que la movilidad de las personas también implica la movilidad de los recursos lingüísticos y sociolingüísticos, que los patrones de uso del lenguaje ‘sedentarios’ o ‘territorializados’ se complementan con formas de uso del lenguaje ‘translocal’ o ‘desterritorializadas’, y que la combinación de ambos a menudo explica efectos sociolingüísticos inesperados [Bloommaert 2010]. Si bien, los medios tecnológicos en la era de la globalización juegan a favor de las lenguas de poder, también pueden ponerse al servicio del desarrollo de las lenguas minorizadas que se encuentran en desplazamiento [Martínez Pasamar 2005].

Conclusión

El uso del tsotsil en las plataformas virtuales evidencia un escenario de posicionamiento del tsotsil y la trascendencia de la lengua a nuevos territorios virtuales por los propios jóvenes hablantes y no por las políticas lingüísticas promovidas por el estado mexicano.

A partir de todas estas ecologías de uso del tsotsil fuera del contexto local ha coadyuvado progresivamente a trascender el uso de la lecto-escritura a nuevos “nichos territoriales” [Giménez 2007] virtuales, donde el espacio pasar a ser el discurso y a la vez el discurso se convierte en un nuevo paisaje lingüístico [Marín Romero et al. 2017] virtual.

La vitalidad lingüística de una lengua no depende sólo de los factores endógenos, sino que “dependen más de los factores exógenos, aunque parezca obvio que la supervivencia de una lengua dependa del valor que le provee sus hablantes” [Weller 1999].

Sin embargo, si las instituciones, la discriminación latente y el factor socio-económico-político no cambia, no podrá continuar con la plena trascendencia hacia nuevos espacios públicos.

Por lo tanto, este pequeño avance no omite la posibilidad del desplazamiento lingüístico del tsotsil, pero apunta a una luz que posibilita

visibilizarla en un contexto de mantenimiento y resistencia lingüística. Los propios jóvenes tsotsil hablantes crean nuevas ecologías de vitalidad lingüística en tanto que son agentes de socialización de nuevas relaciones entre las nuevas generaciones con sus propias lenguas maternas.

Los paisajes lingüísticos del exterior revelan no sólo las nuevas ecologías comunicativas y la diversidad lingüística existente en un determinado espacio, si no de las tensiones, las dinámicas identitarias, así como la vitalidad lingüística del territorio. En las redes sociales, la juventud tsotsil enmarca, delimita y re-posiciona no sólo en el espacio físico como territorio, sino el espacio ideológico de la identidad. La cultura y la lengua no sucumbe, por el contrario, se reconfigura.

Por lo tanto, hablar, escribir y leer nuestra lengua originaria es mantener viva la memoria en el presente, implica defender los conocimientos de las abuelas y abuelos como guardianes de la memoria de nuestro pasado, presente y caminar con resistencia hacia el futuro.

Bibliografía

Ardèvol, Elisenda

1998 Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo LIII, cuaderno segundo, pp. 217-240, Madrid.

Ardèvol, Elisenda; Bertrán, Marta; Callén, Blanca y Pérez, Carmen

2003 Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea *Athenea Digital*. *Revista de Pensamiento e Investigación Social*, núm. 3, pp. 72- 92. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, España. <<http://antalya.uab.es/athenea/num3/ardevol>>[pdf].

Balardini, Sergio Alejandro

2000 Jóvenes e identidad en el ciberespacio. *Nómadas (Col)*, núm.13, pp.100-110. Blommaert, Jan

2010 *The sociolinguistics of globalization*. Cambridge: Cambridge University Press. Bucholtz, Mary

2003 Theories of discourse as theories of gender. In J. Holmes and M. Meyerhoff (eds.), *The Handbook of Language and Gender* (pp. 43-68). Malden, MA: Blackwell Publishing.

Daniel Cassany

2003 “Practicing multiliteracies”, en Matsuda, P. K.; Canagarajah, A. S.; Harklau, I.; Hyland, K.; Warschauer, M. 2003 *Changing Currents in Second Language Writing Research: a colloquium*. *Journal of Second Language Writing*, 12, Pp. 151-179.

Daniel Cassany

2005 Investigaciones y propuestas sobre literacidad actual: multiliteracidad, internet y criticidad. En *Catedra UNESCO para la lecturas y escritura*. Universidad de Concepción Chile. Pp. 10.

De León Pásquel, Lourdes

2017b Texting Amor: Emerging Intimacies in New Courtship practices among Tzotzil Mayan Youth. *Ethos: Journal of the society of Psychological Anthropology*, Vol. 45, núm. 4.

De León Pásquel, Lourdes

2018 Entre el mensaje romántico y el Etnorock en YouTube: Repertorios identitarios en los paisajes virtuales de jóvenes mayas tsotsiles. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XVI, núm. 1. Pp.40-55.

Fishman, J. A

2001 *El nuevo orden lingüístico*. *Revista Digital D'humanitats. Digithum* núm.3. Universitat Oberta de Catalunya.

Guerra Salas, Luis

2018 El paisaje lingüístico desde la lingüística perceptiva. *Lingue e Linguaggi*, 25, Pp. 125-143.

Marín Romero, Alba, Mondaca Becerra, Lissette y Muro Ampuero, Eduardo

2017 Paisajes lingüísticos de disidencia: reconstrucción de la imagen de la mujer en las calles de Barcelona. <https://www.researchgate.net/publication/320616422_Paisajes_linguisticos_de_disidencia_Reconstruccion_de_la_imagen_de_la_mujer_en_las_calles_de_Barcelona>. [PDF].

Hine, Christine

2005 *Virtual Methods*. Oxford and New York: Berg. Landry, Rodrigue y Bourhis, Richard Y.

1997 Linguistic Landscape and Ethnolinguistic Vitality: An Empirical Study. *Journal of Language and Social Psychology*, 16(1), 23-49.

López Jiménez, José Alfredo

2016 *Estructuras lingüísticas del k'ejoj y del rock tsotsil de Chamula*. Coord. Gonzalo Coporo Quintana. Trascendencia de la identidad tsotsil: miradas de una nueva generación. CONECULTA-CELALI. Pp. 241-278.

Poblete Naredo, Xóchitl Fabiola

2018 Identidades liminares. El caso de los escritores tsotsiles y tseltales en Chiapas. *Alteridades*. 28 (56). UAM Ixtapala. Pp. 85-96. <<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/955/108>>[pdf].

Martínez Pérez, Margarita

2016 *Xchannel-xchanubtasel: lenguaje, acción y enseñanza en actividades valoradas entre los mayas de San Juan Chamula*. Tesis de Doctorado en Lingüística Indoamericana. CIESAS-CDI, México.

Martínez Pasamar, Concepción

2005 Globalización, cultura audiovisual y lenguas internacionales. *Comunicación y Sociedad*. Universidad de Navarra. Vol.18(1). Pp 1-16. <https://www.unav.es/fcom/communication-society/es/articulo.php?art_id=64>[pdf].

Ramila Díaz, Noemi

2015 El paisaje lingüístico o la construcción de un espacio híbrido en el Instituto Cervantes de París Estudios interlingüísticos, 3 (2015),89-104

Ruiz, Mikel

2019 La literatura en tsotsil (1996-2017). En Enciclopedia de la Literatura en México. <<http://www.elem.mx/estgrp/datos/1359>>[ePub].

Rodríguez González y Lilian Aurora

2019 Revitalización de la lengua y la cultura a través de la música en lengua materna. Tesis de doctorado en Estudios Regionales. UNACH. México.

Rus, Jan

2009 “La nueva ciudad maya en el Valle de Jovel: urbanización rápida, comunidad y juventud maya en San Cristóbal de Las Casas”. Maro Estrada Saavedra (coord.), Chiapas después de la tormenta: estudios sobre economía, sociedad y política. Ciudad de México: El Colegio de México, COCOPA, Cámara de Diputados, pp. 169-219.

Rus, Jan

2012 El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas, 1974-2009. UNICACH-CESMECA.

Peréz López, Norma Guadalupe

2012 Socialización y trabajo desde la perspectiva de li tsebetik xchi'uk keremetik (niñas y niños) trabajadores. Tesis de Maestrías. CIE-SAS. Sureste. Pp. 155.

Weller Ford, Georganne

1999 Se globalizan las lenguas indígenas en el umbral del siglo 21. Las causas Sociales de la Desaparición y del Mantenimiento de las lenguas en las Naciones de América, (Eds.) Anita Herzfeld y Yolanda Lastra. UNISON.Pp-99-116.

Zebadúa Carbonell, Juan Pablo, Martín de la Cruz López Moya y Efraín Ascencio Cedillo

2017 Juventudes, identidades y transculturación. Un acercamiento analítico al rock indígena en Chiapas. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, XV (1). Pp. 29-41.

Consultas en internet:

http://site.inali.gob.mx/pdf/02_JUL_PINALI-2008-2012.pdf

https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena_Lengua_08_f961f19c-2de8-4edb-b152-517d17287279

2020. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena_Lengua_08_f961f19c-2de8-4edb-b152-517d17287279.

Capítulo 5

Patrimonialismo étnico. El caso del carnaval tseltal de Oxchuc, Chiapas

Erick Emmanuel Pérez Sánchez

El patrimonialismo y la etnicidad

Desde finales de la década de 1980 se ha producido un fenómeno de creciente selección y activación de patrimonios culturales ante los violentos procesos de desterritorialización y desarraigo provocados por la globalización y el neoliberalismo. Dicho fenómeno ha sido bautizado por Hernández Ramírez [2007: 14] como “patrimonialismo” y se caracteriza porque

Ante el vértigo y temor de disolución de las raíces que producen los profundos y acelerados cambios, los individuos se refugian cada día más en lo que consideran real, auténtico y comprensible: la naturaleza, las tradiciones, las costumbres, y todo aquello que los entronca en un lugar determinado. En esta dinámica, la relevancia actual del patrimonio cultural estriba en sus funciones como factor de cohesión e instrumento simbólico para el reconocimiento, el reforzamiento y la perpetuación de la “comunidad” [Hernández Ramírez 2007:14].

De manera que la selección de determinados repertorios identitarios, históricos y culturales para elevarlos a la categoría de patrimonios colectivos ha actuado en un sentido de reanclaje o “reterritorialización”

de las comunidades imaginadas con la finalidad no sólo de “recuperar la seguridad perdida y frenar la incertidumbre” que provocan las fuerzas homogeneizadoras e hiperconsumistas sino de plantear proyectos sociales, políticos y económicos a futuro [Hernández Ramírez 2007: 15]. En otras palabras: el patrimonio ha fungido como un canal o plataforma para la toma de conciencia y construcción de discursos en torno al modelo de sociedad que se anhela.

La importancia que hoy día se le asigna al patrimonio se refleja en que:

Las referencias al patrimonio aparecen en todos los ámbitos de la vida social, afectando cuestiones aparentemente muy diferentes, tales como la definición de los derechos colectivos, los usos sociales de los bienes, la planificación urbanística, la protección medioambiental, la organización territorial, los modelos de desarrollo económico o la mercantilización turística [Hernández Ramírez 2007:13].

En el caso particular de las poblaciones indígenas, la reivindicación y defensa de sus territorios, gobierno, lengua, costumbres y tradiciones ha sido cosustancial a un discurso que exige el derecho a vivir y ser diferentes. En otros términos: se ha tendido a una patrimonialización de determinados bienes tangibles e intangibles que resultan indispensables para la supervivencia y continuidad de un pueblo en tanto sociedad diferenciada. Éste fenómeno ha sido nombrado por Hernández Ramírez [2007: 31-39] como “patrimonialismo étnico”.

Pero el patrimonialismo no sólo ha servido de punta de lanza para la resistencia y valorización de los proyectos colectivos sino que también ha tendido hacia la legitimación de sistemas hegemónicos de dominación y la mercantilización de los bienes culturales [Hernández Ramírez 2007: 10-11]. Por una parte, los grupos de interés político han justificado su razón de existir al adjudicarse el *status* de protectores de los repertorios históricos, culturales e identitarios que definen a las colectividades que representan. Por otro lado, para insertarse en un mercado que demanda lo singular y lo auténtico, se ha tendido a la espectacularización y folclorización del patrimonio para convertirlo en un producto atractivo, consumible y tranzable. En cualquiera de los casos, el patrimo-

nialismo tiende a presentar a “las culturas como productos coherentes, cerrados y armónicos, sin fisuras ni contradicciones sociales de naturaleza étnica, de género o de clase” [Hernández Ramírez 2007:10-11].

Los efectos y trasfondos que conlleva el patrimonialismo difícilmente son identificados porque los bienes culturales suelen ser vistos como hechos dados que testimonian el paso del tiempo y definen el carácter de las sociedades. Resulta entonces conveniente transitar hacia una concepción del patrimonio como proceso y construcción social que conlleva una serie de disputas, acuerdos y negociaciones entre determinados actores situados en diferentes niveles del campo político: la ciudadanía, los actores políticos, los grupos empresariales, los académicos, las instituciones de gobierno, los movimientos sociales, entre otros, cada uno con sus propios intereses y visiones en torno a los bienes culturales y el proyecto social que desean [Hernández Ramírez 2007: 8].

En esta colaboración se explora el proceso de patrimonialización del carnaval de Oxchuc, un municipio tseltal de la región Altos de Chiapas. A partir del análisis e interpretación de testimonios prehispánicos, coloniales, decimonónicos y contemporáneos, así como del trabajo de campo (observación participante y entrevistas) efectuado por el autor desde 2015, se aporta una serie de datos etnográficos e históricos relativos al valor patrimonial de esta festividad, al uso político-clientelar que se le ha dado, su importancia religiosa, sus reivindicaciones y su situación actual.⁶⁶ El fin último que subyace a este análisis consiste en reflexionar acerca de los alcances, retos y desafíos de este tipo de fenómenos en contextos de alta marginación, discriminación, violencia e inestabilidad como los que comparten un alto número de poblaciones indígenas chiapanecas y mexicanas.

La antropología de procesos políticos de Swartz, Turner y Tuden [1994: 110] aportó las principales categorías analíticas y el enfoque de este trabajo. Desde esta perspectiva teórica se ha podido dar segui-

⁶⁶ Gran parte de los datos presentados en esta colaboración provienen de las investigaciones efectuadas por el autor desde 2015. Dichas investigaciones derivaron en dos proyectos de titulación: el de licenciatura en historia [Pérez Sánchez 2017] y el de la maestría en antropología [Pérez Sánchez 2021]. Cabe mencionar que la tesis de licenciatura recibió la Mención Honorífica en el Premio INAH Francisco Javier Clavijero 2018 (áreas de historia y etnohistoria).

miento a las disputas, acuerdos y negociaciones en torno al control del carnaval al conceptualizarlo como una cuestión pública que implica el establecimiento de cierto tipo de relaciones al interior de la comunidad y frente a otros grupos así como la asignación de cargos, roles y otros recursos escasos. Además, la propuesta de Swartz, Turner y Tuden [1994: 105] ha permitido trascender las concepciones esencialistas del patrimonio y de la comunidad cerrada-corporada [Wolf 1957] al centrar la mirada en la actividad política en torno al carnaval en sus diferentes arenas, niveles y grupos, de manera que ha sido posible apreciar la intervención de intereses, estrategias y proyectos en la realización de la festividad que desbordan la comunidad y se sitúan en esferas más amplias, tales como la región y el Estado.

En el primer apartado del texto se caracteriza al municipio y su región en términos demográficos, lingüísticos, socioeconómicos e históricos para comprender el impacto que han tenido los programas de integración cultural operados en Oxchuc y el contexto en que se desenvuelve el grupo tradicionalista encargado de la ejecución del carnaval. La segunda parte de la colaboración se destina a la descripción minuciosa de la autoridad y del sistema de cargos tradicional con la finalidad de distinguir la trascendencia del carnaval para este sector religioso. En el tercer apartado se exploran los elementos mesoamericanos y europeos que actualmente se presentan en el carnaval oxchuquero (y de otras poblaciones de los Altos) como parte de la cultura popular heredada del dominio colonial y del México Independiente. Finalmente, el cuarto apartado presenta las transformaciones históricas que ha experimentado la autoridad tradicional y el carnaval como consecuencia de los diferentes programas de integración cultural dirigidos a la población oxchuquera.

Oxchuc y la región Altos de Chiapas

Oxchuc es uno de los municipios predominantemente indígenas que integran la región Altos de Chiapas. Colinda al Norte con Ocosingo y Cancuc, al Sur con Huixtan y Chanal, al Este con Altamirano y Ocosingo, y al Oeste con Tenejapa y Cancuc (Figura 1). Su altitud oscila entre los 1 000 y 2 000 msnm, situándose la cabecera en un valle de clima templado

húmedo con abundantes lluvias en verano [Gómez Ramírez 1988: 6-15]. Se encuentra conectado a las principales ciudades turísticas del estado, como lo son Tuxtla Gutiérrez, Chiapa de Corzo, San Cristóbal de Las Casas, Comitán y Palenque, y con la red de caminos del Tren Maya, que atraviesa los estados de Campeche, Tabasco, Yucatán y Quintana Roo, mediante la carretera federal San Cristóbal de Las Casas –Ocosingo.

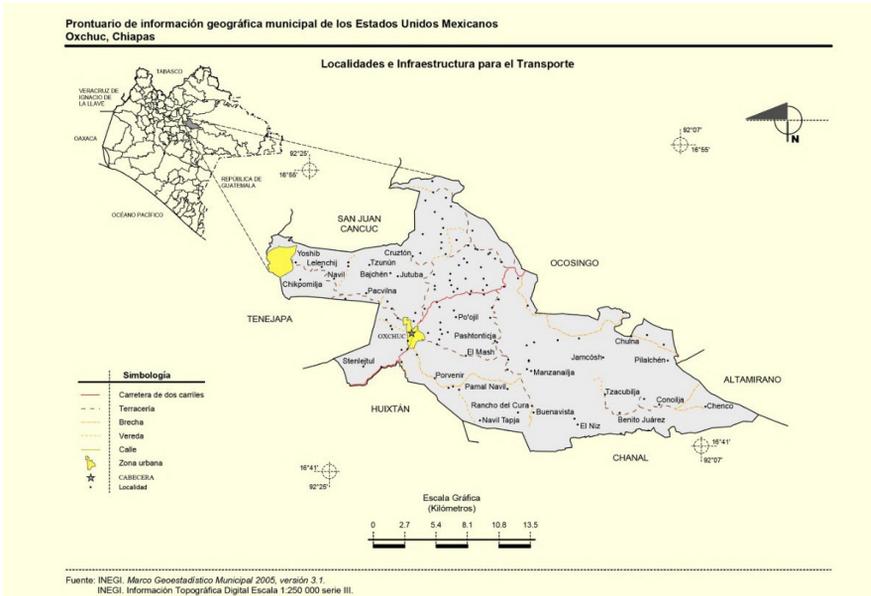


Figura 1. Localización geográfica de Oxchuc. Fuente: INEGI.

En el territorio municipal habitan 54 932 personas, distribuidas en 142 comunidades y 25 barrios de la cabecera, ocupando así los 416 km² de superficie territorial. 94.52% de la población habla una de las lenguas mesoamericanas y 29.64% no habla español. El idioma mesoamericano predominante es el tseltal con 86.8% de hablantes [Censo de Población y Vivienda 2020; Secretaría de Economía 2020].

La mayor parte de la población presenta una situación alarmante de pobreza: 62.4% se encuentra en estado de pobreza extrema y 35.6% en pobreza moderada. En cuanto a la religión, cerca del 44.3% de los habitantes dice profesar el catolicismo frente a un 47.9% de protestantes

y evangélicos [Censo de Población y Vivienda 2010].⁶⁷ No obstante, un grupo altamente numeroso queda oculto bajo los datos censales: me refiero al sector tradicionalista que profesa un catolicismo popular sin alinearse a la jerarquía y las normas del Vaticano. Ello se debe a que los censos del INEGI no presentan una categoría alusiva a este grupo, y a que también, por diversos prejuicios, gran parte de los tradicionalistas responden a los cuestionarios mencionando que son católicos, que no tienen religión o no la especifican [véase Viqueira 1995:178].

Los datos acerca de la diversidad lingüística y religiosa, así como del nivel de pobreza, resultan sumamente relevantes para esta colaboración porque el grupo que organiza el carnaval, en colaboración con el ayuntamiento, es el tradicionalista. El catolicismo popular que practica este sector presenta varios elementos de carácter mesoamericano. La mayoría de sus miembros proviene principalmente de las comunidades, se dedican a la agricultura de subsistencia, hablan con dificultad el español y forman parte del grupo más vulnerable en términos socioeconómicos. Además, la discriminación que padece este grupo ha provocado que gran parte de los cargos y festividades tradicionales estén desapareciendo porque los jóvenes cada vez se ven menos interesados en participar.

Desde la década de 1980, la población de los Altos ha experimentado un agravamiento en sus condiciones materiales de existencia ante el acelerado crecimiento demográfico, el agotamiento de sus escasas tierras cultivables y la desaparición de sus antiguas fuentes de trabajo (las fincas cafetaleras del Soconusco y del Valle de Ocosingo). Esta situación ha empujado a una buena parte de sus pobladores a colonizar la Selva Lacandona y a insertarse en los empleos informales que ofrece el turismo, la construcción, el transporte y la agricultura tanto dentro (San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez, Cancún) como fuera del país (Estados Unidos de Norteamérica) [Viqueira 1995: 222-225].

Asimismo, desde mediados del siglo XX la población alteña ha sido objeto de una serie de programas encaminados a la transformación de

⁶⁷ Los datos censales de 2020 plantean que 45.5% de los pobladores profesan una religión distinta a la católica [Censo de Población y Vivienda 2020; Secretaría de Economía 2020] pero en esta colaboración se ha decidido retomar los datos de 2010 porque muestran la proporción de evangélicos en el municipio.

sus sistemas socioculturales, instrumentados principalmente por las iglesias protestantes, la iglesia católica y la Secretaría de Educación Pública. Dichos programas han derivado en la apertura de nuevos canales de movilidad social para un reducido grupo de habitantes así como en la conformación de cuadros políticos que, desde las organizaciones independientes, los sindicatos y los partidos políticos, han logrado desplazar a los ladinos y a los caciques priistas de los espacios de representación local y regional pero que cosustancialmente ha implicado una apropiación de las lógicas paternalistas, clientelares y corporativistas del sistema político mexicano [Viqueira 1995: 228-235]. Actualmente es común que los procesos electorales deriven en hechos de violencia debido a la polarización que experimentan las comunidades, la concurrencia de prácticas ilegales (compra y condicionamiento del voto, intimidación, secuestros, quema de viviendas, etc.) y la intervención de actores políticos situados en los niveles estatal y federal.

Otra consecuencia de esos programas de aculturación, así como de la impronta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), es que se ha promovido un potente discurso étnico desde las organizaciones, los sindicatos, los partidos políticos, las instituciones públicas, la sociedad civil y la academia que ha logrado colocar en el centro del debate público la condición de miseria y marginación de las poblaciones indígenas así como la necesidad urgente de recibir un trato distinto por parte del Estado para resarcir los agravios históricos que han padecido [Pitarch Ramón 1995: 243-244]. Entre dichas demandas, materializadas en los Acuerdos de San Andrés y en la reforma al artículo 2º constitucional en los 2000, se encuentran el derecho a la vida, el territorio y a la cultura.

Sin embargo, un aspecto negativo de ese discurso es que no ha logrado trascender el estereotipo de la “comunidad indígena” como vestigio histórico del pasado prehispánico que es necesario preservar porque se encuentra amenazado por fuerzas externas (los ladinos, las empresas, los políticos, los académicos) que se aprovechan de la inocencia y el pacifismo de sus pobladores para fragmentar el tejido social y extraer sus recursos [Pitarch Ramón 1995: 244-248]. Dicho estereotipo, reforzado por el empeoramiento de las condiciones de vida de la población durante las últimas décadas, dificulta entablar un diálogo genuino para

identificar la diversidad de proyectos de vida que hay en las comunidades y comprender sus problemáticas reales.

La organización tradicional

Al carnaval tradicional oxchuquero se le conoce en tseltal como *lo'íl k'in* “fiesta de broma”⁶⁸ o *tajimal k'in* “fiesta de juego”, definiciones que aluden a su carácter jocoso y lúdico. De acuerdo con la tradición cristiana, suele ser efectuado anualmente antes del miércoles de ceniza, generalmente a partir de un día jueves o viernes. Se trata de una de las festividades más concurridas y de mayor esplendor público del calendario tradicional, únicamente por detrás de las festividades patronales en honor a Santo Tomás y la Santísima Trinidad.

Hasta el 2015, el calendario festivo tradicional constaba de 7 festividades que procuraban ser efectuadas para asegurar el bienestar de la población ante diversas fuerzas sagradas como Dios, los dueños de los cerros, Santo Tomás, etc.

Para mí todos los rezos [de las fiestas tradicionales] se guían todos del *lekil kuxlejal*, el buen vivir y ¿cuál es el buen vivir? Es tener cosecha, es tener maíz, es que no venga enfermedad, el que novenga, no sé, granizo, no se acabe la milpa, para que pues no haya pues, hambre ¿no? Yo creo que el carnaval también es así, por eso te decía yo del maíz. Y cuando hacen el de *Muk'ul Mixa*, lo mismo. Y cuando hacen las fiestas de Santo Tomás, lo mismo. Piden para el maíz, piden para las cosechas, para que no vengan animales [...] [Entrevista 9, 9 de septiembre de 2019].

Las autoridades tradicionales se encargan de vigilar que el carnaval y las demás festividades del calendario tradicional se realicen en estricto apego a las enseñanzas de los ancestros (“los pasados, los primeros, los abuelos”) porque si no se efectúan de la forma correcta

⁶⁸ Las traducciones de las palabras en tseltal presentadas en este trabajo fueron tomadas de la obra de Polian [2018].

o, peor aún, si no son llevados a cabo, indudablemente se esperarían castigos contra los pobladores.

Porque no cualquiera le puede rezar así, pues, ya ves que es en idioma, pues. No cualquiera tiene el don de bailar al son del arpa, de saber cómo le vas a pedir las cosas. Porque no sólo es de pedirle y ya, hay que saber cómo. Porque Santo Tomás es muy milagroso, pero cuando no le gusta algo, date por seguro que te va a dar en la torre [Entrevista 6, 4 de enero de 2019].

Las autoridades tradicionales se organizan en torno a un sistema de cargos inspirado en las instituciones coloniales y decimonónicas que fueron impuestas a los oxchuqueros para gobernarse sumado a ciertos principios mesoamericanos de organización social [Pérez Sánchez 2017: 116-117] (Figura 2). Se subdivide en dos unidades básicas de tipo socio-territorial: tomando como referencia una línea imaginaria que atraviesa la iglesia de Santo Tomás y el ayuntamiento, el *Muk'ul Kalpul* (Barrio Grande) o Barrio de Santo Tomás se sitúa en la porción Norte del municipio mientras que el *Bik'it Kalpul* (Barrio Chico) o Barrio de Santísima Trinidad en la parte Sur. Cada barrio presenta el mismo número, clase y nivel de cargos. Cada cargo implica ciertas responsabilidades, privilegios, duración y especialización.

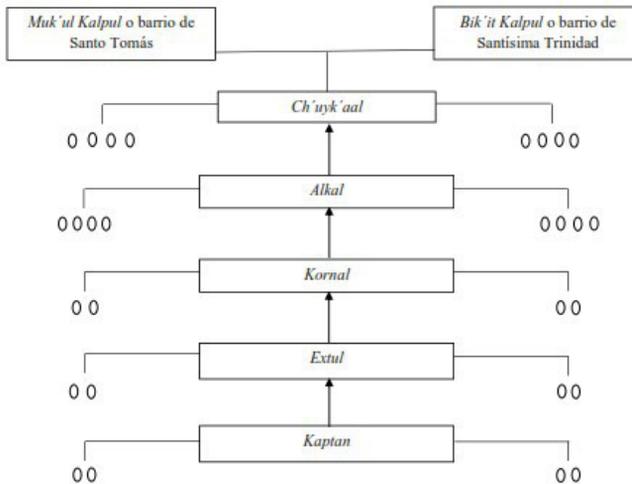


Figura 2. Sistema de cargos tradicionales de Oxchuc. Fuente: Pérez Sánchez [2017:15]

La lógica del sistema de cargos oxchuquero consiste en que los participantes vayan cursando por cada uno de los cargos de la jerarquía y, de esa manera, adquieran los conocimientos, valores y normas exaltados por la tradición. Poco a poco irán aprendiendo a rezar, a ejecutar las diferentes ceremonias, a interpretar sueños, a ser humildes, a respetar a sus hermanos oxchuqueros (en especial a los ancianos, a los principales y a las autoridades civiles y religiosas) y a “servirles” o apoyarles cuando se lo soliciten. Tras haber portado el cargo de *alkal* “alcalde”, gozarán del título honorífico de “pasados” o “principales” y fungirán como consejeros rituales de los iniciados en la jerarquía; aunque también cabe la posibilidad de que sean llamados a ocupar el cargo más alto de la organización tradicional: el de *ch'uyk'aal* y entonces se encarguen de efectuar los principales rezos de las ceremonias tradicionales [Pérez Sánchez 2021: 172-173].

El primer cargo de la jerarquía es el de *kaptan*, a quien le corresponde el deber de celebrar el carnaval. Esta festividad constituye entonces un *rito de paso*, retomando a Gennep [2008], porque mediante su ejecución los novicios no sólo obtienen sus primeras experiencias en el dominio de la “costumbre” sino que también marca su transformación en autoridad tradicional [Pérez Sánchez 2021: 172].

Son como aprendices, son aprendices, los capitanes no tienen que ser este... O sea, no tienen que saber. [...] Entonces este... ya cuando él entra pues [refiriéndose al ocupante del cargo de *kaptan*], él entra como escuchador, como oyente pues, en los rezos, entra como oyente. Está hincado pero él no está rezando, él está escuchando. Él escucha, entonces él aprende ahí. Hasta eso, aprende el rezo del *lajuneb beibal*, es el rezo de los trece días, sí, ese es el rezo de los trece días, que van a hacer la fiesta el *kajwaltik*, la ordenanza que se hace cada año. Entonces entran ellos como aprendices, como aprendices para que a como en dos años ellos ya lidereen la fiesta de los trece días, el *kajwaltik* que le llaman [...] Entonces él ya tiene que saber el... el... *lajuneb beibal*. Y si no sabe [...], dice que puedes pagar mediante multas un *ch'uy k'aal* para que él te eche la mano para que hagan el rezo, pero si no, hasta eso dice que le puedes ir a preguntar [Entrevista 9, 9 de septiembre de 2019].

Además del *kaptan* y los demás integrantes de la organización tradicional, quienes contribuyen al carnaval con su conocimiento del ritual y con una módica cantidad de dinero y *pox* “aguardiente”, el ayuntamiento aporta la mayor cantidad de recursos (velas, incienso, aguardiente, comida, banda de viento), así como la indispensable vigilancia de la policía municipal y de protección civil para el desarrollo de la fiesta. Dicha colaboración es expresada simbólicamente cuando, en ciertos momentos del carnaval, las autoridades tradicionales y municipales aparecen bailando juntas, tomando *pox*, rezando y efectuando algunos rituales como la procesión que va del Palacio de Gobierno a la Iglesia de Santo Tomás.

Otros de los actores imprescindibles del carnaval son los *k'ojwil* “enmascarado”, personajes disfrazados que tienen la responsabilidad de alegrar la fiesta a través de los actos obscenos y las bromas que realizan a espectadores, funcionarios municipales y autoridades tradicionales durante las procesiones y los convites festivos. Son ellos quienes dotan a la fiesta de su carácter jocosos y lúdico, y por consiguiente quienes gozan de mayor poder de convocatoria al atraer la presencia niños, jóvenes y adultos sin distinción de sexo, religión o edad (Figura 3).



Figura 3. *K'ojwil* del carnaval de Oxchuc. Autor: Erick Emmanuel Pérez Sánchez, 25 de febrero de 2017.

El carnaval oxchuquero de 2015 constó principalmente de tres días de celebración, los cuales transcurrieron del 13 al 15 de febrero [véase Pérez Sánchez 2017: 23-36]. En la madrugada del primer día, una comitiva de tradicionalistas acompañó a los *kaptan* de cada *kalpul* en la realización de oraciones al interior de la iglesia de Santo Tomás.

Posteriormente se trasladaron a la Casa de los Ancianos, su centro de culto y reunión, para ataviar a los *kaptan* con su indumentaria tradicional y desayunar (Figura 4).



Figura 4. Ritual de lavado de pies y atavío del *kaptan*. Autor: Erick Emmanuel Pérez Sánchez, 13 de febrero de 2015.

Hecho lo anterior, se llevó a cabo una solemne procesión pasando por la iglesia de Santo Tomás, el ayuntamiento y retornando por la Casa de los Ancianos, en la que los *kaptan* fueron llevados en andas mientras que los *k'ojwil* molestaban a los espectadores (Figura 5). En cada una

de estas estaciones, la procesión realizó cuatro vueltas en círculos; después, los *kaptan* bajaron de sus sillas y se hincaron ante los *ch'uyk'aal*, funcionarios con el cargo religioso más elevado de la jerarquía, quienes los persignaron con un báculo. Posteriormente se conformaron dos filas correspondientes a la orientación de cada uno de los *kalpul* “barrio” y se realizó una danza que consistía en un entrecruzamiento constante de banderas (Figura 6). Después, *kaptan* y tradicionalistas se reunieron en función de su *kalpul* de procedencia para danzar y brindar por un breve momento antes de reiniciar con la procesión.



Figura 5. Inicio de la procesión. Autor: Erick Emmanuel Pérez Sánchez, 13 de febrero de 2015.



Figura 6. Cruce de banderas. Autora: Elena Raquel Sánchez, 13 de febrero de 2015.

Cuando la procesión pasó por el ayuntamiento, los funcionarios de esta institución, y en particular el presidente municipal Norberto Sántiz López, fueron invitados por las autoridades tradicionales para participar en cada uno de los actos anteriores y continuar con el recorrido hacia la Casa de los Ancianos. Algunos de los miembros del cabildo aceptaron la invitación, a excepción del presidente pues se encontraba resolviendo asuntos administrativos. Una vez establecidos en la Casa de los Ancianos, y luego de todas las ceremonias que dictó el protocolo, funcionarios municipales y tradicionales participaron de un pequeño convite que culminó hasta el anochecer.

El segundo día estuvo conformado por casi todos los actos anteriores, a excepción de las oraciones que el *kaptan* y sus acompañantes realizaron en la madrugada del día anterior. Lo mismo sucedió con el tercer y último día de fiesta, pero la diferencia radicó en que para esta ocasión la procesión se vio engalanada por la presencia del presidente municipi-

pal, Norberto Sántiz López, y su esposa, María Gloria Sánchez Gómez, quienes fueron llevados andas junto a los *kaptan* en un recorrido al que se sumaron otras tres estaciones por visitar: la iglesia del Calvario, la cruz ubicada a espaldas de la iglesia de Santo Tomás y la Casa del Presidente (Figura 7). En las dos últimas estaciones (Casa del Presidente y Casa de los Ancianos), el presidente municipal subió a unos andamios y, en compañía de los *kaptan* y de los *ch'uy' aal*, emitió unos discursos de clausura en los que, entre otros temas, habló sobre algunas de las acciones emprendidas por su gobierno (Figura 8).



Figura 7. El presidente municipal de Oxchuc cargado por las “mulas” en la procesión.
Autor: Erick Emmanuel Pérez Sánchez, 15 de febrero de 2015.



Figura 8. Discurso del presidente municipal sobre el andamio de la Casa del Presidente. Autor: Erick Emmanuel Pérez Sánchez, 15 de febrero de 2015.

Tras el análisis minucioso del carnaval contemporáneo en torno a sus implicaciones, forma de ejecución y grupos involucrados en su puesta en escena, en el siguiente apartado se explorarán los elementos simbólicos mesoamericanos y europeos del carnaval para comprender su valor histórico como testimonio del dominio colonial y decimonónico en Oxchuc y las poblaciones indígenas de Chiapas.

La continuidad y la resistencia cultural (siglos XVI-XIX)

El carnaval es una festividad de origen cristiano-europeo que fue introducida a las poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas durante el periodo colonial, lo cual se deduce al apreciar las Danzas de Conquista o de la Pasión de Cristo, en sus diferentes versiones (moros frente a cristianos, pasiones frente a judíos, indígenas frente a mestizos, mexi-

canos frente a franceses), que magistralmente ha demostrado Bricker [1989: 249-250] mediante la categoría del “conflicto étnico”. En el caso del carnaval oxchuquero, en la tesis de licenciatura de este autor se planteó un símil entre los significados y los rituales asociados a los *kaptan* con las Danzas de la Pasión de Cristo propuestas por Bricker [1989: 251-280] para el caso de Chamula, Zinacantán y Chenalhó.

A los *kaptan* de Muk’ul Kalpul se les identifica con Jalawinik, término tseltal para referirse al Señor de la Resurrección, una de las advocaciones de Jesucristo. Durante las procesiones, los *kaptan* no son hostilizados por los enmascarados pero sí por las “mulas” quienes los llevan cargando, puesto que al llegar a las estaciones los desbalanean violentamente por tres veces y, posteriormente, atan de sus cuellos un pañuelo con el cual los hincan frente a las cruces para que sean “crucificados” (persignados) por los *ch’uyk’aal*. Si bien la procesión culmina en la Casa de los Ancianos, uno de los puntos obligados lo constituye precisamente el templo del Calvario [Pérez Sánchez 2017:67].

En este punto resulta conveniente señalar que los únicos datos que tenemos acerca de la presencia del carnaval durante el periodo colonial en las poblaciones de la altiplanicie chiapaneca se reducen al expediente de 1673 formado a raíz de la averiguación hecha contra el fiscal de Tenejapa, Nicolás Martín, por haberse vestido de cura, abrirse corona, dar bautismos, confesar y dar penitencias a unos muchachos en tiempo de *carnestolendas*.⁶⁹ Este documento muestra un carnaval muy distinto al que hoy día se celebra en Tenejapa, lo que sugiere que las ritualizaciones que actualmente vemos en los carnavales de la región, incluyendo a Oxchuc, se dieron de forma gradual a lo largo del periodo colonial y posteriores, producto de la capacidad de las poblaciones indígenas para reinventar su cultura de acuerdo con los márgenes de autonomía que les cedían las autoridades españolas y mexicanas.

⁶⁹ AHDSC, Carpeta 3143, Expediente 1, Averiguación hecha en contra del fiscal Nicolás Martínez por haber celebrado misa y bautismo a los indios de Tenejapa sin la autorización de su cura doctrinero, 1673, 38 ff. Agradezco enormemente a Juan Pedro Viqueira el haberme dado noticia de este documento.

En cuanto a Oxchuc, la única evidencia colonial en la que encontramos registro de la fiesta es en el cuadrante de 1780, en el que se aprecia que eran dos alféreces quienes patrocinaban las misas del carnaval: cada uno contribuía con 3 pesos y 1 ave.⁷⁰ El alférez de carnaval gradualmente fue desapareciendo hasta ser sustituido por el cargo de *kaptan*, según lo testimonian diversas etnografías del siglo XX.

El carnaval, entonces, adquirió características particulares en su inserción a los sistemas socioculturales mesoamericanos que inherentemente han estado en constante cambio en función de las estructuras y relaciones dominación [Muir 2021: 101]. La fiesta, si bien vino cargada con elementos simbólicos provenientes del cristianismo medieval como lo es su significado de “fiesta de la carne” en oposición a la Cuaresma, también incorporó elementos de origen prehispánico como resultado de la conformación de una religiosidad y cultura popular [Caro Baroja 2006: 31 y 161; Muir 2001: 104; Le Roy Ladurie 1994: 327; Burke 2000: 193].

Algunos testimonios coloniales sugieren la presencia de rituales mesoamericanos asociados al carnaval en la región. Uno de ellos es el *Arte en Lengua Tzeltal*, escrito a mediados del siglo XVI por Fray Domingo de Ara, sacerdote encargado del convento de Copanaguastla, en el que se registra la entrada *taghimal icyo* “juego a manera de guerra”, sumada a las palabras *loil*, *maxil*, *lolocop* y *taghimal* para referirse a “juego” [Ara 1986: 308, 323, 331 y 375; Ruz 1992: 229], lo cual sugiere una relación léxica y ritual con los carnavales indígenas de los Altos de Chiapas, entre ellos Oxchuc, en los que, para denominar al carnaval, utilizan los vocablos *Tajimal K'in* “Fiesta de Juego” o *Lo'il K'in* “Fiesta de Broma”, y en el contexto de la fiesta realizan, además, corridas de banderas como si fuesen precisamente representaciones bélicas [Pérez Sánchez 2017: 59].

En el mismo vocabulario, fray Domingo de Ara [1986: 323] registró la palabra *loil uinic* “burlón” para referirse precisamente a los “farsantes” o “juglares”, quienes, de acuerdo con los estudios de Ruz [1992: 330], eran personajes que cantaban, imitaban sonidos silvestres, bailaban, representaban historias antiguas y elaboraban bromas especialmente a las autoridades, acompañados de *tunkules*, flautas y conchas de tortuga.

⁷⁰ AHDSC, Carpeta 3061, Expediente 1, Cuadrante de Oxchuc, 1780, f. 1r.

Tales personajes pueden ser asociados a los “enmascarados” o *k’ojwil*, en Oxchuc, o a los *Maxil*, de Chamula y Zinacantán, quienes se dedican a hacer bromas sexuales a las autoridades (tradicionales y del ayuntamiento) y al público en general durante los carnavales [Pérez Sánchez 2017: 58-59]. Asimismo, se puede rastrear la presencia de estos actores cómicos en el Período Prehispánico en testimonios de diferentes zonas geográficas en los que se les retrata vestidos de “jaguares”, “monos”, “mujeres” o “ancianos”, realizando danzas chuscas con contenido erótico (Figuras 9 y 10).

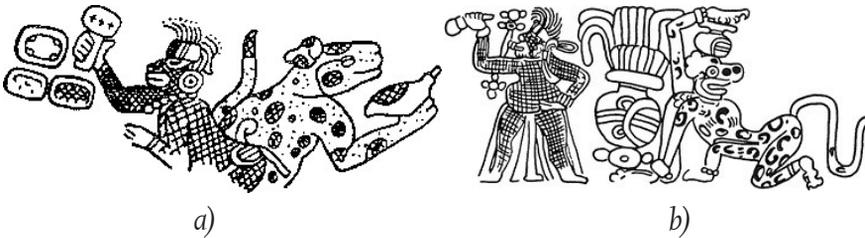


Figura 9. Escenas dancísticas chuscas de personajes simiescos acompañados con jaguares. a) Detalle del cráneo de pecarí de la Tumba I de Copán en la que se encuentra la personificación del glifo *pa* con tocado de *Ahau* acompañado de un jaguar. Fuente: Graham [1971] *apud* Taube [1989: 365]. b) Detalle de la vasija Tapeu I del Periodo Clásico tardío. Autor: Karl Taube. Fuente: Taube [1989: 365].



Figura 10. Representación dancística en la que participan el Dios N y un personaje de aspecto femenino. Escena de la vasija K1549. Autor: Karl Taube. Fuente: Taube [1989: 371].

En el caso particular del carnaval de Oxchuc, su carácter mesoamericano fue advertido inmediatamente por Villa Rojas [1995: 518-519] en sus primeras incursiones al campo, allá por el año de 1938, al vincularlo a una danza prehispánica con banderas registrada a mediados del siglo XVI por fray Diego de Landa. La danza, en concreto, era el *Holkkanakot* “Baile de los Guerreros”, la cual se realizaba en el contexto del Pacumchac, fiesta prehispánica que guarda bastante similitud con el carnaval de Oxchuc.

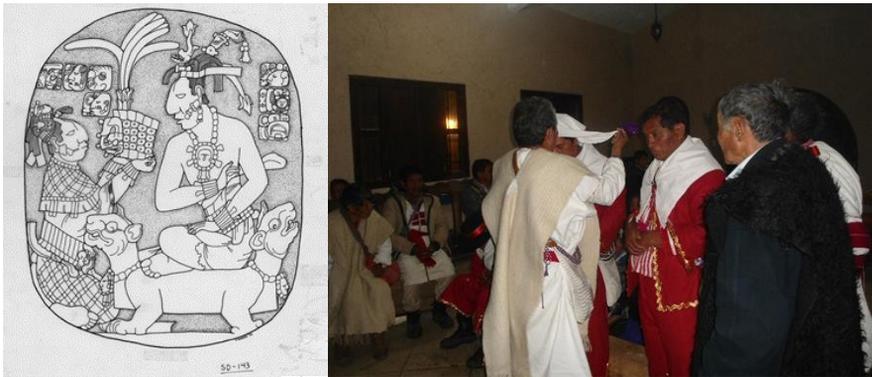
De acuerdo con los escritos de Landa [1986: 52, 83-84 y 98-99], el Pacumchac era una fiesta que conmemoraba el ascenso al cargo del nuevo *nacón*, un funcionario que ejercía funciones sacerdotales y militares. El cargo duraba tres años, en los cuales su portador debía vivir alejado del pueblo, no podía relacionarse ni tener contacto sexual con mujeres y debía abstenerse de ciertos alimentos y bebidas embriagantes. Tal era la importancia del *nacón* que en el contexto de la fiesta era tratado como una divinidad a la que se debía sahumar con incienso.

El Pacumchac tenía una duración de cinco días. El acto central de cada jornada consistía en una pomposa procesión en la que el *nacón* salía de su casa llevado en andas con rumbo al templo. Allí se le sentaba y luego se efectuaba el *Holkkanakot*. Durante estos rituales, los “farsantes” recorrían las moradas de los señores para realizar bromas y recoger las ofrendas que serían llevadas al centro ceremonial. Finalmente, se realizaban sacrificios y todos los congregados se agasajaban en los convites.

El Pacumchac era fundamentalmente una ceremonia de ascenso al poder, sumamente parecida a las que se efectuaban en la entronización de los *kuhul ajaw* “gobernante sagrado” del Periodo Clásico. De acuerdo con Sheseña Hernández [2015: 69-70], dicho acto ceremonial conllevaba una serie de etapas: 1) investidura, 2) confirmación y 3) aclamación, que igualmente pueden ser apreciadas en los rituales de recepción de cargo de *kaptan* en el carnaval de Oxchuc como en su momento lo propuse en Pérez Sánchez [2017: 66-68]. El cuadro de la Figura 11 y las ilustraciones de las Figuras 12, 13 y 14 permiten dar cuenta de este planteamiento.

Etapa	Entronización del K'uhul Ajaw	Recepción del cargo de Kaptan
Investidura	En algún lugar privado al gobernante se le ataviaba con una serie de objetos sagrados, entre los que destaca la cinta sagrada y el centro maniquí <i>k'awil</i> , al tiempo que se le asignaba el nombre que adoptaría durante su reinado.	Los <i>ch'uyk'aal</i> realizan oraciones, lavan los pies y visten al <i>kaptan</i> con su indumentaria roja tradicional en la Casa de los Ancianos
Confirmación	El <i>ajaw</i> realizaba una procesión por diversos puntos del espacio sagrado (cerros, cuevas, barrios, etc.) llevado en andas	Los <i>kaptan</i> realizan una procesión pasando por las cruces de la iglesia del Calvario, la iglesia de Santo Tomás, detrás de la Iglesia de Santo Tomás, la Casa del presidente y la Casa de los Ancianos
Aclamación	El nuevo dirigente subía a un andamio en el centro ceremonial para ser homenajeado por sus súbditos mientras se sacrificaba un perro (en ocasiones)	Los <i>kaptan</i> , otras autoridades tradicionales y el presidente municipal, acompañados de sus esposas, suben a los andamios de la Casa del Presidente y la Casa de los Ancianos. Desde allí el presidente municipal pronuncia el discurso de clausura de la celebración.

Figura 11. Comparación de rituales mayas de acceso al poder antiguos y contemporáneos.
Fuente: elaboración propia.



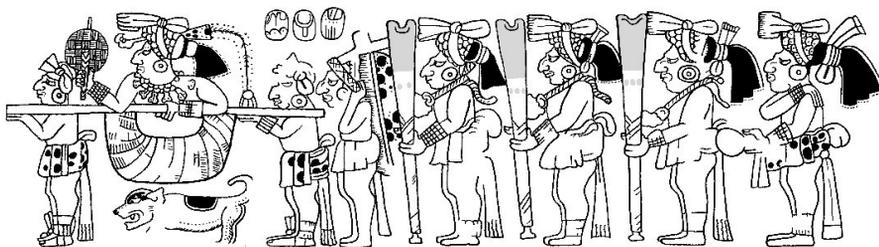
a)

b)

Figura 12. Ritual de investidura antiguo y contemporáneo. a) Recepción del tocado señorial de K'inich Janaab' Pakal de manos de su madre Sak K'uk'. Autor: Linda Schele. Fuente: Linda Schele [1975] <<http://ancientamericas.org/es/node/10551>>. Consultado el 20 de noviembre de 2023. b) Acto de vestir a los *kaptan* en el Carnaval de Oxchuc. Autor: Erick Emmanuel Pérez Sánchez, 13 de febrero de 2015.



a)



b)

Figura 13. Ritual de confirmación contemporáneo y antiguo. a) Presidente municipal en la procesión del Carnaval de Oxchuc. Autor: Erick Emmanuel Pérez Sánchez, 15 de febrero de 2015. b) Escena de la vasija K594 en la que se representa la procesión de un gobernante maya del Periodo Clásico. Autor: Braulio Calvo Domínguez.



Figura 14. Escenas de autoridades mayas prehispánicas y contemporáneas en andamios. a) Detalle del Muro oeste de San Bartolo. Dibujo de Heather Hurts. Fuente: Saturno, Taube y Stuart [2005] *apud* Sheseña Hernández [2015: 38]. b) Presidente municipal de Oxchuc en el carnaval. Autor: Erick Emmanuel Pérez Sánchez, 15 de febrero de 2015.

Este tipo de rituales tuvieron continuidad durante el periodo colonial porque de alguna manera pasaron a formar parte de la cultura popular. De eso nos da testimonio Antonio de Ciudad Real al relatar la danza *Zonó* con la que fue recibido fray Alonso Ponce hacia 1580 en la Provincia de Kantunil:

Fue recibido con muchos bailes y danzas, al modo de la tierra y de Castilla, y entre ellos sacaron los indios, para regocijarles, una invención particular y fue: unas andas y sobre ellas un castillo redondo y angosto a manera de púlpito, de más de dos varas de medir de alto, cubierto de alto a bajo con paños de algodón pintados, con dos banderas en lo alto, a cada lado la suya. Metido en este púlpito, y que se parecía de la cintura arriba, iba un indio muy bien vestido y galano, el cual con unas sonajas de la tierra en la una mano, y con un mosqueador de pluma en la otra... iba siempre haciendo meneos y silbando al son de un teponastle que tocaba un indio junto a las andas, entre otros muchos que al mismo son iban cantando, haciendo mucho ruido y dando muchos y muy recios silvos. Llevaban estas andas y castillos seis indios a hombros, y aun éstos también iban

bailando y cantando, meneando los pies y haciendo las mismas mudanzas que los otros, al son del mismo teponastle. Era muy vistoso aquel castillo y campeaba mucho y divisábase bien por ser tan alto y estar tan pintado [Ciudad Real 1976: 331].

Cabe señalar que, actualmente, las autoridades tradicionales y municipales de Bachajón, Oxchuc y Cancuc son llevadas en andas de forma similar durante el carnaval [véase Sheseña Hernández 2015: 35-36; Fígueroa Pujol 1989: 110-111; Gómez Ramírez 1988: 105-155].

A partir de la segunda mitad del siglo XIX ocurrió un proceso de reestructuración de las comunidades de los Altos como resultado del impulso anticlerical de la República Restaurada [véase Rus y Wassers-trom 1980]. Las poblaciones indígenas, encabezadas por los “ancianos principales”, aprovecharon la debilidad de la iglesia católica para tomar las riendas de sus pueblos y oponerse a las órdenes de los curas, en especial a la solicitud de contribución por sus oficios como las misas para el carnaval [Ortiz Herrera 2005:141-144]:

Oxhuc, el consultor Señor Martín Morales, por quien se rigen ha aconsejado no consentir Cura: por el mismo Presidente me consta a quiénes amenazó, que si él o el agente hacían lo contrario por cuenta de dicho señor, serían ¿ayudados? del destino; esto dijo en [la] vez [que] pasó este señor dirigiéndose al pueblo de Tumbalá al denuncia del intestado del Señor Cura finado hermano del mismo, porque le anunciaron el gusto y buena disposición que el Pueblo tenía en volver a sus costumbres para tener Cura, para procurar la construcción del templo por cuyo motivo en otras dos veces que me invitaron a que yo concurriera a la fiesta de San Sebastián y Carnaval, que acordaron la política de indiferencia, que ni las fiestas celebradas no quisieron pagar, el Presidente: dijo que tenía de mandar los principales y Autoridades al obispado para su arreglo, lo que entiendo nada ha hecho. Lo mismo quieren al cura cuando lo necesitan y los bautismos con las costumbres de a dos reales cada uno.⁷¹

⁷¹ AHDCS, Carpeta 604 Expediente 26. Informe de 1894, San Cristóbal de Las Casas, f 1r.

Poco a poco fueron modificando sus instituciones heredadas de la Colonia y del México Independiente hasta constituir el sistema de cargos y el calendario festivo que conocemos hoy día. Algunos de los cambios sufridos por el calendario festivo se pueden apreciar en la Figura 15, en la que se compara un cuadrante de finales de 1780⁷² con los datos de las fiestas elaborada por Sánchez Gómez [1998: 78-84].⁷³

Figura 15. Comparación entre calendarios festivos de finales del siglo XVIII y mediados del siglo XX

Finales del siglo XVIII	Primera mitad del siglo XX
Enero: cambio de autoridades y San Sebastián	Enero: cambio de autoridades, <i>Kajwaltik</i> y Bajada de Santo Tomás
Febrero: Purificación de la Virgen y carnes-tolendas	Febrero: carnaval
Marzo y/o abril: Semana Santa y San Pedro Mártir	Marzo y/o abril: Semana Santa, <i>mixa</i> pequeña y <i>mixa</i> grande
Mayo: Santa Cruz, Aparición, Espíritu Santo y Santísima Trinidad	Mayo: Santísima Trinidad
Junio: Corpus, Visitación y Triunfo de la Cruz	
Agosto: Santo Domingo, San Lorenzo, Asunción de la Virgen y Santa Rosa	
Septiembre: Natividad, Exaltación de la Cruz y San Miguel	
Octubre: Virgen del Rosario	
Noviembre: Almas Santas y Presentación de Ntra. Señora	Noviembre: Fieles Difuntos
Diciembre: Concepción, Aguinaldos y Santo Tomás	Diciembre: Santo Tomás

Fuente: Pérez Sánchez [2017:117].

⁷² AHDSC, Carpeta 3061, Expediente 1, Cuadrante de Oxchuc, 1780, f. 1r.

⁷³ A los datos presentados por el autor Sánchez Gómez [1998] únicamente se agregaron los datos de las *mixas*.

El análisis efectuado hasta el momento da cuenta del arraigo histórico que los oxchuqueros han tenido hacia su carnaval y sus sistemas de organización desde los periodos colonial y decimonónico. En el siguiente capítulo se dará continuidad a la reconstrucción histórica, abarcando los siglos XX y XXI, para comprender las problemáticas y retos actuales que presenta la conservación de este bien cultural.

La integración y la multiculturalidad (siglos XX y XXI)

En 1936, el Congreso del estado decretó la re-instauración del ayuntamiento en Oxchuc como parte de su recategorización como municipio libre (anteriormente fungía como una agencia municipal supeditada al Departamento de Ocosingo). Con la instrumentación de esta política, el gobierno cardenista buscaba consolidar su presencia a nivel local y la integración política de la población indígena al aparato estatal. La estrategia a seguir consistía en el nombramiento de funcionarios bilingües como encargados del ayuntamiento para que sirvieran de contrapeso al poder ejercido por los enganchadores, terratenientes y comerciantes de aguardiente mestizos que controlaban el lugar [Rus 1995: 258-263].

Por aquellas fechas fue que Villa Rojas [1990] realizó sus primeras incursiones a campo en el recién re-instaurado municipio. Los datos de la etnografía de Villa Rojas [1990: 37-40] muestran que el ayuntamiento presentó una composición heterogénea en la que tanto el grupo mestizo como el indígena tenían representación política: el primero estaba representado por el secretario municipal, en tanto que el segundo lo estaba por el presidente municipal, el síndico, el juez y los regidores.

El secretario municipal se encargaba de redactar las actas y de administrar los recursos del municipio, mientras que los demás funcionarios referidos, en colaboración con las autoridades tradicionales, se dedicaban a la impartición de justicia, al recaudamiento de cooperaciones y a la organización del trabajo comunal entre la población indígena [Villa Rojas 1990: 16-17].

La etnografía de Villa Rojas también da cuenta de una situación sumamente frágil por la que atravesaba la organización tradicional oxchuquera en paralelo a la re-instalación del ayuntamiento: la negación

de los pobladores a participar dentro de la jerarquía de cargos y la consecuente pérdida de algunas de las principales festividades. De allí que en sus notas de campo Villa Rojas [1990: 40-41 y 514-519] comente que en el carnaval de 1938 únicamente observó al *kaptan* de *Muk'ul Kalpul* llevado en andas, lo que implicaba que sólo aquel barrio había celebrado la festividad, y que el carnaval de 1942 no pudo celebrarse debido a las complicaciones económicas que enfrentaron los funcionarios de ambos *kalpul* tras el fallecimiento de uno de los *kaptan* que financiaría la fiesta y al no encontrar persona alguna que accediese a sustituirle.

El debilitamiento de la autoridad tradicional oxchuquera se acentuó a partir de 1944. En ese año un grupo presbiterianos, bajo la dirección espiritual de la misionera norteamericana e investigadora del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), Mariana C. Slocum, fundó una iglesia en el paraje El Corralito y emprendió labores proselitistas que, tras 10 años de soportar la violenta oposición de los católicos y los tradicionalistas, derivó en la conversión de aproximadamente la mitad de la población oxchuquera al presbiterianismo y en una reconfiguración de las fuerzas político-religiosas del municipio en la que el presbiterianismo cada vez pujaba por más y mejores espacios de representación en el ayuntamiento [Siverts 1969:175-184].

En paralelo a los conflictos religiosos y las transformaciones políticas del municipio, Castro [1957:37-44] publicó una etnografía en la que se presenta a las autoridades tradicionales celebrando el carnaval sin la participación de los funcionarios municipales (tal y como hoy día se observa). Ello permite suponer que para esas fechas el faccionalismo religioso impedía una comunión festiva entre autoridades tradicionales y municipales; pero también, que los tradicionalistas todavía mantenían cierta autonomía en cuanto a su organización, jerarquía y actividades ceremoniales respecto a los funcionarios del municipio.

A partir de 1951, el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista (CCITT) comenzó sus operaciones en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. La labor del Centro consistía en el desarrollo de programas educativos, sanitarios y agrícolas, de orientación legal y construcción de caminos, mediante los cuales el gobierno federal pretendía mejorar las condiciones de vida de las poblaciones autócto-

nas de la región e incorporarlas política, económica y culturalmente al Estado mexicano [Cruz Gómez 2017: 155].

En Oxchuc, la labor del CCITT se concentró en la construcción de escuelas en las comunidades y parajes aledaños atendidas por promotores bilingües reclutados por Mariana C. Slocum y el CCITT [Cruz Gómez 2017: 162-163]. Con el tiempo, los promotores ganaron prestigio en las comunidades y comenzaron a figurar en los puestos del ayuntamiento. Así lo demuestra Pineda [1995: 291] al dar cuenta de una serie de maestros bilingües que, desde 1965 a 1985, ocuparon el cargo de presidente municipal: Manuel Morales Díaz (1965-1967), Marcelo Sántiz López (1968-1970), Antonio Morales Santis (1974-1976), Antonio Gómez López (1977-1979) y Domingo Santis Gómez (1983-1985).

La presencia de estos profesores como ediles del municipio forma parte de la conformación de la Comunidad Revolucionaria Institucional (CRI), fenómeno producido en otros municipios indígenas de la región desde la segunda mitad del siglo XX con la incorporación de líderes indígenas al Partido Revolucionario Institucional (PRI) en el marco del corporativismo y del sistema unipartidista mexicano [véase Rus, 1995].

La uniformidad partidista de la clase política de profesores bilingües se mantuvo por cerca de treinta años hasta que advino su desintegración en 1991, cuando la facción democrática pasó conformar la Asociación Tres Nudos A.C. y el Partido de la Revolución Democrática (PRD) [Cruz Gómez 2017: 236-239; Lomelí González 2009: 149-151]. A pesar de ello, el PRI permaneció al frente del ayuntamiento hasta el 2007 cuando la coalición conformada por el PRD-Partido Acción Nacional (PAN)-Convergencia (CONVER)-Nueva Alianza (PANAL)-Unidad por Chiapas obtuvo el triunfo en la contienda electoral [IEPC 2007 y 2010]).

El control del grupo de profesores bilingües sobre el ayuntamiento terminó por desplazar de manera definitiva la escasa influencia política que habían conservado los tradicionalistas. De allí que Gómez Ramírez [1988: 81-82], un profesor bilingüe del municipio de Chanal que a mediados de la década de 1980 se encontraba elaborando un registro de

las fiestas tradicionales de Oxchuc, afirmara en su etnografía que para los 80's las autoridades tradicionales tenían muy poca participación en las elecciones de presidentes municipales dado que éstas se decretaban por medio de asambleas en las que el candidato triunfador asumía el cargo bajo la investidura del PRI.

El poder político que había alcanzado el PRI y el ayuntamiento se trasladó al plano ceremonial. En su trabajo, Gómez Ramírez [1988: 144-155] da cuenta de una participación activa por parte de los funcionarios municipales y políticos priistas en el marco del carnaval: durante el segundo día de fiesta, estos servidores públicos fueron invitados por los tradicionalistas a los convites realizados afuera del edificio del ayuntamiento y la Casa de los Ancianos, mientras que, para el tercer y último día, acompañaron a los *kaptan* en la solemne procesión llevados en andas.

La costumbre, por parte de las autoridades tradicionales, de involucrar a los funcionarios municipales en el carnaval se ha mantenido hasta la actualidad e inclusive ha presentado innovaciones interesantes al grado de utilizar sus rituales en las recepciones de las autoridades estatales y federales. Tal fue el caso del gobernador del estado Manuel Velasco Coello a quien, en una fotografía de amplia difusión nacional, se le observó en una procesión del carnaval llevado en andas durante una de sus visitas al municipio.

Desafortunadamente, los vínculos entre la autoridad tradicional y los funcionarios municipales se han articulado bajo las lógicas clientelares y corporativas del sistema político mexicano. Por una parte, las autoridades tradicionales dependen de los recursos y de la autorización que otorgan los funcionarios del ayuntamiento para la celebración del carnaval y las demás festividades del calendario tradicional. Por otro lado, los funcionarios municipales requieren del *performance* que le conceden las autoridades tradicionales en su legitimación como representantes de una población indígena en un régimen estatal que reivindica -al menos discursivamente- su diversidad étnica.

En los últimos años, la articulación clientelar entre la organización tradicional y el ayuntamiento ha conducido a que la celebración del

carnaval, el cumplimiento del calendario tradicional y la integración de las autoridades tradicionales se encuentran en riesgo de desaparecer por los constantes conflictos poselectorales y el excepcional proceso de cambio al régimen de usos y costumbres, el cual implicó el destierro de los partidos políticos y los grupos que por más de quince años controlaron el municipio.

En 2016, a las autoridades tradicionales que habían participado en el carnaval de 2015 se les prohibió el acceso a la Casa de los Ancianos y la celebración del carnaval de 2016, sumado a otras festividades marcadas por el calendario tradicional, por considerarlos seguidores de la recién electa presidenta municipal, María Gloria Sánchez Gómez, y de su esposo, Norberto Sántiz López, expresidente del trienio anterior.⁷⁴ Ambos habían sido expulsados del municipio por los pobladores tras la violenta intervención de la policía estatal a la cabecera municipal ocurrida en enero.⁷⁵

De mediados de 2016 a inicios de 2018, los oxchuqueros contaron con dos ayuntamientos debido a que el Gobierno del estado no daba cumplimiento a la resolución del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF)⁷⁶ de reinstalar al ayuntamiento de María Gloria Sánchez Gómez por considerar “inconstitucional” la decisión del Congreso del estado de sustituirlo por otro que estuvo integrado por líderes del movimiento que había logrado el destierro del matrimonio

⁷⁴ En efecto, Norberto Sántiz López fue el primer miembro de la familia en asumir el poder municipal para el periodo 2002-2004 bajo las siglas del PRI (IEE, 2001). Posteriormente le correspondió a María Gloria Sánchez Gómez de 2005 a 2007 igualmente bajo la investidura del PRI (IEE, 2004). Los siguientes dos periodos fueron ocupados por otras personas (2008-2010 y 2011-2012), la última de ellas bajo una coalición de los partidos de oposición (PRD-PAN-CONVER-PANAL-Unidad por Chiapas) (IEPC, 2007 y 2010). Sántiz López ocupó nuevamente la silla municipal para 2013-2015 nuevamente con la candidatura del PRI (IEPC, 2012), y se esperaba que Sánchez Gómez lo sucediera en el cargo para el periodo 2016-2018, quien ahora era promovida por el partido hegemónico a nivel estatal: el Partido Verde Ecologista de México (PVEM).

⁷⁵ El operativo policial tenía como finalidad desalojar a los manifestantes -seguidores de los partidos políticos derrotados, en su mayoría- que habían tomado el Palacio Municipal y la carretera San Cristóbal - Ocosingo para protestar en contra del resultado electoral que dio el triunfo a María Gloria Sánchez Gómez. No obstante, la población de la cabecera terminó enfrentándose a la policía porque el gas lacrimógeno que los elementos de seguridad arrojaron desde los helicópteros llegó a afectar las viviendas de gente inocente.

⁷⁶ SUP/JDC/1690/2016.

gobernante y los partidos políticos: la Comisión Permanente por la Paz y la Justicia Indígena de Oxchuc (CCPJIO). El ayuntamiento sustituto ejercía funciones en la cabecera municipal mientras que el cabildo de María Gloria lo hacía desde la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

En sintonía con la conformación de dos ayuntamientos se produjo una escisión en el grupo de las autoridades tradicionales por lo que se celebraron dos carnavales en 2017. El que fuera organizado por los simpatizantes de Óscar Gómez López, líder del movimiento opositor, se desarrolló al aire libre y con suntuosidad, mientras aquel que llevaron a cabo los partidarios tradicionalistas de María Gloria Sánchez Gómez se tornó sumamente discreto debido a las restricciones impuestas por la facción opositora.

De 2018 a 2022, no se efectuó ninguna fiesta tradicional debido a la polarización que experimentó el municipio en el proceso de cambio en el régimen electoral municipal y el ejercicio de funciones del primer ayuntamiento electo bajo los “usos y costumbres”.

El carnaval de 2023 estuvo organizado por el concejo municipal que había sido conformado por el Congreso del estado tras las fallidas elecciones de 2022, las cuales derivaron en hechos de violencia. La celebración fue improvisada y se notó. Debido a las dificultades con las que el concejo municipal se topó para integrar una nueva autoridad tradicional, no hubo *kaptan* a quién cargar ni mulas que lo hicieran. Los rituales se efectuaron en la “sala de rezos” del Palacio Municipal y únicamente se hizo una procesión a la Iglesia de Santo Tomás (Figura 16). Como invitados figuraron una de las regidoras y el líder de una facción que se disputa el gobierno municipal; el presidente concejal no hizo acto de presencia y por lo tanto tampoco hubo discursos sobre andamios. Finalmente, la fiesta sólo duró un día por la tensión que se respiraba en el ambiente tras la detención de uno de los regidores por habitantes de una comunidad tras acusarlo de ingerir bebidas alcohólicas en la vía pública.



Figura 16. Danza frente a Iglesia de Santo Tomás, carnaval de 2023. Autor: Erick Emmanuel Pérez Sánchez, 15 de febrero de 2023.

Actualmente varios jóvenes, promotores culturales con formación profesional, se han organizado con la finalidad de crear conciencia entre la población en torno a la trascendencia del carnaval y de esa manera desligarlo de la política. El resultado ha sido la implementación de dos programas de *podcast* en tseltal: *Tajimal K'in* y *La Cotorriza* (ambos disponibles en la plataforma Facebook), en los cuales se invita a otros promotores culturales e incluso a algunas autoridades tradicionales para que expliquen en qué consiste el carnaval, cómo se realiza y cuáles son sus significados.

Dicho esfuerzo se suma a otros más efectuados en la historia reciente del municipio para preservar el carnaval. El primero fue efectuado en la década de 1990 por la Casa de la Cultura de Oxchuc para reintegrar a la autoridad tradicional que se había separado como consecuencia de la escisión del PRI. El otro fue realizado en 2014 por el profesor Joaquín Sántiz Gómez quien conformó un grupo de “carnaval” en la escuela primaria María Adelina Flores con la finalidad de que los niños valoraran sus raíces [Pérez Sánchez 2021: 199-204].

Desafortunadamente, los promotores culturales se han enfrentado a las prácticas políticas y los prejuicios que entre los mismos oxchuqueros persisten en torno a la organización y las festividades tradicionales. Los actores políticos les impiden desarrollar proyectos de rescate cultural porque no desean perder el control que actualmente ejercen sobre el simbolismo tradicional. Las comunidades también tienden a obstaculizar la implementación de este tipo de proyectos cuando no hay recompensas económicas de por medio o cuando el “apoyo” no viene de alguno de sus aliados políticos. Finalmente, la población en general no suele involucrarse en el carnaval por considerarlo cosa de la “política”, “de ignorantes” o del “demonio”, esto último debido a la abundante feligresía protestante del municipio [Pérez Sánchez, 2021: 205-208].

El patrimonialismo y el carnaval en Oxchuc

No cabe duda que el carnaval constituye un bien intangible de incalculable valor para los oxchuqueros, los chiapanecos y los mexicanos. Su ritualidad y organización testimonian la capacidad de resistencia y reinvención cultural del pueblo oxchuquero frente a una serie de programas de integración y cambio cultural. Sin embargo, el control que sobre la festividad ejercen los funcionarios del ayuntamiento y los actores políticos está acelerando su desaparición, a lo que también contribuye los prejuicios de la feligresía protestante y de aquellos que rechazan sus raíces. La población se muestra cada vez más renuente a participar en el festejo porque relacionan al carnaval con la esfera político-electoral, con el “demonio” o la “ignorancia” y no como parte del repertorio cultural de los tradicionalistas y de la historia oxchuquera en general.

La articulación clientelar entre la autoridad tradicional y los funcionarios del ayuntamiento para la ejecución de las fiestas tradicionales puede datarse hasta la década de 1980. Desde esa fecha ha sido habitual que las autoridades municipales participen activamente en el carnaval para legitimar su *status* de representantes de una población indígena. Esa forma de manipular la ritualidad tradicional para situarla en el discurso nacionalista pluriétnico ha sido incluso retomada por actores situados en los niveles estatal y federal. Los tradicionalistas, al no contar

con los recursos suficientes para efectuar sus actividades, han tendido a aceptar el rol de proveedores simbólicos de los actores políticos pero a costa de acelerar la desaparición de su organización.

Afortunadamente, en la historia oxchuquera también ha habido personas que, sin otro afán que el de reivindicar sus raíces, han luchado por “revivir” al carnaval y las autoridades tradicionales. Gracias a esos promotores culturales -empíricos y profesionales- es que se ha logrado rescatar al carnaval y la organización tradicional de momentos en que todo parece indicar que desaparecerán. Sin embargo, los esfuerzos de estos oxchuqueros no serán suficientes si la población en general no deja a un lado sus complejos, genere conciencia y se involucre en la protección y preservación de su legado histórico.

Bibliografía

Ara, Domingo de

1986 *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*. Ed. de Mario Humberto Ruz. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Bricker, Victoria Reifler

1989 *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. Trad. de Cecilia Paschero. Fondo de Cultura Económica. México.

Burke, Peter

2000 *Formas de historia cultural*. Trad. de Belén Urrutia. Alianza Editorial. Madrid.

Caro Baroja, Julio

2006 *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Alianza Editorial. Madrid. Castro,

Castro, Carlo Antonio

1962 Una relación tzeltal del carnaval de Oxchuc. *Estudios de Cultura Maya*, 2: 37-44.

Censo de Población y Vivienda

2020 *Panorama Sociodemográfico: Censo de Población y Vivienda 2020*. INEGI. <<https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=889463910404>>. Consultado el 20 de agosto de 2023.

Instituto Estatal Electoral

2001 *Ayuntamientos 2001*. <<http://www.iepc-chiapas.org.mx/archivos-de-resultados-electorales>>. Consultado el 20 de noviembre de 2023.

2004 *Ayuntamientos 2004*. <<http://www.iepc-chiapas.org.mx/archivos-de-resultados-electorales>>. Consultado el 20 de noviembre de 2023.

2007 *Proceso electoral local ordinario 2007. Elección de miembros de ayuntamientos*. <<http://www.iepc-chiapas.org.mx/archivos-de-resultados-electorales>>. Consultado el 20 de noviembre de 2023.

Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana

2010 *Miembros de los ayuntamientos 2011–2012*. <<http://www.iepc-chiapas.org.mx/archivos-de-resultados-electorales>>. Consultado el 20 de noviembre de 2023.

2012 *Miembros de ayuntamientos 2012–2015*. <<http://www.iepc-chiapas.org.mx/archivos-de-resultados-electorales>>. Consultado el 20 de noviembre de 2023.

Instituto Nacional de Geografía y Estadística

2010 *Censo de Población y Vivienda 2010. Consulta interactiva de datos*. <http://www.inegi.org.mx/est/lista_cubos/consulta.aspx?p=pob&c=1>. Consultado el 18 de enero de 2017).

S.F. *Mapa de Oxchuc*. <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/>>. Consultado el 6 de julio de 2016.

Ciudad Real, Antonio de

1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación Breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. Ed. de J. García Q. y V. M. Castillo F. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Cruz Gómez, Heriberto

2017 *Indígenas en disputa. Los tseltales de Oxchuc ante los proyectos religiosos e indigenistas 1940-1970*, tesis de doctorado. Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán A.C. <<https://col-mich.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1016/156/1/CruzG%0c3%b3mezHeriberto2017Tesis.pdf>>.

Figuerola Pujol, Helios

2014 *Apuntes sobre el carnaval de San Juan Evangelista Cancuc (1989). Rituales y Fiestas en Chiapas*, Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Jorge Mogaña Ochoa (eds.). Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez:77-140.

Gennep, Arnold van

2008 *Los ritos de paso*. Trad. de Juan Ramón Aranzadi Martínez. Alianza Editorial. Madrid.

Gómez Ramírez, Martín

1988 *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc. Historias y tradiciones. Xlimoxna neel Jme'tatik. Oxchujk'*. Gobierno del Estado, Secretaria de Desarrollo Rural. Tuxtla Gutiérrez.

Hernández Ramírez, Javier

2007 *El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México. Dimensión Antropológica*, 41, septiembre-diciembre:7-44.

Landa, Diego de

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción de Ángel María Garibay K. 13ª edición. Editorial Porrúa. México.

Le Roy Ladurie, Emmanuel

1994 *El Carnaval de Romans, de la Candelaria al miércoles de Ceniza 1579-1580*. Trad. de Ana García Bergua. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. México.

Muir, Edward

2001 *Fiesta y rito en la Europa Moderna*. Traducción de Ana Márquez Gómez. Editorial Complutense. Madrid.

Ortiz Herrera, Rocío

2003 *Pueblos indios, iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901)*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chapas, Gobierno del Estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.

Pérez Sánchez, Erick Emmanuel

2017 *El carnaval de Oxchuc, Chiapas: un estudio histórico*, tesis de licenciatura.

Facultad de Humanidades – Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez. https://www.academia.edu/33336787/El_Carnaval_de_Oxchuc_Chiapas_un_estudio_hist%C3%B3rico_Menci%C3%B3n_Honor%C3%ADfica_en_Premios_INAH_2018_Francisco_Javier_Clavijero_por_Tesis_de_Licenciatura_en_las_%C3%8lreas_de_Historia_y_Etnohistoria

2021 *Carnaval y conflicto faccional en Oxchuc (2015-2019)*, tesis de maestría. Posgrado en Antropología – Universidad Nacional Autónoma de México. México. <http://132.248.9.195/ptd2021/enero/0806421/Index.html>

Pineda, Luz Olivia

2014 Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México:279-300.

Pitarch Ramón, Pedro

1995 Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México: 237-250.

Polian, Gilles

2018 *Diccionario Multidialectal del tseltal. Tseltal-español*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. México.

Rus, Jan

2014 La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena de los Altos de Chiapas, 1936-1968. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México: 251-277.

Rus, Jan, y Robert Wasserstrom

1980 Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective. *American Ethnologist*, 5 (3), agosto: 466-478.

Ruz, Mario Humberto

1992 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*. 2ª edición. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista. México.

2007 Danzas para resguardar memorias. *La resistencia en el mundo maya*, María del Carmen Valverde Valdés (coord.). Centro de Estudios Mayas-Universidad Nacional Autónoma de México. México: 313-339.

Sánchez Gómez, Francisco Javier

1998 *Sociedad y educación tzeltal en Oxchuc*. Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas Arte y Literatura Indígenas. Tuxtla Gutiérrez.

Schele, Linda

1975 *La Colección de Dibujos de Linda Schele*. <<http://ancientamericas.org/es/node/10551>>. Consultado el 20 de noviembre de 2023.

Secretaría de Economía

2020 Oxchuc Municipio de Chiapas. Gobierno de México. <<https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/oxchuc#population-and-housing>>. Consultado el 20 de agosto de 2023.

Sheseña Hernández, Alejandro

2015 *Joyaj ti ʼajawlel. La ascensión al poder entre los mayas clásicos*. Afinita Editorial, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

Siverts, Henning

1968 *Oxchuc, una tribu maya de México*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Swartz, Marc J., Victor W. Turner y Arthur Tuden

1994 Antropología política: una introducción. *Alteridades*, 1 (8): 101-126.

Taube, Karl

1989 Ritual Humor in Classic Maya Religion. *World and Image Maya Culture, Explorations in Language, Writing, and Representation*, William F. Hanks y Don S. Rice (eds.). University of Utah Press. Salt Lake City: 351-383.

Villa Rojas, Alfonso

1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura. México.

Viqueira, Juan Pedro

1995 Los Altos de Chiapas. Una introducción general. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México: 219-236.

Wolf, Eric Robert

1957 Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and
Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, (13): 1-18.

Acerca de los autores

Alejandro Sheseña Hernández es Doctor en Historia por la Universidad Estatal de Voronezh, Rusia, en colaboración con el Centro de Estudios Mesoamericanos de Moscú Yuri Knórozov. Entre sus últimas publicaciones se encuentra *El lenguaje del inframundo. Estudio sobre discursos mayas en contextos de cuevas* (Universidad Francisco Marroquín, 2022). Actualmente es Investigador de Tiempo Completo en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 2. Premio Nacional INAH Alfonso Caso 2016.

Marceal Méndez Pérez es Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus temas de interés son la tradición oral tseltal, así como la literatura y la cosmovisión indígena de Chiapas. Su última publicación es *Estudiar la cultura propia: retos y dificultades* (UNAM, 2021). Actualmente es posdoctorante en el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (NIIAP-INPI) con el apoyo del SE-CIHTI (antes CONAHCYT) (EPM, 2024-2026).

María del Rocío Ortiz Herrera es Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán, A.C. Su área de especialidad es la Historia agraria, económica y social de Chiapas. Entre sus últimas publicaciones se encuentra *La desaparición de las lenguas mesoamericanas en el Soconusco, Chiapas. Una historia de largo aliento* (UNICACH, 2023). Actualmente es Profesora-Investigadora de Tiempo Completo en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 1. Premio Nacional INAH Francisco Javier Clavijero 2008.

Alan Antonio Castellanos Mora es Maestro en Historia por parte de la Universidad Autónoma de Chiapas y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Cursó el Doctorado en Historia y Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Ha publicado y dictado conferencias que versan sobre la ritualidad, mitología, historia y arte popular de los tsotsiles y tseltales de Los Altos de Chiapas. Su más reciente publicación es *El culto a Santo Tomás en Oxchuc, Chiapas* (BUAP, 2020).

Margarita Martínez Pérez es Doctora en Lingüística Indoamericana por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Sus intereses disciplinares se centran en la socialización de lenguaje infantil y adquisición de la lengua materna, la pragmática, el arte verbal, el análisis del discurso, la interacción multimodal y co-expresividad, la lexicografía, la documentación lingüística y la etnografía. Su última publicación es *The role of laughter in correcting the efforts of learners in daily activities* (2022). Actualmente es Profesora-Investigadora de Tiempo Completo en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Premio Nacional INAH Wigberto Jiménez Moreno 2017.

Erick Emmanuel Pérez Sánchez es Maestro en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 2014 se ha enfocado en el estudio de la ritualidad y los procesos políticos de Oxchuc y la región Altos de Chiapas. Recientemente publicó su primer libro *El Carnaval de Oxchuc, Chiapas: un estudio histórico* (UNICACH, 2023) que derivó de la tesis de licenciatura con la que obtuvo la Mención Honorífica del Premio Nacional INAH Francisco Javier Clavijero 2018. Actualmente es docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Rectoría

Arq|ga. Fanny López Jiménez
RECTORA

Dr. Hugo Armando Aguilar Aguilar
SECRETARIO GENERAL

Lic. Enrique Pérez López
SECRETARIO ACADÉMICO

Mtro. Roberto Hernández Soto
DIRECTOR DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Dra. María Eugenia Balderas Correa
ENCARGADA DE LA DIRECCIÓN DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES

**Colección
Selva Negra**



UNICACH

*Dinámicas lingüísticas y culturales entre los tsotsiles
y tseltales de Chiapas*

El diseño tipográfico estuvo a cargo de Salvador López Hernández y la corrección de Luciano Villarreal Rodas. El cuidado de la edición fue supervisada por la oficina Editorial de la UNICACH, durante el rectorado de la Arqlga. Fanny López Jiménez.

En los últimos años hemos sido testigos del diseño e implementación de políticas públicas que finalmente han puesto la atención debida en la necesidad de reconocer las deudas históricas que mantiene nuestro país en el ámbito de la diversidad cultural. Se trata no solo de reconocer y valorar cabalmente a las memorias, sistemas de conocimiento, lenguas y prácticas de los diversos grupos lingüísticos como elementos fundamentales de la identidad nacional, sino también de identificar los problemas sociales que llevan a la pérdida de esos valores culturales y lingüísticos. El propósito final es elaborar estrategias que, generadas desde la pluriculturalidad, permitan contribuir a garantizar la equidad y la diversidad cultural.

El Cuerpo Académico “Estudios de lengua, escritura y practicas discursivas en la historia de los grupos lingüísticos de Chiapas” de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas ha considerado útil realizar un ejercicio de análisis que, en consonancia con las políticas referidas, aterrice la discusión en procesos concretos y en particular en aquellos asociados con la lengua y las tradiciones de los pueblos tsotsiles y tseltales de Chiapas. Resultado de este ejercicio es el presente volumen intitulado *Dinámicas lingüísticas y culturales entre los tsotsiles y tseltales de Chiapas*.

El Cuerpo Académico está enfocado en el estudio de los procesos históricos inherentes al devenir de los diferentes grupos lingüísticos de Chiapas en sus manifestaciones y prácticas culturales relacionadas con la lengua, la escritura jeroglífica y los procesos sociolingüísticos y lingüístico-antropológicos, desde la antigüedad hasta la fecha. Está constituido por Alejandro Sheseña Hernández (Premio Nacional INAH Alfonso Caso 2016) (líder), Margarita Martínez Pérez (Premio Nacional INAH Wigberto Jiménez Moreno 2017), Rocío Ortiz Herrera (Premio Nacional INAH Francisco Javier Clavijero 2008), Alan Antonio Castellanos Mora y Erick Emmanuel Pérez Sánchez (Premio Nacional INAH Francisco Javier Clavijero 2018).