



MAESTRÍA EN HISTORIA

TESIS

CH'UL NA: EVOLUCIÓN Y SIGNIFICADO DE UN CONCEPTO TSOTSIL EN ZINACANTÁN

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA

Presenta:

ALAN ANTONIO CASTELLANOS MORA

Directora de tesis:

DRA. ANA MARÍA PARRILLA ALBUERNE

Lectores:

DRA. SOPHIA PINCEMIN DELIBEROS

DR. MIGUEL SÁNCHEZ ÁLVAREZ

TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS, NOVIEMBRE DE 2015



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

SECRETARÍA ACADÉMICA
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
23 de octubre de 2015
Oficio No. DIP-785/2015

C. Alan Antonio Castellanos Mora
Candidato al Grado de Maestro en Historia
Presente.

En virtud de que se me ha hecho llegar por escrito la opinión favorable de la Comisión Revisora que analizó su trabajo de tesis denominado **“Ch’ul na: Evolución y Significado de un concepto Tsotsil en Zinacantán”** y que dicho trabajo cumple con los criterios metodológicos y de contenido, esta Dirección a mi cargo le **autoriza la impresión** del documento mencionado, para la defensa oral del mismo, en el examen que usted sustentará para obtener el Grado de Maestro en Historia. Se le pide observar las características normativas que debe tener el documento impreso y entregar en esta Dirección un tanto empastado del mismo.

Atentamente

“Por la Cultura de mi Raza”

Dra. María Adelina Schlie Guzmán
Directora.



DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN
Y POSGRADO

C.c.p. Expediente

AGRADECIMIENTOS

La presente investigación fue posible gracias a la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Agradezco a la maestría en Historia UNACH - UNICACH el haber avalado mi proyecto de investigación, en especial al doctor Thomas Lee por los comentarios tan acertados que tuvo a bien hacerme al admitirme en el programa.

A mi directora de tesis, la Dra. Ana María Parrilla Albuerne, por sus consejos tan atinados, su paciencia y, en especial, por haber creído en mí desde el comienzo. Mi más sincero agradecimiento.

Estoy agradecido con la Dra. Sophia Pincemin Deliberos por sus consejos y por haberme brindado apoyo incondicional; sus enseñanzas fueron grandes, y sobre todo, su paciencia y disponibilidad para acceder a su biblioteca personal (sin la cual no hubiese obtenido los resultados que se consiguieron).

Al Dr. Miguel Sánchez Álvarez por sus comentarios certeros que ayudaron a dar forma al trabajo.

Debo mencionar que fue de gran trascendencia la presencia del Dr. Alejandro Sheseña Hernández, pues sus señalamientos dieron rumbo a la investigación. Mi más grande admiración y respeto hacia su persona.

También debo señalar al Dr. Alexander Wolfgang Voss, a quien le agradezco en demasía, pues en las distintas pláticas que tuvimos, así como en el curso de epigrafía maya que nos impartió, surgieron varias de las ideas centrales.

A mis hermanos, Romeo y Paola, por ayudarme a salir adelante y siempre creer en mí. A mis padres, Romeo y Bety, por su apoyo incondicional, su gran amor y su deseo de verme cumplir mis metas.

A mis compañeros de la maestría en historia y, en especial, a Braulio y Gabriela, pues su amistad fue primordial para la realización del presente.

A Rosy, quien coloreo de azul este sueño hecho realidad y fue la principal promotora para que concluyera la investigación. Nos esperan más sueños por cumplir.

Finalmente, agradezco a todos aquellas personas que directa o indirectamente ayudaron en el trabajo; mismo que se construyó gracias al aporte de todos, no obstante las imprecisiones son directamente responsabilidad de quien esto escribe.

Resumen

El vocablo tsotsil *ch'ul na*, suele aplicarse en primera instancia a la iglesia como edificio. No obstante, como la gran mayoría de los términos en lenguas mayenses, su significación cobra dimensiones más profundas, trascendiendo el concepto que evoca la palabra "iglesia", como estructura religiosa.

Esto se debe a que la significación de dicho término se remonta a la cosmovisión de las culturas vernáculas y su relación con el pensamiento religioso. A llegada de la Conquista, la ulterior lucha de los frailes por introducir el pensamiento cristiano en los naturales indígenas, desembocó en la búsqueda de un vocablo conocido por los nativos, cuyo concepto pudiera relacionarse con la iglesia; no obstante, esto solamente logró un diálogo en donde convergen elementos que corresponden a ambas culturas.

La cruz e imágenes de santos y de vírgenes, así como la edificación de un edificio donde se congregan los fieles para rendir adoración evidencian los resultados de la evangelización; no obstante, en los elementos rituales sobretodo, es donde subyacen los vestigios del pensamiento que trató de abolirse y que se adaptó a las nuevas formas impuestas para su supervivencia.

Tal es el caso de *ch'ul na*, por un lado, los frailes usaron la palabra para enseñar al indígena que se trata de una edificación religiosa donde se adora a dios y a los santos, pero en el mismo vocablo sobrevive un pensamiento que lejos de ser cristiano, remite a la explicación mítica sobre la fundación del pueblo, al templo como centro del mundo que se conecta con el cielo y la realidad de las divinidades mesoamericanas.

Tal afirmación se consolida debido a la gran interacción de procesos religiosos, políticos y míticos en torno, no solo al edificio, sino a un territorio más vasto, que nos revela elementos culturales e históricos, accesibles solo a quienes poseen la sensibilidad para comprender los vestigios del pasado mítico que permanecen presentes en las culturas indígenas actuales.

Por lo tanto, abordar el término implica la exploración de un concepto cuyo entendimiento llega a nosotros mutilado por la falta de la aplicación de los estudios en la vasta literatura sobre la cultura maya al mismo.

Para una comprensión más adecuada y profunda del término en cuestión, el presente análisis se vale de fuentes iconográficas, lingüísticas, antropológicas e históricas que aportarán no solamente datos curiosos e interesantes, si no que expandirá las fronteras de la mayística en la materia.

Índice

Introducción	1
PRIMER CAPÍTULO	7
GEOGRAFÍA E HISTORIA DE ZINACANTÁN Y APARATO METODOLÓGICO	7
Geografía e historia de Zinacantán	7
Antecedentes	14
Metodología	16
Marco teórico-conceptual	17
Breve historia de la enseñanza del castellano a los grupos indígenas	28
Convirtiendo palabras	32
SEGUNDO CAPÍTULO	34
LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE CH'UL NA	34
El pasado prehispánico de <i>Ch'ul na</i>	34
<i>Na</i> a través de los glifos mayas	36
<i>Ch'ul</i> en los glifos mayas	39
El gran Diccionario de Santo Domingo Zinacantán	45
“Arte de la lengua tzotzlem”	46
Vocabulario del presbítero Manuel Hidalgo	47
El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán	48
Entrevistas	53
Morfología	54
Semántica	55
Significados	58
Rasgos de <i>ch'ul</i>	76
Rasgos de <i>na</i>	81
Comparación con otros vocabularios y diccionarios de la zona maya	82
Época colonial	84
Península de Yucatán	84
Guatemala	86
Época contemporánea	86
Chiapas	86
Península de Yucatán	88

TERCER CAPÍTULO	92
CH'UL NA EN LA COSMOVISIÓN ZINACANTECA	92
El espacio divino: las cuatro esquinas y el <i>axis mundis</i> de la comunidad	92
Transmitiendo la simiente.....	107
La casa de las divinidades.....	113
CONCLUSIONES	124
REFERENCIAS.....	127
Referencias electrónicas	139
ANEXOS	141
Entradas del vocabulario de Santo Domingo Zinacantán	141
Entradas del Arte de la lengua tzotzlem o tzinacanteca	146
Entradas del vocabulario del presbítero Manuel Hidalgo.....	146
Entradas del Diccionario de San Lorenzo Zinacantán	147

Introducción

Diversos estudios lingüísticos han mostrado una lengua se puede extinguir en un rango de dos semanas a un mes, y que si este proceso continúa, en unos 100 años sólo quedarán alrededor de 2 mil 500 lenguas vivas de las 5 mil existentes en el planeta Tierra (Diario Oficial, Cuarta sección, 2010: 3). Esto se debe en parte, a que se intentan crear lazos económicos que nos ayuden a identificar productos, mercancías, restaurantes, entre otros elementos, lo que nos obliga a aprender lenguas francas, como lo es el inglés, el mandarín o el español.

Este fenómeno cobra singular relevancia al tomar en cuenta lo que exponen Pincemín y Magaña sobre que el conocimiento cultural de las relaciones humanas, saberes ambientales, formas de vida y concepciones del mundo de un sector cultural determinado, que desaparecen al perderse el idioma (2010: 28 – 29). El idioma de una cultura asegura su trascendencia a través de los cambios históricos que sufren irremediabilmente las sociedades.

De allí se deriva la importancia de efectuar los estudios pertinentes sobre las lenguas vernáculas que han ido desapareciendo o que se hallan en vías de la extinción por diferentes motivos, lo cual coadyuvará al conocimiento sobre estas culturas y su lugar en la historia, arrojará luz sobre los cambios que le afectan en el devenir del tiempo y permitirá comprender mejor su papel en la civilización actual.

De acuerdo al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), México cuenta con más de 6 millones de hablantes de alguna lengua indígena (Diario Oficial, Cuarta Sección, 2010: 3). Este número ha ido decreciendo en estos años, y cuando desaparece una lengua, con ella se pierden los conocimientos y la cosmovisión de sus habitantes, por lo que es imperante hacer trabajos como el presente para entender mejor y comunicar los saberes imbuidos en las lenguas y mentalidades indígenas.

El nuestro es un país que contiene una gran variedad de lenguas autóctonas, y Chiapas es uno de los estados más representativos en este

aspecto, donde se habla más de diez idiomas (tseltal, tsotsil, ch'ol, zoque, etc.) con distintas variantes lingüísticas. Con todo, antes de la llegada de los españoles este número era superado con creces, pero lamentablemente tenemos pocos registros para adentrarnos en el conocimiento de estas lenguas extintas.

El estudio de las lenguas es importante porque pertenecen al núcleo duro de la cultura, donde podemos rastrear información tanto de origen, filiaciones y parentesco con otras lenguas; así como distintas transformaciones a lo largo del tiempo, la interacción con otros pueblos y su manera muy particular de ver el mundo. En el caso de las lenguas mesoamericanas hemos visto que estas bases están enraizadas, a pesar del lento e inexorable cambio que han venido teniendo desde la conquista española.

Muchas palabras se adaptaron al embate de las nuevas ideas que se fueron construyendo en el nuevo orden, y otras más se forjaron, adecuándose tanto a la cosmovisión prehispánica como a la colonial. También, se inventaron neologismos o se hicieron “préstamos” de otras lenguas para elementos nuevos.

Por lo tanto, esta además hablar de la relevancia de rescatar los rasgos propios de las culturas a través de los vestigios de su lengua o del conocimiento que tenemos de ella y saber cómo han evolucionado a lo largo de su historia; para poder conocer su pasado, entender su presente y poder visualizar su futuro.

Debido a ello, en la presente tesis nos enfocaremos en Zinacantán, un municipio chiapaneco que preserva sus raíces culturales a través del tiempo y que se manifiestan a través del vocablo a analizar (*ch'ul na*) y sus implicaciones dentro de la cosmovisión local. Por lo que el resultado de esta investigación aportará a los trabajos en la materia algunos aspectos de la cosmovisión zinacanteca que no han sido revisados a profundidad.

El motivo para hacer esta investigación, es en primera instancia, saber por qué existen dos palabras para referirse a la iglesia (*ch'ul na* y *eklyxia*), si se supone nombran al mismo lugar. En Zinacantán usan comúnmente el segundo término,

pero no desconocen el primero, de hecho, ellos argumentan que es muy antiguo, por eso los chamulas pudieron conservarlo, distinto a ellos.

Por lo expuesto anteriormente, muchas interrogantes han surgido y han derivado en el presente estudio. Por ejemplo: ¿*Ch'ul na* realmente refiere a una iglesia o significa algo más y lo más cercano que tenemos al concepto indígena original es el término "iglesia"? ¿Cuál es el significado de las dos raíces que componen esta palabra? ¿La palabra es de origen prehispánico, colonial o actual? ¿Qué implicaciones sociales tiene esta palabra en la comunidad?

Para poder dar respuesta a estas interrogantes, es necesario entonces hacer una revisión del pasado prehispánico de *ch'ul* y *na*, así como de las diferentes palabras formadas en las fuentes coloniales y modernas de Zinacantán con estos dos elementos. Esto, con la finalidad de saber el significado de cada uno a partir de la composición de las distintas palabras que se forman, entender si todas tienen una misma raíz con un significado del cual se desprenden los demás, para llegar a una aproximación aceptable de cada vocablo y de la yuxtaposición de ambos.

Como segundo punto, revisaremos fuentes históricas, desde precolombinas hasta actuales, para saber desde cuándo se ha venido utilizando el concepto, si ha tenido variaciones, y explicar cómo y en qué etapa de la historia pudo haberse formado. Finalizaremos con un estudio antropológico y etnográfico de Zinacantán y los distintos pueblos indígenas en los Altos de Chiapas, para entender los componentes simbólicos de *ch'ul na* y ver el valor que le dan a cada uno de estos elementos en los distintos pueblos, a partir de varias fuentes y entrevistas. Todo esto, nos permitirá saber el significado del concepto que estamos estudiando, la utilización adecuada del mismo y su posible significado simbólico.

Habiendo pocos estudios en el área sobre la evolución histórica de una palabra, o de ciertas raíces en específico, se intenta llenar un vacío historiográfico, pues han sido escasos los autores que han abordado sobre este tema y, menos todavía los que han utilizado vocabularios de un mismo lugar para hacer un trabajo a partir de una sola palabra.

A través del análisis de las dos raíces que están englobadas en la palabra no castellanizada (*ch'ul na*) conoceremos a mayor profundidad la utilización que se les asignaban y las que se les da actualmente. A su vez, podremos analizar fenómenos que intervinieron en la permanencia y creación de palabras y conceptos con significados aparentemente sinónimos. Otra de las razones por las cuales nos interesamos por estos dos términos en particular fue porque, después de consultar los diferentes vocabularios, nos percatamos de que se pueden rastrear desde la época prehispánica hasta la actualidad, y así, a través de su análisis diacrónico, se podrá visualizar la forma en que los tsotsiles¹ de Zinacantán construyeron su pensamiento.

Las fuentes prehispánicas empleadas son los glifos, exclusivamente los que se refieren o se han interpretado como referentes a construcciones o edificios, como también los que se han interpretado como *k'uh* o *ch'ul*. Estos glifos se encuentran en estelas, dinteles, platos, vasos polícromos, huesos, pinturas rupestres, entre otras. En segundo lugar, tenemos las fuentes en documentos coloniales, como lo son los vocabularios. Estos documentos fueron realizados a finales del siglo XVI y en el siglo XVII, durante la dominación española, y en ellos están las traducciones que hicieron los frailes y otros religiosos de distintas palabras que usaban para comunicarse con los indígenas del momento. Luego, están los vocabularios y diccionarios modernos que distintos antropólogos elaboraron desde la segunda mitad del siglo pasado hasta la actualidad. Por último, están las fuentes orales. Debido a que este trabajo aborda aspectos de la actualidad, se llevó a cabo un trabajo de campo en algunas comunidades de Zinacantán.

El trabajo está dividido en tres partes. En el primer capítulo se presentará una breve historia de Zinacantán, para luego dar lugar al aparato teórico metodológico, y finalizar con la enseñanza del castellano a los indígenas. Como primer apartado tenemos los datos socioeconómicos e

¹ En este trabajo se utilizará la grafía acordada en el encuentro de escritores tsotsiles, celebrada en el año 2000 en San Cristóbal de Las Casas, donde pactaron la nueva grafía de la lengua. Salvo casos donde el título utilice la anterior grafía con *tz*, en vez de la actual. Para mayor información, está el trabajo de Miguel Sánchez Álvarez (Sánchez Álvarez, 2012: 13- 15) donde está la información condensada y bien explicada, o pueden remitirse al documento original que se encuentra en el Celali, *Relatorías*, en *Encuentro de escritores mayas-zoques*. Celali, San Cristóbal de Las Casas, 2000.

históricos de Zinacantán donde visualizaremos su lugar dentro de la geografía en Chiapas, algunos datos estadísticos, y un breve repaso de este lugar en el acontecer histórico. Por otro lado, en este apartado se vislumbrarán los conceptos que son útiles para entender el presente cultural de los zinacantecos; en segundo lugar, analizaremos, de lo general a lo particular, la lingüística, para ver qué elementos susceptibles de análisis se desprenden de esta. En nuestro caso retomaremos la lingüística histórica, la sociolingüística y la etnolingüística, componentes necesarios para poder entender esta investigación.

Asimismo, veremos cómo "la larga duración", expuesta por Fernad Braudel, nos ayuda a entender al concepto que estamos estudiando a lo largo del tiempo y cómo este se ha mantenido con pocos cambios en toda la historia desde su creación. Por último, plasmaremos un breve estudio de la educación de los indígenas, para entender cómo los occidentales fueron acercándose a conceptos sobre los cuales no habían tenido nunca acceso, cómo se fueron reinterpretando y convirtiendo palabras tanto por parte de los curas como de los indígenas.

En el segundo capítulo haremos un repaso por la utilización de *ch'ul* y de *na* en Zinacantán. En primera instancia, nos concentraremos en el pasado prehispánico de ambas palabras en distintos sitios del área maya, debido a que no tenemos referencias de Zinacantán; como segundo apartado estará la presentación de las palabras que contengan *ch'ul* y *na* en la etapa colonial; en un tercer se acometerá la etapa moderna, donde al igual que en el anterior apartado se vislumbrarán las palabras con los dos elementos. Por último, veremos lo que nos dicen los entrevistados sobre las palabras analizadas. Como otro subapartado está el análisis de estos dos componentes con base a la información expresada anteriormente.

En el tercer y último capítulo vislumbraremos el origen del concepto. En primera instancia el objetivo es saber cómo se le nombraba a los espacios que se puedan equiparar con la iglesia, en la etapa prehispánica en toda el área maya; para finalizar en la etapa moderna donde veremos, de igual manera, cómo son nombradas las iglesias en este momento histórico. Toda esta

información es necesaria para entender el posible origen del concepto, así como la intencionalidad con que emergió.

Por último, tenemos el apartado donde analizamos los componentes de *ch'ul na*. En un primer momento nos concentraremos en la casa común y corriente en los Altos de Chiapas, incluido Zinacantán, y después la de los santos o de la divinidad en términos generales, con la intención de ver las semejanzas y el énfasis que la gente hace en los elementos de estos dos lugares. De estos componentes se desprende el segundo subapartado, que es el análisis de las similitudes entre estas dos construcciones, así como de la parte mitológica y su incidencia en la mentalidad de los habitantes.

PRIMER CAPÍTULO

GEOGRAFÍA E HISTORIA DE ZINACANTÁN Y APARATO METODOLÓGICO

Para dar inicio a un tema de esta índole resulta pertinente abordar datos geográficos y estadísticos, en específico de Zinacantán. Para ello, se destacarán cuestiones poblacionales, de flora y fauna, entre otras. A la vez haremos un breve recuento de su historia, registrada en los anales de la historiografía. También, para una mejor comprensión de la materia abordada, se definirán conceptos claves que nos ayudarán a esclarecer la conceptualización de estos en el presente, para que en conjunto se pule en el entendimiento del lector la idea de la propuesta del presente trabajo. Asimismo se abarcará la metodología usada en la investigación.

Por otro lado, se repasarán las distintas formas en que se fue enseñando el castellano a los grupos indígenas, con la intención de entender cómo fueron comprendiéndose los conceptos occidentales entre los grupos prehispánicos. En cuanto al último apartado, resulta de vital importancia, pues coadyuva a entender cómo los occidentales usaron ciertos conceptos prehispánicos para adecuarlos a su cosmovisión.

Cabe destacar que los elementos mencionados, contribuirán de manera importante al propósito del presente trabajo: conocer de manera amplia el concepto indígena, *Ch'ul na*.

Geografía e historia de Zinacantán

Zinacantán es uno de los 121 municipios del estado de Chiapas. Está enclavado en la región conocida como Los Altos de Chiapas, por estar situado en una zona elevada y montañosa que comparte con 17 otros municipios (ver figura 1). Cuenta con un centro ceremonial ubicado en un valle a dos mil metros de altitud, mientras que sus demás parajes cuentan con una altura

desde los mil seiscientos hasta los dos mil seiscientos metros. La superficie total del municipio es de 199.66 kilómetros cuadrados.²

El clima de Zinacantán es templado subhúmedo con lluvias en verano. Goza de una vegetación constituida por bosques de pino-encino, y parte de su territorio se encuentra dentro de la reserva privada Cerro de Huitrepec³.

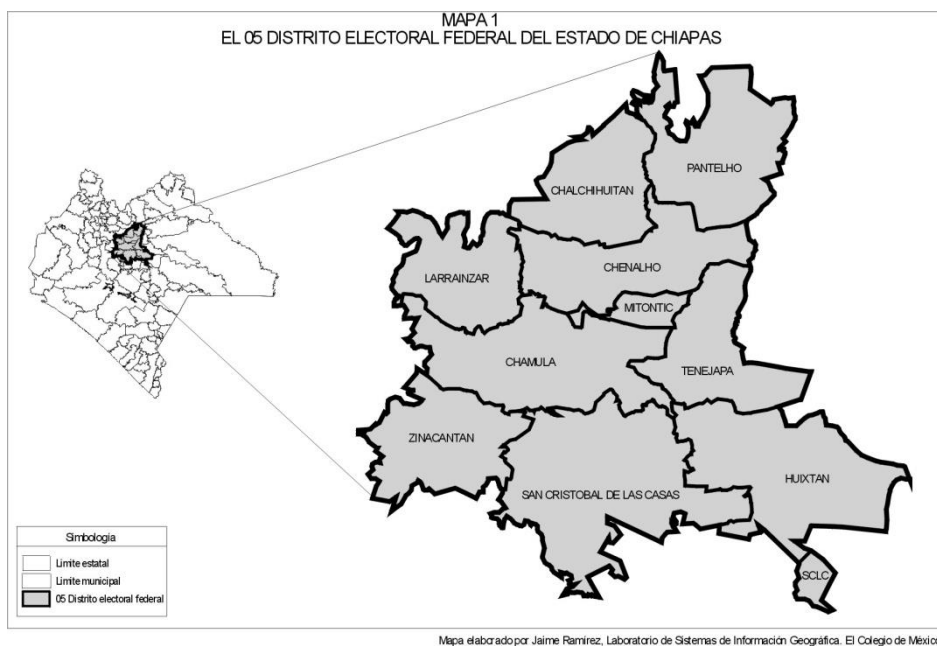


Figura 1. Los Altos de Chiapas. Tomado de http://www.ife.org.mx/documentos/DECEYEC/vgn_investigacion/indigenas_y_elecciones_chiapas.htm.

Dicho municipio se encuentra a 15 minutos de la cabecera municipal y principal motor económico de esta zona, San Cristóbal de Las Casas. Colinda con Chamula al norte, con San Cristóbal al este, al sur con Acala y al oeste con Ixtapa y Chiapa de Corzo. Gracias a la cercanía con la cabecera de la región, los habitantes pueden abastecerse de distintas manufacturas y cosas necesarias para supervivencia, y cuentan con la posibilidad de comerciar la gran variedad de productos que producen. Dicha actividad ha dado fama a los zinacantecos de comerciantes, principalmente de flores, textiles y diversas artesanías.

² <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=7>

³ <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/municipios/07111a.html>

Acorde al último censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) del 2010, la población total era de 36, 489 pobladores distribuidos en 53 localidades, entre las que destacan: Navenchauc, Zinacantán, Pasté y Nachig, Apás, entre otros. Siendo Navenchauc el lugar con mayor ocupación poblacional. La mayoría de las personas que habitan en esa región son hablantes de alguna lengua derivada del maya. Lo cual es confirmado por datos que arroja la Secretaría de Desarrollo Social⁴ (Sedesol), según los cuales, más de 30,423 son hablantes del tsotsil de un total de 36, 489 personas, que a su vez, representan más del 83% de la población.

Zinacantán (ver figura 2) fue uno de los principales pueblos que los españoles encontraron al llegar a Chiapas, cuyo nombre proviene del náhuatl y significa “lugar de murciélagos”.

Sobre esto, Becerra nos menciona lo siguiente:

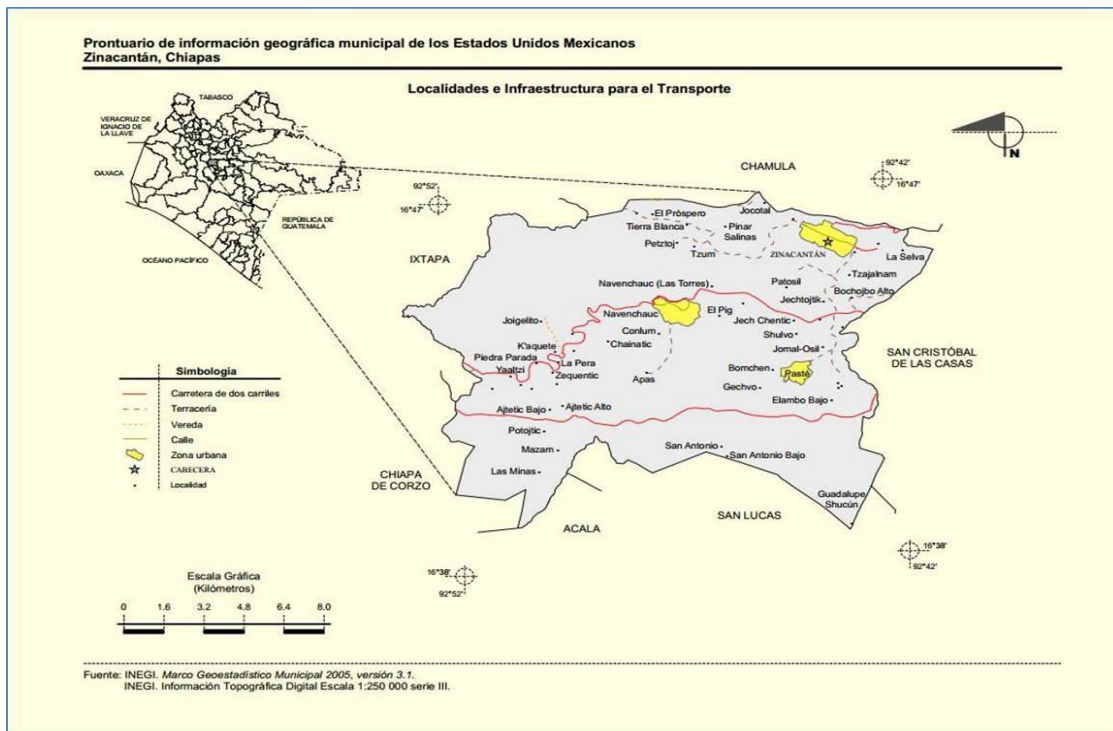
“Sinacantán: ortografía apropiada de Zinacantán – tsinakan – tlán, lugar de los zinacantecos o murciélagos; del nahua *tsinatlan*, sinacanteca, o sotsil, o sotslem, o murciélago” (1995: 278).

También Ximénez escribe algo al respecto:

“No se llaman sino zinacantecos en lengua mexicana, y en su lengua se llaman *zotzil vinik*, que es lo mismo que decir hombre murciélago” (1999: 362).

4

<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=07&mun=111>



(Figura 2. Zinacantán, sus alrededores y principales lugares. Tomado de <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datosgeograficos/07/07111.pdf>.)

De acuerdo a Juan Pedro Viqueira (2002: 316) que sigue a Ximénez (1999: 316), el señorío bajo el dominio de Zinacantán era amplio y estaba conformado por un sinnúmero de asentamientos que comenzaban en Osumacinta y Chicoasén, a orillas del Río Grande, aguas abajo del Cañón del Sumidero. También incluía la Meseta de Ixtapa, donde está el valle de Zinacantán y la mitad occidental del Valle de Jovel. El territorio terminaba en los pueblos de Macuil-Suchitepeque y Quezaltenango.

Las crónicas mexicas son fuentes muy valiosas en cuanto a información sobre Zinacantán; en ellas se halla registrado que este pueblo fue conquistado junto con Comitán (conocido como Balún Canán) durante la regencia de Moctezuma II (Calnek, 1990: 129). Al ser un pueblo de gran importancia económica en la zona, se le impusieron fuertes exigencias tributarias, tanto por mexicas como por españoles. Dentro de los tributos que pagaban descuellan el ámbar, plumas de quetzal y pieles de felinos, entre otras cosas (Calnek, 1988: 17). Aunque no eran productores de estos, los zinacantecos eran desde ese

entonces excelentes comerciantes y supieron aprovechar su posición geográfica como paso de distintas rutas comerciales.

Al respecto, el gobernante mexica Ahuizotl (1487 – 1502) mandó a unos *pochtecos* (comerciantes) a la zona para pactar una ruta comercial alternativa entre Tenochtitlán y el Soconusco por los constantes ataques de zapotecas y chiapanecas en el Istmo de Tehuantepec. Este “acuerdo” sería consolidado en una posterior conquista durante el reinado de Moctezuma II (1502 – 1520).

En cuanto a sus rivalidades, vastos documentos históricos registran las diferencias entonces existentes entre los habitantes de Zinacantán y Chiapa de los Indios, actual Chiapa de Corzo. Por citar un ejemplo, Ximénez escribe:

“Por las salinas tenían perpetua guerra con Chiapa y aunque algunas veces estaban amigos y les enviaban presentes, porque les faltaban muchas cosas que a Chiapa sobra; pero fácilmente se volvían a enemistar” (1999: 362).

Sin embargo, los conflictos bélicos de los “hombres murciélago” no se limitaba a disputas con pueblos nativos, sino como comenta Bernal Díaz del Castillo, uno de los primeros cronistas españoles en hacer un recuento de los pueblos que se estaban alzando en contra de los primeros conquistadores del lugar, Zinacantán figura entre las entidades que se opusieron a la conquista:

“...en las sierras arriba lo de Cachula E çoques E quilenes hasta çinacantan y chamula y la çibdad de chiapa de los indios y papanaguastla” (Díaz del Castillo, 1992: 631).

No obstante, aunque en un principio resistieron firmemente, terminaron cooperando con los españoles. En la Villa del Espíritu Santo (Coatzacoalcos), en 1522, rindieron lealtad y obedecieron a los conquistadores. Entre los servicios más destacados que los zinacantecos brindaron a la corona española, figura el hecho de junto a otros grupos indígenas contribuyeron a pacificar varios pueblos, tanto del actual territorio mexicano como el centroamericano. También que edificaron y mantuvieron Ciudad Real; y ayudaron a los dominicos a establecerse en el territorio (Ruz, 1989b: 344 - 345). Los zinacantecos no formaron parte de la gran rebelión zendal de 1712, por lo que no sufrieron tantas represalias como los indígenas de Cancuc.

Un aporte a la cultura zinacanteca por parte de los españoles fue la formación de cofradías. En torno a éstas, se hacían distintas fiestas en honor a un santo o virgen, así como recaudaciones de fondo y trabajo colectivo, además eran sostén de los curas y párrocos (Kramsky Soto, 1988: 29). Estas cofradías, al igual que sucedía en gran parte del actual territorio mexicano, sirvieron para unificar a la población entorno a la Iglesia. Dentro de las distintas cofradías que existieron en Zinacantán están: la del Rosario (1732-1757), la de la Vera Cruz y Santo Domingo (1767 – 1853), la del Santísimo Sacramento (1767 – 1855), la de las Ánimas, la Virgen María, Santo Domingo, Santa Cruz (1847 – 1858). (Kramsky Soto, 1988: 30). Pero pese a la diversidad de santos venerados, el santo principal de Zinacantán era Santo Domingo (Calnek, 1990: 121).

Como todas las comunidades de América, Zinacantán sufrió bajas poblacionales derivadas de las pestes y enfermedades. De acuerdo a fray Tomás de la Torre en su diario, a mediados del año 1556 una plaga azotó la parroquia de Zinacantán, matando gran número de la población residente (Megged, 2008: 203).

Entre 1528 y 1611 la población nativa decreció considerablemente. Según Viqueira (2002: 189) desde la fundación de Ciudad Real a 1611, el número de oriundos disminuyó no solamente por las enfermedades sino por un fenómeno de migración que cobró cierto auge, cuya causa Remesal nos ayuda a esclarecer:

“A principios del siglo XVIII, Zinacantán empieza a recuperarse demográficamente pero la obligación de pagar los tributos en dinero y no en especie forzó a muchos indígenas a migrar para trabajar en las haciendas en donde se les maltrataba” (1988, 471).

Las personas que no podían tener tierras en la cabecera o en los pueblos importantes fueron migrando. También, comenzaron a emplearse en el comercio en otros pueblos, como menciona Wassertrom (1992: 164 - 165).

Para el siglo XIX, los zinacantecos experimentaron cambios, pues la mayoría de los varones, jefes de familia, iban a laborar a lugares donde había mayor comercio y más fuentes de ingreso, como eran Tabasco, Pichucalco e Ixtacomitán, entre otros. A la par, varias familias migraron de la cabecera

municipal y aldeas circunvecinas para fundar pueblos nuevos como Nabenchauk e Ibes.

Después del triunfo de la república sobre el imperio de Maximiliano en México y con las leyes de reforma vigentes, los indígenas de los altos de Chiapas comenzaron a denunciar a los sacerdotes de sus comunidades debido al pago por sus servicios, que llegaron a considerar excesivo (Rus, 2004: 158). Lo que aunado a otros motivos dio comienzo a la llamada Guerra de Castas, la cual tuvo como lugar de origen el poblado de Chamula. Sin embargo la revuelta fue reprimida en poco tiempo por el gobierno estatal.

Ante tales circunstancias, Zinacantán, al igual que en la revuelta de Cancuc, permaneció al margen, lo que afianzó aún más la relación de dicho poblado con el gobierno español, al grado el maestro de la escuela de Zinacantán fue enviado como mediador entre el gobierno y los rebeldes (Rus, 2004: 169).

Otro de los movimientos armados indígenas de los Altos de Chiapas fue la rebelión de 1911, iniciada por el grupo denominado Mano Negra, integrado por sancristobalenses tales como: Manuel Pineda, Jesús Martínez Rojas, Timoteo Flores y Juan Félix Zepeda. Quienes procuraban que la capital regresase a San Cristóbal, por lo que instaron a los indígenas de Chamula a amotinarse contra el gobierno. Situación en la que como en las otras ocasiones, los indígenas zinacantecos no tuvieron participación y fueron indígenas chamulas los que estuvieron en el movimiento.

La última gran rebelión indígena fue encausada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), movimiento surgió y se gestó en la selva Lacandona y en parte del área tseltal. Y aunque actualmente existen varios “caracoles” (como denominan los zapatistas a sus comunidades) en distintas regiones tsotsiles, no se han establecido en el municipio de Zinacantán; no obstante tiene varios seguidores por parte de jóvenes y diversas familias, de los que algunos ya se han integrado al movimiento.

Antecedentes

A principios del siglo XX comenzaron a realizarse estudios etnográficos en la zona de los Altos de Chiapas; varios investigadores hicieron trabajos de campo y lingüísticos por toda el área amerindia. Entre estos se encuentra el texto, *A bibliographical check list of North and middle americanindian lingüistic in the Edward E. Ayer collection*, donde observamos las fuentes de estudio de la lingüística americana indígena, dentro de la cual está el tsotsil. En dos volúmenes recopila fuentes o bibliografía que estaban relacionadas con la lingüística amerindia de todo el continente americano. En el volumen II están imbuidas las lenguas tseltalanas y, por ende, el tsotsil en general. Hay varios textos referentes a Zinacantán.

Pero, es hasta 1942 cuando el investigador Sol Tax estuvo al frente de un estudio con sus alumnos en Zinacantán, siendo el primero en hacer trabajos de campo en este lugar. Después, varios antropólogos comenzaron a llegar a raudales, siendo el más destacado el grupo a cargo de Evon Vogt, quien encabezaba el proyecto Harvard-Chiapas (Laughlin, 1993: 121). Resultando excelentes investigaciones de ese proyecto. A partir de ahí varios alumnos e investigadores, nacionales e internacionales, comenzaron a interesarse en esta zona y sus alrededores.

Entre otros estudios relacionados con el tema, nos encontramos con el texto de García de León, intitulado *Los elementos del tzotzil colonial y moderno*, obra en la que el autor establece una comparación lingüística entre el tsotsil colonial y el hallado hasta antes de 1970. Para ello emplea fuentes coloniales publicadas por autores decimonónicos que utilizaron escritos de la etapa final de la colonia. Además muestra la estructura del tsotsil a partir de una lista de grafías, para que exponer su estructura gramatical y sus sonidos; asimismo incluye un vocabulario en tsotsil-español y otro en español-tsotsil con elementos que él cree prioritarios. Al finalizar, enseña parte del trabajo que realizó con las grafías de ese momento contraponiéndolas con lo que habían escrito los frailes. Este

trabajo se publicó en 1971, y puede considerarse como pionero en el área por la comparación que realiza.

Alguien que ha trabajado diccionarios coloniales en el área de la península de Yucatán es María Cristina Álvarez Lomelí, quien cuenta con dos trabajos que abordan vocabularios coloniales en los que plantea una transformación de los conceptos en la etapa contemporánea. Estos son: *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial* (1970), y *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* (1984). Ambos trabajos permiten acercarnos a la época colonial con base a su lenguaje. Aportan valiosa información de esta etapa de la historia que no encontramos en la mayoría de las fuentes escritas de la época, pues se vale de la etnografía y otros medios para aproximarnos a la ideología de los conceptos.

Entre los autores yucatecos, desuella el trabajo de Tsubasa Okoshi (2006), en el que a partir de distintos documentos coloniales, reconstruye el pensamiento de los antiguos mayas yucatecos en torno a los conceptos *kax* (monte) y *luum* (tierra), cuyo concepto y uso fue adecuado en favor de los españoles para reconfigurar las tierras de tal manera que los europeos obtuvieran las mejores.

En el área tseltal existe un trabajo destacado por parte de Mario Humberto Ruz, *Copanaguastla en un espejo*. En esa investigación, el autor hace un magnífico trabajo de estudio histórico-lingüístico del lugar, donde aborda distintos temas, como: cuerpo, religión, casa, etc. La gran labor que Ruz hizo fue tratar de reconstruir y plantear la cosmovisión e historia del pueblo a partir de las palabras dentro de los campos semánticos que él propone. Utiliza las palabras que el fraile Ara recopiló para reconstruir la visión del lugar y la forma de pensar de la gente. Se trata de un trabajo relacionado con la temática, pero fuera del área de investigación, en el que sólo usa términos de la etapa colonial, pues el pueblo desapareció durante la primera mitad de la etapa colonial. Este texto salió a la luz en 1985.

Por otro lado, Robert Laughlin (2007) intenta reconstruir a partir de diccionarios coloniales y actuales la etimología de *nichim* (flor) entre los tsotsiles de Zinacantán. Aunque se trata de un artículo breve, representa un excelente

acercamiento a la evolución de dicho concepto y la forma de utilizarlo, así como a la clase de flor que puede estar evocando.

De todos estos autores, con todo y sus valiosas aportaciones, ninguno ha llevado a cabo una investigación a partir de un vocablo para reconstruir su significado. Los anteriores trabajos abordan distintas palabras, ya sea desde un enfoque lingüístico o para reconstruir históricamente la vida de un lugar. Sin embargo es necesario incluir un estudio relacionado directamente con la temática en el área de Chiapas, de allí el valor del presente trabajo y su relevancia en la materia.

Metodología

Al tratarse de una investigación multidisciplinaria, es necesario retomar métodos de distintas ramas de las ciencias sociales y adaptarlas a las necesidades que exija nuestro objeto de estudio. En primera instancia, se hizo una base de datos en el programa Acces, donde se vertieron los datos extraídos de las entradas tanto de *na* como de *ch'uul*, de los diccionarios y de los vocabularios de la época colonial y contemporánea. También se buscó la naturaleza de estos dos conceptos, para ofrecer una propuesta acorde a las acepciones integradas la base de datos.

Como segundo paso, se hizo una búsqueda dentro de las distintas fuentes prehispánicas, mediante la epigrafía maya, para encontrar un origen prehispánico tanto del concepto como de las dos palabras que lo componen. Esto resulta en un aporte importante para el mejor entendimiento en cuanto al surgimiento del concepto y los elementos que adquiere en esa época.

A partir de este punto, surge el tercer paso, donde se utilizó la lingüística histórica para comparar el concepto con las lenguas tseltalanas y con las demás lenguas hermanas que provienen del protomaya. Esto para conocer las similitudes y variantes que nos ayuden a comprender de mejor manera el enfoque del mismo.

Como cuarto paso metodológico, se hicieron entrevistas tanto en la cabecera de Zinacantán como en la comunidad de Yalentay. Éstas fueron realizadas a

personas de distintas edades, desde los 20 hasta los 60 años. Se hicieron preguntas para conocer cómo entendían el término de *ch'ul na*, algunas entradas de la época colonial como de la época moderna, así como acerca de la historia de las iglesias que existen en la cabecera municipal. Por supuesto, esto enriquecerá considerablemente el conocimiento sobre el concepto estudiado, y permitirá comparar, así como lograr conclusiones más precisas.

Marco teórico-conceptual

En este apartado se abarcan los conceptos presentes a lo largo del trabajo y que servirán para definir esta investigación. Veremos las disciplinas y la teoría que se usó como referente para comprender y dar sentido al trabajo.

Los términos usados son diversos. La antropología y las distintas ciencias humanas los han abordado y usado de maneras distintas, pues existen muchos enfoques desde los cuales pueden emplearse. Por lo tanto resulta pertinente aclarar la conceptualización de los términos que mejor se acomodan a los intereses de la presente investigación, los cuales, al ser focalizados, permitirán un la plena comprensión del material expuesto desde la perspectiva deseada.

Cultura. Según Sapir (2013: 9), es la tradición de hábitos sociales. No obstante la cultura abarca una definición más amplia, pues no solo define al hombre, sino también las transformaciones que hace éste de los recursos naturales. Desde un enfoque antropológico, es la expresión básica de todas las sociedades humanas, siendo una característica muy importante el hecho de que se aprendan y transmitan los elementos culturales con la socialización informal y formal, la relación de una persona con otros seres humanos y la escuela, por lo que perdura o se transforma a lo largo del tiempo de manera paulatina (Tejera Gaona, 1999: 5).

Según Pincemín y Magaña (2011: 29 - 30), es un concepto que ha ido evolucionando de diferente manera en las distintas sociedades, de modo que su concepción varía de acuerdo a la perspectiva del pueblo al que se quiera referir, así como de la temporalidad. De modo que al referirnos a cultura, no

solo abarcamos lo logros que ha hecho la humanidad en forma visible, y la transformación de la naturaleza por la mano del hombre, también referimos las interpretaciones que explican las distintas interrogantes del ser humano de cada grupo social y momento histórico.

Lenguaje. Sapir menciona que el lenguaje es primordialmente un sistema auditivo o escrito de símbolos que es articulado en el mayor de los casos (Sapir, 2013: 25). Cuando nos referimos a un conjunto determinado que comparte un código oral o escrito no encontramos ante el concepto de *lengua*, la cual se diferencia del lenguaje principalmente en que éste último conserva un carácter universal, mientras que la lengua está sujeta a los signos aceptados por una comunidad lingüística. Por lo tanto queda entendido que la lengua es parte del lenguaje, de tal modo que al referirnos a ella, también lo hacemos al lenguaje pero dentro de un código lingüístico delimitado por un conjunto de hablantes.

El lenguaje requiere de otros factores distintos al habla para poder funcionar (Figura 3), no solo necesita de alguien que exprese algo, sino de un receptor o receptores que entiendan la clase de mensaje que está recibiendo.

Anteriormente, varios autores, no vieron a la lengua como un objeto actitudinal, pues la lengua se mueve dentro de un contexto sociocultural, y tiene una importancia comunicativa en el marco de las relaciones interculturales (Castillo Hernández, 2006: 25).

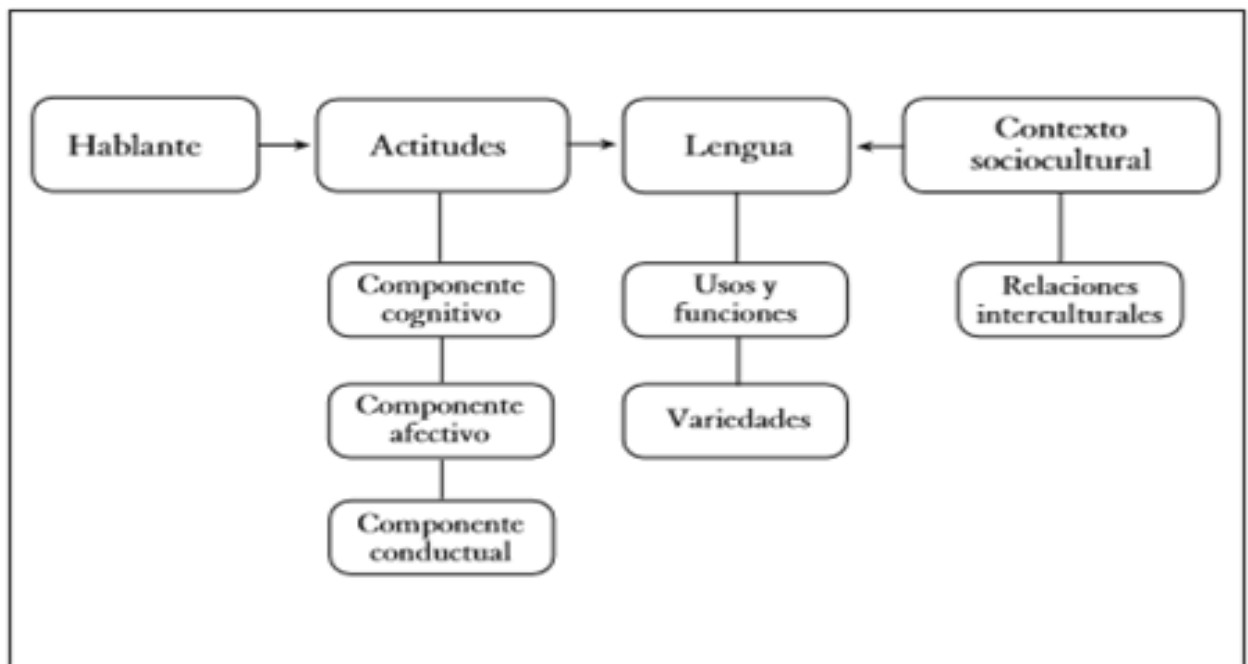


Figura 3. Factores para que el habla funcione. Tomado de Castillo Hernández, 2006: 285)

De acuerdo a Saussure, el lenguaje tiene un lado individual y otro social. Está implicado en un sistema establecido y una evolución; a la vez es heteróclito y multiforme (1945: 36 - 37). Esto quiere decir, que no hay manera de conjugar los componentes del lenguaje (heteróclito), pero cada componente tiene su propia forma (multiforme). Para que exista lenguaje, también debe haber lengua, y estas dos a menudo se confunden. Se sabe que la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque es esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para determinar el ejercicio de esa facultad en los individuos. También es adquirida y convencional (Saussure, 1945: 37- 38).

Por último, también es necesario el habla para que exista lengua, y a su vez, lenguaje. El habla es el acto que los individuos realizamos cuando hacemos funcionar nuestras facultades receptoras y coordinativas para poder comunicarnos (Saussure, 1945: 40).

*Lingüística histórica*⁵. Se trata de una disciplina de la lingüística que se dedica al desarrollo, cambio y comparación de las lenguas. Ésta consta de ciertos principios, que William Bright nos remarca (1983: 173 – 179). El primer de esos elementos es el cambio lingüístico, pues todos los idiomas están cambiando, sean aislados o no, escritos o no. El segundo es la diversidad interna; debido a que ningún idioma es completamente homogéneo porque hay variación socio lingüística en todas las personas. El tercero es el contacto entre las lenguas, pues hay influencias entre los distintos idiomas o entre las mismas variantes de un mismo elemento. El cuarto es el método histórico; es el método básico de la lingüística histórica, estudia los cambios que se reflejan en los documentos escritos en distintas épocas. El quinto componente es el modelo genético; se cree que las lenguas están emparentadas así que se habla de familia de lenguas, representada por un árbol genealógico.

El principio sexto es la lingüística comparativa y se utiliza como método comparativo entre dos lenguas para verificar palabras cognadas y así comprobar si tienen relación genética. El séptimo se refiere a los tipos de semejanzas; a pesar de tratarse de lenguas no emparentadas, pueden tener ciertas semejanzas lingüísticas, porque a veces resultan de rasgos universales de la lengua en general; otros pueden ser resultado de la pura casualidad o por los préstamos de otras lenguas hermanadas. El octavo punto son los cognados y los préstamos. En lenguas con lenguaje no escrito a lo largo de la historia, es difícil determinar correspondencias con otras lenguas, por lo que es necesario extraer un vocabulario básico o vocabulario no cultural, para poder comparar con los de otra lengua. Esto después de realizar un estudio sociolingüístico de la cultura porque cada cultura es variable con respecto a ese vocabulario básico. El noveno son las semejanzas de estructuras fonológicas, porque no solo se prestan palabras, sino sistemas fonéticos. El décimo son las semejanzas de estructuras gramaticales, dentro de los que está la morfología inflexional, como los sufijos plurales del nombre. El onceavo y último, es el de comprobar la relación genética, un problema en culturas carentes de lenguaje escrito, a lo que el autor propone que debemos dejarlo como hipótesis.

⁵ Pensamos que es necesario y vital definir lingüística histórica para diferenciarlo de sociolingüística, pues podría confundirse una con otra.

Vocabulario. La Real Academia de la Lengua Española (RAE) lo define como un conjunto de palabras de un idioma pertenecientes al uso de una región determinada, a un campo semántico dado, etc. (<http://lema.rae.es/drae/?val=Vocabulario>). Por su lado, el Diccionario de Autoridades Tomo VI (1739), dice que el vocabulario es el libro, en que se contienen por índice y orden los vocablos de alguna lengua (<http://web.frl.es/DA.html>) y es a esta definición a la que nos apegaremos en adelante.

Lengua vernácula. De acuerdo a la RAE, es el idioma o lengua doméstico, nativo, de nuestra casa o país (<http://lema.rae.es/drae/?val=lengua+vern%C3%A1cula>). Por lo tanto, en el presente trabajo, entenderemos como lenguas vernáculas a todas aquellas lenguas originarias antes del contacto con los españoles.

Después de entender cómo expondremos los conceptos, veremos la disciplina y la teoría en la que nos apoyaremos para abordarlos de manera sencilla, logrando aclarar la perspectiva del presente trabajo.

Las lenguas están sujetas al devenir, van modificándose con el paso del tiempo y con las influencias culturales que recibe en su historicidad. Al respecto, Swadesh nos menciona algunos factores que determinan la evolución de una lengua:

“[...] a intensidad de la simbiosis de los pueblos, el nivel cultural de cada uno al respecto al otro, la actitud de receptividad o resistencia con la que se ve otra cultura en cada uno de sus aspectos, la importancia de cada sexo relativo al conjunto de contextos que cada pueblo está experimentando en el mismo momento histórico” (Swadesh, 1967: 161-162).

El lenguaje está en constante simbiosis, al tener contactos los pueblos, se influyen entre sí, adquiriendo elementos que afectaran su comprensión del mundo y por lo tanto su manera de nombrarlo. Un vocablo adquiere diferentes aristas que lo redefinen, por lo que a través del tiempo se va alejando más de su concepción original.

No obstante toda lengua conserva restos de muy diversos estadios anteriores (López Austin, 1978: 167). Aunque va evolucionando y transformándose, conserva rasgos primigenios que orientan las fases evolutivas, reliquias que le afectan de un pasado remoto y que forman parte de los patrones de acción o sistemas estructurados que experimenta el lenguaje en el curso del desarrollo histórico (Aguirre Beltrán, 1980: 26).

Para ello, la sociología lingüística es la herramienta que ayudará a develar las transformaciones en la lengua vernácula. Se trata de una disciplina de la lingüística que se dedica al estudio de elementos culturales que permean el lenguaje. En este sentido, la relación entre lengua y sociedad es una relación necesaria, puesto que no hay lengua sin sociedad. Alexandra Álvarez Munro (2007: 15) menciona que hay diferentes disciplinas dentro de ese vasto campo de estudio, entre los que destacan: la etnografía de la comunicación, la sociología del lenguaje y la lingüística variacionista. Para ella, esta disciplina se centra en el estudio de textos, pero de manera holística, porque la cultura, la sociedad y el lenguaje son textos sociolingüísticos. En otras palabras, todo lo que escribimos, lo que cantamos, lo que decimos, nuestras viviendas, nuestro calzado, nuestras maneras de acercarnos a los demás, nuestras caras, nuestras formas de presentación en la vida cotidiana, son textos porque en todo ello existe una intención susceptible de ser interpretada.

La interpretación de los textos socioculturales dará como resultado la comprensión de una cosmovisión determinada. Gracias a los intérpretes y el bilingüismo podemos admirar estos fenómenos de cambio, permanencia y creación para adaptarse y sobrevivir a la lengua franca. Esta herramienta nos servirá para analizar los procesos que han ido influyendo en el devenir cultural de una sociedad. Pues ésta se puede estudiar desde el momento en que los hablantes tienen la habilidad de conocer, interactuar y aprender otra lengua, pues afecta la estructura de la lengua natural; en particular, trata de los cambios lingüísticos, los distintos tipos de préstamos y la alternancia o la mezcla de códigos (Conde Silvestre, 2007: 199).

El bilingüismo surge a partir del contacto con pueblos indígenas y la interacción con ellos. Los informantes oriundos no tuvieron otra opción que aprender el

español para poder comerciar, hacer peticiones o ser adaptarse a la nueva enseñanza religiosa. En otros casos, el fraile aprendió el idioma para poder interactuar con los indígenas que iba a evangelizar, o lo aprendió para poder comunicarse con el pueblo y lograr que trabajasen en sus territorios.

En la elección de una lengua existen factores determinados por el contexto en que tiene lugar el acto de comunicación (Conde Silvestre, 2007: 201), el cual nos da cuenta del por qué la elección del bilingüismo tanto de uno como del otro caso. La intencionalidad que conlleva aprender la otra lengua es explicada por el contexto de los personajes y de su entorno.

Las personas que aprenden otra lengua, no llegan a conocerla en su totalidad, aprenden lo que necesitan saber de acuerdo a sus necesidades comunicacionales, porque el contacto con los hablantes del otro idioma no va más allá de ciertos linderos.

Con el mestizaje, la población indígena empezó a alejarse de su sentido indígena prístino, y por ende de los conceptos expresados a través de su lengua, para pasar a formar parte del nuevo grueso de la población de la Nueva España. Muchos de estos forman parte de los grandes procesos culturales, no sólo de Chiapas, sino de México.

A propósito de esto, Palacios Alcaine argumenta que se creaban círculos hispanomestizos que se alejaban de la mayoría indígena campesina (el grupo socialmente marginado), puesto que la sociedad colonial recompensaba estas formas de transculturación y estigmatizaba a aquellos que identificaba como el campesino indígena. El proceso de mestizaje, aunque lento, era irreversible y la sociedad indígena y mestiza se fragmentaba entre los más favorecidos económica y culturalmente (mestizos y españoles) y los más pobres y con menor instrucción, como los indígenas (2005: 112–113), lo que por supuesto afectó la lengua vernácula, ya que aparte del proceso simbiótico que estaba en pleno desarrollo, los prejuicios sociales estigmatizaban a los que permanecían aferrados a los vestigios prehispánicos e impelían a que los nativos se inclinaran al dominio del español y a los conceptos del pensamiento europeo. También es cierto que cuando aparece el bilingüismo, algunos optan por ser bilingües, mientras que otras prefieren el monolingüismo

Es necesario, sin embargo, observar que muchos de los procesos que determinaron estos fenómenos, por lo general, no son visibles ni representan una ley, pues hay factores que condicionan los procesos de mantenimiento, sustitución o extinción de una lengua. Estos factores interactúan con otros elementos creando un entramado conceptual, lingüístico y cultural que favorece la evolución de la lengua y de la manera de percibir el mundo, sea que permanezca o se extinga la lengua (Palacios Alcaine, 2005: 113). Es claro este aspecto, pues si no hay necesidad del bilingüismo, no existe la complejidad que conlleva.

El proceso está determinado por la mezcla cultural que se suscita en lugares en que ocurre la interacción con la presencia de interlocutores de distintas comunidades lingüísticas. Empero, cuando se trata de la comunicación con los hijos, al existir un interés familiar por favorecer la integración de los vástagos en la nueva comunidad, de una manera indirecta se promueve la elección de la lengua franca sobre la originaria (Conde Silvestre, 2007: 202; los padres influyen sobre sus hijos para optar por el español. Lo hacen para evitar que el niño no sufra el maltrato y discriminación que ellos han sufrido

Esta influencia sobre las nuevas generaciones era concurrente cuando los originarios se movían a las ciudades donde el español era la lengua franca y hablar una lengua indígena producía un sentimiento de pena y una especie de maldición. Derivado de esto, muchos indígenas preferían negar su pasado, realidad que por desgracia continúa hasta nuestros días.

Otro fenómeno que no hemos mencionado hasta el momento es el desplazamiento de lenguas, el cual se dio tanto en México como en toda América. Éste cuenta con las siguientes características:

“Primero, dos lenguas por lo menos, están en contacto; segundo, miembros de distintas generaciones en uno o más grupos domésticos exhiben diferentes grados de dominio de las lenguas de contacto (típicamente el dominio va desde el monolingüismo en una lengua hasta el monolingüismo en la otra pasando por el bilingüismo); y por último, hay una asociación entre generaciones y rangos específicos del dominio de cada lengua. (Seneff, 1988: 29”).

El desplazamiento lingüístico en México se puede cuantificar de manera accesible. Los estudios en esta materia comenzaron a partir de los años 70 del siglo pasado, y a partir de ahí contamos con datos para analizar y entender dicho fenómeno.

A pesar de todo, hubo resistencia de los pueblos por conservar su cultura y el lenguaje formó parte de esta resistencia, pero no en tanto como un rechazo en sí a la lengua de los grupos dominantes, sino como la defensa de lo propio sin la negación de lo otro. Esto a través de la producción de formas sociocomunicativas que incorporan tanto a la lengua vernácula como a la dominante, y se agregan con funciones comunicativas, culturales y políticas diferentes para cada una de ellas (Coronado Suzán, 1995: 183).

Las lenguas mayas, al igual que la inmensa mayoría, han sido desplazadas por el castellano por ser éste el idioma "oficial". Aunque en algunas parte ha sido un proceso más lento que en otros y continúa en la actualidad. Aunque han sido desplazados, los mayas han encontrado formas de resistir los embates tanto lingüísticos como culturales. Producto de esto, han mantenido rasgos culturales muy valiosos que se han transmitido de una generación a otra, mismos que los conectan con su pasado histórico. El idioma es por excelencia uno de estos vínculos, que aparte de cumplir con sus funciones comunicativas, es un elemento de identidad cultural (Odilio Jiménez, 1997: 3). Otro de estos elementos es la oralidad, la cual se gesta dentro de lo privado, porque en lo público generalmente se usa el idioma franco, que es el castellano. Estos y otros aspectos vinculantes sirvieron para mantener, reemplazar o crearlas ciertas palabras, según sea el caso.

Cada región tuvo una transformación histórica que varió en celeridad, pero que inevitablemente resultó en un cambio (unas veces más profundo que otras) en la cosmovisión de los nativos. No obstante, los mayas estaban acostumbrados a la interacción con otras culturas, por lo que pudieron mantener la mayoría de los elementos culturales en la Colonia, y en algunos casos, hasta nuestros días, pero sin quedar inmunes a este proceso cultural. Nancy Farriss nos explica un poco éste fenómeno con los mayas de Yucatán:

“Por menos deseable que hubiese sido en el pasado el dominio extranjero, que dejó un legado de resentimiento que puede detectarse en las crónicas, no parece haberse asociado en la mente de los mayas con un choque cultural devastador. Después de todo, los mexicas formaban parte de la civilización mesoamericana extensa que había llegado a tener en común muchos rasgos básicos tras siglos de interacción... Los forasteros habían dejado huellas de su impacto en el estilo de los monumentos, en palabras nahuas incorporadas al vocabulario, en nuevas deidades añadidas al panteón local y en otras innovaciones... Pero los mayas yucatecos habían mostrado una y otra vez su capacidad de absorber influencias sin sentirse aplastados por ellas” (Farriss, 2012:43).

Se ha visto que varias etnias a lo largo de todo el territorio mesoamericano han conservado una gran parte de su lenguaje. Aunque muchas palabras han ido transformándose y adaptándose al español, otras por el contrario, se han arraigado en la cosmovisión local, como entre los zinacantecos, que mediante la conversación pueden mantener el círculo cerrado de las vidas privadas de sus familias. Además, se valen de distintos recursos lingüísticos y diversos métodos para negociar fronteras sociales con otras personas, sean de su misma comunidad o no (Haviland, 1984: 223.). Debido a ello, a partir de los vocabularios, diccionarios y fuentes etnográficas, se analizaron estas afecciones de la lengua tsotsil zinacanteca.

La teoría de la "larga duración", propuesta por Fernad Braudel, nos servirá como base para el fundamento teórico histórico del presente. El francés argumenta que existen procesos y fenómenos dentro de la historia que perduran por ser estructuras que le dan cohesión; también menciona que en el espacio y tiempo hay fenómenos que tienen duraciones que pueden ser de muy largas, largas, o cortas. En cada duración descompone la historia en tres planos escalonados: el tiempo geográfico, que se ocupa de la influencia del medio ambiente; el tiempo social, el cual aborda los destinos colectivos y movimientos de conjunto, y un tiempo individual, que estudia los acontecimientos, la política y los hombres (Corcuera de Mancera, 2005: 180).

Como podemos apreciar, en la historia hay ciertos fenómenos que tienen cierta temporalidad y entre más tardan en desgastarse, pueden ser llamados estructuras. En su tesis de la larga duración, Braudel expone:

“La palabra estructura es la que domina los problemas de la larga duración [...] Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir. Otras, por el contrario, se desintegran más rápidamente. Pero todas ellas, constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos”. (Braudel, 1968: 70).

Otro estudioso de la larga duración, pero relacionado con el área mesoamericana, es Alfredo López Austin, quien sustenta que existen procesos que permanecen a través del tiempo, en particular la religión. Estos procesos forman parte central de la estructura religiosa mesoamericana. Al respecto, el autor asevera:

“Como toda realidad social, la religión es histórica. Esto significa que todos sus componentes están estrechamente vinculados al nicho social en que surgen y, al pertenecer a dicho complejo, están afectados por las transformaciones históricas. Sin embargo, no todos los componentes de la religión se transforman con iguales ritmos.

“Existen algunos elementos que, como centro mismo de una religión, parecen inalterables al paso de los milenios. Si bien no puede sostenerse que sean inmunes al tiempo, puede afirmarse que su cambio es tan lento que en muchos de los casos es casi imperceptible” (López Austin, 2002: 17).

La lengua es parte esencial del entramado que da vida a la cultura, siendo un reflejo fidedigno de la misma, así como de sus cambios, creaciones y permanencias. Por lo tanto es un valioso (y fascinante) medio para llegar a un conocimiento profundo de las diversas sociedades y su relación con la historia, la sociedad y su cosmovisión a través del tiempo.

Breve historia de la enseñanza del castellano a los grupos indígenas

Desde el inicio de la colonización, la conquista espiritual trajo consigo el deseo de evangelizar a los pobladores del Nuevo Mundo, por lo que surgió la necesidad de transmitir las enseñanzas católicas, a lo que algunos españoles respondieron aprendiendo la cultura y lenguaje vernáculos. Muchos frailes crearon diccionarios, vocabularios, rezos y demás. Pero no solo les sirvió para darse a la tarea de evangelizar, sino también para conseguir mano de obra, controlar a los naturales y conocer sus riquezas, entre otros motivos ambiciosos; aunque en teoría era para salvarlos de sus idolatrías y darles un alma, esto se conseguía cuando eran bautizados y eran puestos en “la gracia del Señor”.

Al principio se usó la mímica, señalando hacia arriba y hacia abajo para referirse al cielo y al infierno respectivamente. Inclusive en Chiapas se hicieron estas prácticas, mediante la mímica o por medio de intérpretes (Contreras García, 2001: 19).

Irma Contreras afirma que los intentos de evangelización fueron varios. Los frailes comenzaron a enseñar la fe católica de una forma ideográfica, siguiendo el método de varios pueblos, incluyendo los mayas y los aztecas de enseñar por medio de pinturas, dibujando sobre lienzos los conceptos de la doctrina cristiana, con ayuda de un indígena traductor (Contreras García, 2001: 19). Por otro lado, Torquemada, en su obra *Monarquía indiana*, (Torquemada, 1975: 157 – 159), nos relata que cuando arribaban a los pueblos, colgaban la pintura de tal modo que fuera visible a todos los que llegaban al lugar, y el cura, con una vara en mano, señalaba lo que quería mencionar o explicar sobre la religión cristiana. El método no resultó como deseaban, por lo que los frailes buscaron otras alternativas. Para poder llegar a una comprensión de la lengua castellana, lo que hacían era obligar a los indígenas a memorizar las oraciones completamente en latín. Utilizaban pedrezuelas o maíces para ir señalando las frases.

Otro método utilizado por los frailes fue buscar palabras similares en la lengua vernácula y en latín, escribirlas y asemejarlas. Este modo no duró mucho

tiempo, pues fue ineficaz para transmitir lo que se necesitaba. El ejemplo que nos describe Torquemada es el siguiente:

“El vocablo que ellos tienen, que más tira a la pronunciación de *pater* es *pantli*, y en ella dicen *pater*. Para la segunda, que dice *noster*, el vocablo que ellos tienen más parecido es *nuchtli*” (Torquemada, 1975: 158).

Es decir fonéticamente sonaría “*pantli nochtli*” que en náhuatl no quiere decir nada ya que *pantli* es “bandera” y *nuchtli* es “tuna” y obviamente mucho menos *pater noster*, pero según el fraile, era un método mnemotécnico, dibujar una bandera (*pantli*) y una tuna (*nochtli*). Memorizaban el latín aunque no entendieran la enseñanza que querían imponerles.

Posteriormente pasaron a elaborar las doctrinas y enseñanzas utilizando el método fonético, esto es enlazar una letra del alfabeto con cierto número de animales o de objetos cuyo nombre comenzara con la letra que se asignaba; así empezaron a ejercitar a los indígenas en el uso de caracteres latinos (Contreras García, 2001: 21). Tiempo después los frailes optaron por lo propuesto por el español Antonio Nebrija con su arte gramatical del castellano, quien codificó una lengua vernácula distinta a las clásicas, método que facilitó la codificación las demás lenguas vernáculas (Guzmán Betancourt, 2001:33).

De este modo, los frailes empezaron a elaborar artes, y desde temprano en la conquista usaron informantes para redactarlas y así conocer mejor la lengua de los dominados. De esos numerosos vocabularios que se compilaron en el nuevo territorio conquistado surge los primeros vocabularios y gramáticas aztecas, de Francisco Ximenez, el de fray Andrés de Olmos para el huasteco en 1547, y el de tarasco por fray Juan Bautista en 1599, entre otros (El conde de la Viñaza, 1892 – 1893: 61-62). Los sucesores de los primeros frailes solo tenían que memorizar esto en vez de hacer el esfuerzo descomunal que hicieron sus antecesores.

Con todo esto, en la Colonia no era indispensable saber hablar español. Pesaba más el hecho de convertirse al cristianismo que el aprendizaje de la nueva lengua. Esto provocó que muchos nativos comenzaran a practicar una especie de pseudocristianismo, pues al no comprender el idioma de los

conquistadores y por ende los conceptos religiosos que trataban de transmitir, imitaban los que aprendían sin comprenderlo; realizaban actos aprobados por la Iglesia pero en su intelecto subsistían los conceptos religiosos apegados a la cosmovisión vernácula. Por ello podemos deducir que era necesario comprender el español para entender la nueva enseñanza religiosa (Cifuentes, S.f: 278).

Ya pasado el primer siglo de esta etapa, a los colonizadores les surgieron ideas distintas, pues en una primera instancia llegaban con la visión de hacerse ricos conquistando una porción del territorio con riquezas minerales o conquistar a una cultura poderosa que controlase grandes porciones de tierras. Ahora, en este segundo siglo de dominación, los venidos de la península llegaban con ideas distintas, pertenecientes a la nueva mentalidad de la época.

Por ejemplo, desde finales del siglo XVI hubo mandato real para que se impartieran cursos de las lenguas más importantes de ese momento en las universidades de México. Tal fue el caso del náuatl, que comenzó a enseñarse hasta 1640.

Los jesuitas fueron la orden más avanzada, pues fueron los primeros en impartir clases de lingüística vernácula, y no sólo eso, sino que sus clases adquirieron un carácter obligatorio para los que aspiraban a la ordenación de sacerdote, pues debían tener conocimiento de la lengua del lugar a donde iban (Guzmán Betancourt, 2001:37). Como es sabido, han existido distintos acercamientos a las lenguas por parte de los frailes que llegaron. Muchos de los cuales hicieron diccionarios, vocabularios y misas, entre otros, en los distintos idiomas originarios para poder transmitir mensajes y contenidos cristianos a los indígenas de los distintos pueblos a su cargo.

En el siglo XVIII, la mayoría de los curas tenían nulo o poco conocimiento de los idiomas vernáculos debido a que los curas seculares se encargaban ahora, y parece que el ímpetu evangelizador de los predecesores decayó. El vasto estudio de las lenguas vernáculas que hicieron los primeros frailes evangelizadores mermó al grado de ya casi no producirse artes, vocabularios, diccionarios, etc. Creían que los naturales ya estaban cristianizados y ya no se necesitaban tantos esfuerzos como anteriormente

(Contreras García, 2001: 46). Este siglo se caracteriza por un evidente deceso en el interés de estudiar la lenguas nativas.

Después de la Colonia llegó la etapa independiente. En el siglo XIX se reconoció la necesidad de aglutinar las instituciones y normas con la comunidad hispanohablante y se defendió la creación de un español mexicano como lengua nacional donde existieren bases indígenas (Cifuentes, SF: 281). El fervor de buscar una lengua que uniera al país y el sentido nacionalista criollo creciente soslayaron la cultura indígena, y por ende los estudios de las lenguas vernáculas del país. Esto no quiere decir que no existirán, pero los esfuerzos serán pocos o mínimos, y no vendrán desde las esferas más altas del país.

Tendrían que pasar varios años para que resurja el interés por las lenguas originarias. Sin embargo éste fue evidente con la creación del Instituto Nacional Indigenista, el 2 de diciembre de 1948. La creación de este centro tenía objetivos como: que las personas analfabetas aprendan a leer y escribir español; conocer las lenguas de los indígenas y tener un conocimiento escrito de la literatura oral de los indígenas, por mencionar algunos.

Esto lo trataron de lograr mediante centros coordinadores asignados por regiones, y actuaban mediante promotores bilingües culturales. Siendo el primer centro coordinador el de la región tsotsil-tseltal, coordinado por Gonzalo Aguirre Beltrán (Contreras García, 2001: 57). A partir de lo logrado por dicho Instituto, la Secretaría de Educación Pública comenzó a acercarse a los pueblos indígenas para poder enseñarles a leer y escribir. Estos acercamientos van a ir variando dependiendo de los dictámenes de los distintos presidentes mexicanos, siendo el alzamiento de los indígenas en 1994, por parte del EZLN, un punto de inflexión, donde habrá un mayor énfasis en querer acercarse a las lenguas indígenas, ya sea por parte del gobierno mexicano o de investigadores de distintos países y de México. Este acercamiento es tan grande, que ya un gobernador de Chiapas (Juan Sabines Guerrero) ha dado discursos en tsotsil.

Convirtiendo palabras

Para poder evangelizar necesitaban resolver el problema lingüístico que tenían delante. Sabemos que la intención de los frailes fue la de imponer el culto, la liturgia y otros elementos de la fe católica, pero lo hicieron astutamente, pues fue una inserción adecuada a sus usos y costumbres. Fue así como también subsistieron bases de la cultura prehispánica junto con los elementos católicos. Lo que necesitaban era que los indígenas olvidaran su lengua, pero los mismos españoles se planteaban que era una empresa complicada, pues si ellos mismos estando en patria ajena se apegaban lo más posible a su lengua y cultura, cómo olvidarían los naturales su lengua y costumbres.

Lo que sí sabían los frailes, es que si ellos conquistaban su palabra, entonces podían ganar su confianza, y así evangelizar. La orden más avanzada e la materia, los jesuitas, también innovaron en técnicas para aprender las diversas lenguas del territorio conquistado. Generalmente usaron neologismos castellanos para la identidad religiosa y cultural.

A la par de aprender, usaban términos indistintamente. Crearon la polisemántica entre los pueblos indígenas, tanto así, que llegaron a confundir a la población local.

Vemos el caso entre los tarascos, en dónde los frailes acuñaron términos y expresiones indistintas. Por ejemplo, acorde a Roth y Seneff (1999: 169), la entrada para designar al Dios cristiano es *Yrecha*, pero cuando se utiliza como calificador sustantivo, significa un nivel importante en la jerarquía católica. O sea, que *Yrecha Dios*, significaba que estaban refiriéndose al Dios cristiano, pero *yrecha* obispo, era para dirigirse al obispo.

Las resignificaciones estaban a la orden del día. Otro ejemplo, es el verbo *vandetzequareni* que literalmente significa “hablar uno mismo en dirección del suelo”, es traducido como rezar cuando aplica al Dios cristiano, pero se usaba como idolatría al referirse a una entidad prehispánica. (Roth y Seneff, 1999: 170). En otro caso, vemos que entre los quichés comienza a ser aplicado el término *4abauil* para referir a la divinidad, luego, por influencia franciscana, pasó a ser considerado como ídolo (Berdtsch-Kriszat, 1999: 189).

Cuidadosamente los frailes buscaban acuñar términos y apoyar la formación de nuevas palabras con la imposición que obliga a la población a restringir los usos a la forma y conveniencia de los religiosos, creando así severas confusiones entre la población local, pues un término puede representar un concepto cristiano o idólatra, lo que puede conducir a la inquisición.

SEGUNDO CAPÍTULO

LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE CH'UL NA

Los vocablos *ch'ul* y *na* han tenido una evolución distinta y unidos componen la palabra de nuestro interés: *ch'ul na*. Para abordarla mejor es necesario entender el significado de estos dos conceptos en el devenir del tiempo, por lo que remitirnos al pasado prehispánico es lo más plausible en una primera instancia; después consultaremos las fuentes coloniales y contemporáneas de Zinacantán, y a su vez, conforme a la época, veremos lo que otros vocabularios y diccionarios mencionan sobre nuestro objeto de estudio, para poder comparar y entender sistemáticamente el concepto desde diferentes perspectivas.

El pasado prehispánico de *Ch'ul na*

Los lingüistas proponen que casi todos los glifos mayas fueron escritos en el lenguaje cholano del oeste, que ha sido designado con el nombre de Clásico Maya o Clásico Ch'oltiano. Algunos estudios indican que en la etapa moderna, la lengua más cercana a ese lenguaje es el ch'ortí, hablada en una pequeña área del este de Guatemala y del oeste de Honduras. Por otro lado, existen evidencias de que otros lenguajes distintos al Clásico Maya permearon en la escritura de algunos glifos mayas. Por ejemplo, para Toniná hay textos cifrados que pueden ser leídos en lengua tseltalana; en el sitio de Itzimte, en el norte de Guatemala, los glifos están codificados en lengua chontalana; el maya yucateco para poder leerlos en Chichen Itzá, y se usa el Itza'mopa para entender el Códice Madrid (Helmke y Kettunen 2008: 10).

Esto nos permite usar los glifos mayas como parte de esta evolución, pues vemos involucradas a las lenguas tseltanas en el desarrollo histórico del *corpus* glífico, además el tsotsil (al ser lengua tseltalana) forma parte de la rama cholana (ver figura 4), la cual es en la actualidad una herramienta recurrente en para el desciframiento de glifos mayas.

	División	Rama	Grupo	Idioma		
Proto-Maya	Oriental	K'ichee'	Poqom	Q'eqchi'		
				Poqomchii'		
				Poqomam		
			K'ichee'	K'ichee'	K'ichee'	K'ichee'
						Achi
						Sipakapense
						Sakapulteko
						Tz'utujil
						Kaqchikel
			Mam	Mam	Mam	Mam
						Teko
					Ixil	Ixil
	Awakateko					
	Occidental	Q'anjob'al	Q'anjob'al	Popti'		
				Akateko		
				Q'anjob'al		
				Mocho'		
			Chuj	Chuj	Chuj	Tojol'ab'al
		Chuj				
		Ch'ol	Tseltal	Tseltal	Tsotsil	
					Tseltal	
			Ch'ol	Ch'ol	Ch'ol	Ch'ol
Chontal						
Ch'orti'						
Yucateca	Yucateca	Yucateca	Maya' (Yukateko)			
			Lakantun			
			Mopan			
			Itzaj			
Wasteka	Wasteka	Wasteka	Wasteko			
			Chikomuselteko			

Figura 4. Familia de las lenguas mayas. Tomado de Gómez López, 2010: 4

Desde que distintos investigadores comenzaron a estudiar y descifrar los glifos mayas, se han revelado varios aspectos de la vida palaciega, cosmovisión, religión, política, pensamiento y vida de los antiguos mayas, que no hubieran sido posibles conocer de otro modo.

La epigrafía maya es una ciencia auxiliar de la historia que comprende el estudio de los glifos a partir de la lingüística histórica de las lenguas mayenses. Aunque aún se encuentra en desarrollo, cada día avanza más, pues se tiene acceso a varias fuentes lingüísticas de diversas épocas de la zona maya.

Por otro lado, la lingüística histórica nos permite confrontar varios conceptos para poder saber cómo podría leerse y entenderse mejor lo contenido en estos vestigios precolombinos. Dentro de los múltiples conceptos abordados por estas disciplinas podemos encontrar los dos que nos conciernen: *ch'ul* y *na*.

Na a través de los glifos mayas

Existe una discusión acerca de los elementos que engloban la arquitectura maya. Según Webster (1998: 6), la arquitectura maya no solo corresponde a los edificios, como palacios, juegos de pelotas, patios, etc, sino que aglomera otros elementos como caches, tumbas, cuevas sagradas, lugares de entierros, terrazas rurales y otros. Este investigador asegura que todos esos componentes coadyuban a entender cómo los mayas concebían y usaban sus espacios arquitectónicos.

Nosotros, sin embargo, nos enfocaremos a glifos relacionados con las casas, hogares, palacios y edificios, pues son los necesarios para el objetivo del presente análisis. Para ello nos resultan útiles los aportes de Andrea Stone, Marc Zender (2001) y David Stuart (Stuart, 1998), quienes abordaron la variedad de glifos que existen sobre arquitectura, dentro de los que están el de casa, hogar y pirámide, los cuales retomaremos a continuación.

El glifo para vivienda o casa se lee como *nah*. Es el término más general, designa a la casa como estructura o edificio, aunque a veces puede significar grupo de hogares.

Para Stuart (1998: 377), el glifo que puede designar *nah*, es una cabeza joven con un elemento tipo barra que sobresale desde la parte frontal de la cara (figura 5), pero puede ser abreviada omitiendo la cabeza (Figura 6). En textos más tardíos, la figura irá variando de su forma habitual y podrá escribirse con dos signos fonéticos (Figuras 7 y 8).



Figura 5. Glifo *nah* con la cabeza joven (Tomado de Stuart, 1998: 377).



Figura 6. *Nah* con la cabeza joven omitida.



Figuras 7 y 8. Glifos de *nah* en su forma fonética (Tomado de Stuart, 1998: 377).

El logograma para referirse a hogar es *otoot*. Aunque es traducido muchas veces por casa (figura 9). Acorde a Stone y Zender, el logograma más común (figura 10) se compone de una plataforma escalonada y un panel que tiene un patrón en forma de tejido, teniendo un techo de paja, un rasgo tradicional en algunos lugares mayas. El patrón de tejido es una señal de artículos hechos en hojas secas de palma, incluyendo techos de paja, esteras y canastas, reduciéndolo a un simple símbolo (Stone y Zender, 2011: 103). Existe otra variante de *otoot* (figura 11) que no es tan usada. Tanto para el segundo como para el último caso, el logograma está poseído por la “y” que especifica si es casa de ella o de él.



Figura 9 . Glifo *otoot* (Tomado de Stuart, 1998: 377).



Figura 10. Glifo *yotoot* (Tomado de Stone y Zender, 2011: 103).

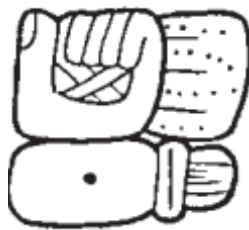


Figura 11. Glifo *yotoot* (Tomado de Stuart, 1998: 377).

Existe un tercer rango de glifos relacionados con la arquitectura aunque no tienen lectura todavía. Se trata de los relacionados con la pirámide (figura 12) y muestran una representación esquemática de la plataforma con dos o tres terrazas y una escalera central. Hay bandas estrechas que representan las alfardas que se encuentran flanqueando esa escalera en la parte medular. La superestructura es omitida porque la plataforma más alta era lo que hacía al edificio realmente distinto (Stone y Zender, 2011: 105).



Figura 12. Glifo de la pirámide (Tomado de Stone y Zender, 2011: 105.)

***Ch'ul* en los glifos mayas**

La primera persona en poder interpretar el glifo fue Paul Schellhas, que le puso el nombre de Dios C, y Eric Thompson lo catalogó como T106. En un principio se le traducía como constelación, pero Försteman fue el primero en identificarlo como un mono (Ringle, 1988: 1).

Fonéticamente, este glifo es traducido como *k'u*, en las lenguas yucatecas, o como *ch'u*, en las lenguas cholanas; aunque también, si se afija, puede terminar con un *ul*, resultando *k'ul* o *ch'ul* (Ringle, 1988: 9).

Este glifo, puede aparecer de varias formas; la más común es una imagen de mono que tiene adheridas lo que parece ser gotas de sangre, junto con materiales de índole divina (Figura 13). También puede aparecer en una variante corta, con las gotas rodeándole la cara (figura 14). Estos son los ejemplos más comunes para este glifo, pero existen más formas.



Figura 13. Glifo del Dios C o *k'u* (tomado de Ringle, 1988: 2)



Figura 14. Variante del glifo del dios c o *k'u* (tomado de <http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/07/IMG0026.jpg>)

De acuerdo a Freidel y Schele (2011: 535) cuando toma el carácter de adjetivo, puede significar divinidad o tener un carácter divino. Para el primer caso, la imagen debe estar asociada a una figura humana, sea un rey o deidad; para el segundo caso, la imagen debe estar mezclada con un objeto, como una casa, árbol o sangre. Asimismo, cuando está como sustantivo usa el sufijo nominal de *il*, para designar si es dios de él o ella.

Cabe destacar que no se ha encontrado epigráficamente una lectura en la cual se pueda ver la palabra *ch'ul na*, a pesar de que haya habido intentos por tratar de leer este término en glifos donde los cartuchos de *k'uh* y *na* han sido leídos juntos (véase Ringle, 1988). Por lo que notamos que en la época prehispánica hubo distintas formas de emplear los glifos.

Conocemos que *na* se empleaba como sustantivo y un ejemplo de esta forma de utilizar el glifo para designar a la casa, lo podemos admirar en el tablero de los 96 glifos encontrado en el llamado “Palacio”, en Palenque. En el cartucho (figura 15) aparecen los glifos *sak –nu –ku –nah*, por regla para la lectura de los glifos se lee *saknuknah*, o “la casa blanca”.

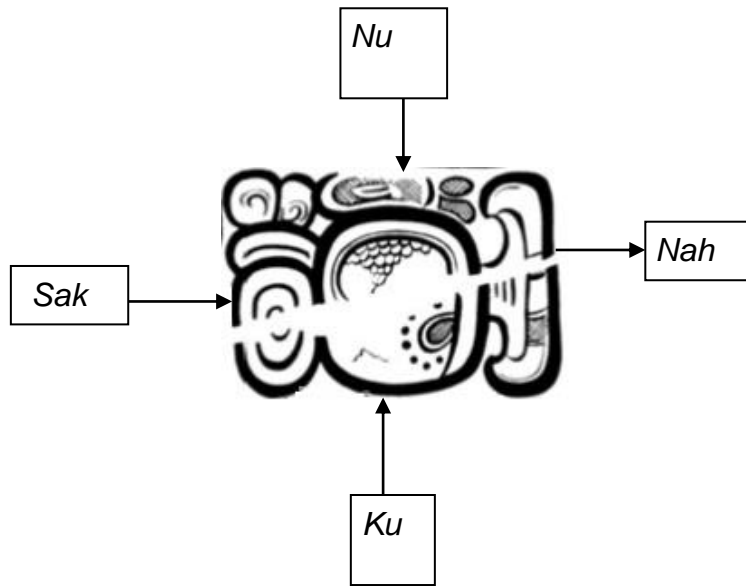


Figura 15. Cartucho para nombrar a la llamada casa blanca o el *saknuknah*. (Dibujo de Simon Martin en Ketunen: 27).

También existieron maneras de nombrar edificios dedicados a ciertas divinidades. Tal es el caso de *yotot* para decir que el espacio arquitectónico era el hogar de un ser divino, y que ahí se le rendía culto.

Después de la victoria en contra de Calakmul y sus aliados, Pakal ordenó la construcción de distintos incensarios y las casas A y C (figura 17) del llamado "Palacio". En la cornisa de esa casa se puede encontrar un texto (figura 16) en el que se lee *U naah chan*, "la casa del cielo", y que pertenecía o era el hogar de cuatro dioses de inclinaciones guerreras: *B'olon Yookte' K'uh*, *K'eb'anel* (?), *K'awiil* y *Yax Chiht K'uh*. El texto termina con la fecha en que fue inaugurado el edificio, el 22 de diciembre de 661 (De la Garza, Bernal Romero y Cuevas García, 2012: 100).

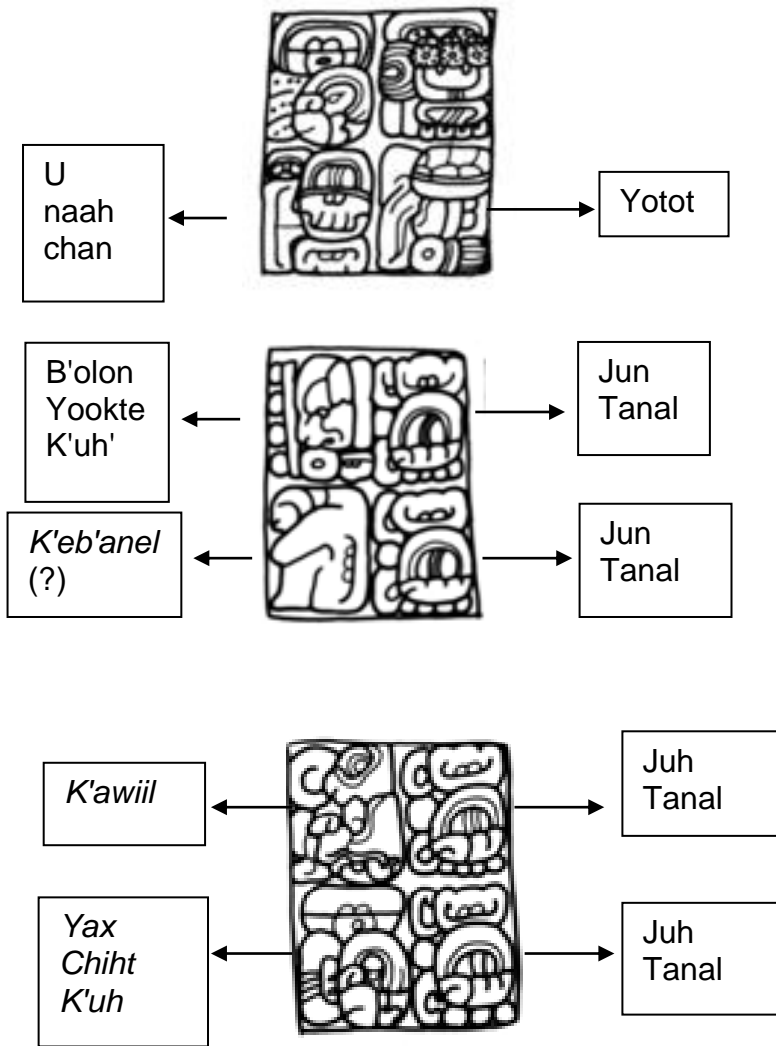


Figura 16. Texto en la cornisa de la casa C del llamado palacio en Palenque. (Tomado de *The Linda Schele Drawings Collection*, 2000)



Figura 17. Casa C dentro del "Palacio".

También, de forma metafórica, nombraban el hogar de una entidad que se localizaba en distintas esferas de los astros. Por citar un caso, en un plato se encontró un texto que hace alusión al hogar de una entidad anímica en el sol (ver figura 18). Según Boot, se puede leer el siguiente texto: "este es el plato, el hogar del sol, del cielo" (2005: 7).

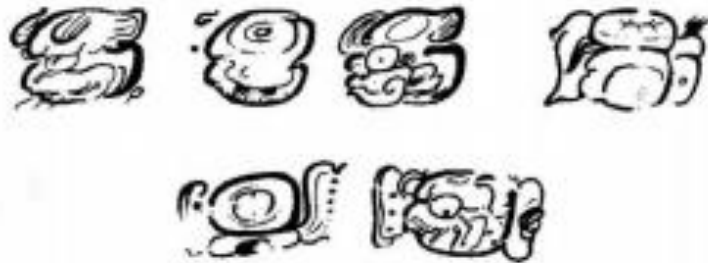


Figura 18. El plato de la casa del sol en el cielo.

Otra referencia a lugar mítico, en este caso con el término *nah*, es el nombre de una construcción denominada Casa de los 9 Señores o *bolon-ajaw-naah*, en referencia al hogar de los 9 señores del inframundo (Hoppan, 2014: 27).

Los antiguos mayas usaban *ch'u* o *k'uh* tanto como adjetivo como sustantivo. Un cartucho que forma parte de la plataforma del templo XIX de Palenque está inscrito un *k'uh* que caracteriza a un personaje como divino (figura 19). Se leen los glifos *k'uhul – ajaw – baak – la*. Por distintas reglas, al juntarse los glifos

puede leerse como *k'uhulajawbakal*, que acorde a Stuart (2010: 40) se traduce como “heredero sagrado señor”.

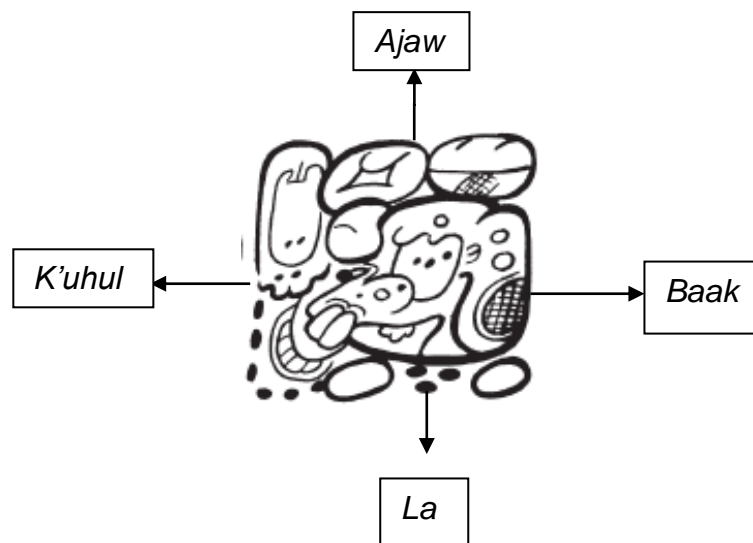


Figura 19. (Cartucho para designar a un heredero sagrado señor o *k'uhulajawbakal*. Dibujo de David Stuart, 2010: 40).

Por último, sabemos que también podía nombrarse a los dioses. En la alfarda el Templo de La Cruz Foliada de Palenque, podemos encontrar un ejemplo para a su dios (figura 20). Stuart menciona (2010: 20) que podemos encontrar los glifos *u-K'uh-li-k'inich-Kan-[Bahlam]-ma*, que bajo las reglas epigráficas se leería como *uk'uhulk'inich Kan Balam*, y literalmente significa, “el dios de *K'inich Kan Balam*”.

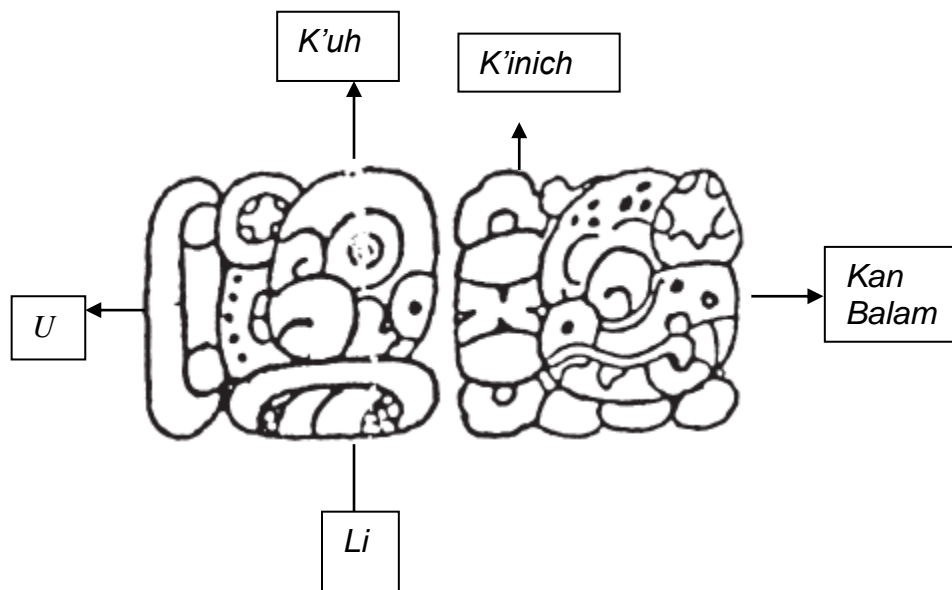


Figura 20 (Cartucho para nombrar a un dios o leído como *u k'uhulk'inich Chan Balam*. Dibujo de Linda Schele, en Stuart, 2010: 20).

Con estos ejemplos podemos cerciorarnos, respecto a los vocablos *ch'ul* y *na*, que en la época prehispánica se emplearon para designar distintos conceptos. Pero para nuestro propósito es necesario abordar otras fuentes que nutran nuestra percepción de ellos en cuanto a las significaciones que han adquirido a través del tiempo con el uso al que han sido sometidos para los intereses de la época.

El gran Diccionario de Santo Domingo Zinacantán.⁶

El *Diccionario de Santo Domingo Zinacantán* fue escrito entre finales del siglo XVI o principios del XVII. Es el primero que se sabe, elaborado en el área tsotsil y no se tiene certeza de su autor. Fue elaborado solamente con entradas español – tsotsil y actualmente sólo existe un manuscrito en Washington D.C., y es una copia que se realizó en 1904 para el señor Francisco León. Esta copia estuvo perdida por mucho tiempo y fue encontrada por un lingüista dedicado al estudio de Chiapas, Robert M. Laughlin. Él lo publicó en tres volúmenes, bajo el título de *The great tzotzil dictionary of Santo Domingo Zinacantán. With*

⁶ En el apartado de Anexos podrán encontrar las tablas de las palabras que fueron extraídas de los distintos vocabularios y diccionarios zinacantecos.

gramatical analysis and historical commentary. El primer volumen consta del comentario histórico y las entradas en tsotsil – español – inglés; el segundo cuenta con las entradas inglés – tsotsil, y el tercero contiene las entradas como están asignadas en el documento colonial, español – tsotsil, y como apéndice cuenta con fotografías del documento original.

Resulta pertinente recordar que en las traducciones que se hicieron durante la Colonia, muchas entradas no contaban una palabra asignada en la lengua vernácula, por lo que en la mayoría de los casos, las respuestas no son palabras que concuerden o se asemejen al significado. Además muchos conceptos no tenían equivalentes, situación ante la que se usaba una palabra de pronunciación similar, por lo que muchas traducciones remitan al indígena que era enseñado a cosas totalmente distintas.

Tenemos diversos ejemplos de términos que designan una sola acción o palabra. En cuanto a la acción de adorar algo o a alguien, que tiene tres equivalentes dentro de la misma entrada: *xech'uu k'opoj*, *jch'uul k'opon* y *sjel k'opon*. Para la palabra “idolstrar”, encontramos dos equivalencias: *jch'uun vinik ton* y *jk'opon vinik ton*. Para decir “hacer exequias” tenemos: *xkabolstayeb xch'uulel*. Para decir “quieren renegar de Dios”: *xkiktay Dios*, *jit' ottay Dios*, *xkiktay xch'uunel Dios*, *xepajta xch'uunel Dios*. Al acto de rezar u orar: *xech'uiv* y *jk'opon Dios*. Cuando querían mencionar un acto de sacrificio se referían a *kupvanejta smotan ch'u*. Si uno “se hace santo”, decían: *xech'uulib* o *xkutzibtas*; aunque para decir que “querían hacer santo a otro” o “sacrificar” decían: *jch'uulibtas* o *xkutzibtas*. Estos son solamente algunos caso de los que hallamos en la citada obra y que contribuyen significativamente al conocimiento sobre la raíz *ch'ul* y a su influencia en la lengua zinacanteca.

“Arte de la lengua tzotzlem”

“El arte de la lengua tzotzlem o tzinacanteca” es un texto contenido en un número sacado a luz por parte de Mario Humberto Ruz (1989) bajo el título *Lenguas del Chiapas colonial*. Este tomo de la serie de tres volúmenes, está dedicado a todas las lenguas de raíz mayense. El apartado del texto que se

dedica al tsotsil, no solo viene con la gramática o arte, sino con un listado de entradas sobre el parentesco, anatomía, el calendario indígena, números cardinales, así como la manera de concebir y contar el tiempo.

Estos textos están en la Biblioteca Nacional de Francia en París, en el apartado de manuscritos americanos. Este texto data de 1688 y fue escrito por el padre franciscano Juan de Rodaz, cura de Hueitupan. Dentro de los pocos datos a los que tenemos acceso, figuran que este padre era criollo, tomó el hábito franciscano en la capital de la Audiencia de Guatemala, Santiago de los Caballeros, y hasta 1690 desempeñaba el cargo de guardián de Hueitupan.

Dentro de las pocas palabras que podemos hallar en ese texto, perteneciente al campo semántico de *ch'u*, tenemos: *chuulvinic*, traducido como “persona sagrada” o “sacerdote”. La segunda palabra que hallamos es “alma”, traducida como *chulelil* o *pixamil*. La tercera y última palabra que encontramos es la de *chulelal* o “alma del difunto”. En esta fuente no hay entradas relativas a *na* o la casa.

Vocabulario del presbítero Manuel Hidalgo

Dentro de *Lenguas del Chiapas colonial*, encontramos un texto que continúa con los vocabularios y distintas formas de hacer la doctrina cristiana en la lengua tsotsil, elaborado por el presbítero don Manuel Hidalgo aproximadamente a finales del siglo XVII o principios del XVIII.

Allí encontramos la palabra “alma” traducida como *chulelil*. Al acto de bendecir lo designan *chulelay*. Para referirse a algo que está bendito, uno escribe *chulbil*. Para decir “bendición”, decían *chulel* o *chuyel*. Cuando alguien quería decir que tenía fe o creencia en algo, decían *chunel*, aunque si querían escribir el verbo, era *gchum*. Para referirse a la idolatría, usaban *chunel ton* o *quexelta té*. Al referirse a la niña de los ojos, usaban el término *zatilchulel*. Para decir “suerte” decían *chulel*. Hacían referencia a la casta de la mujer como *chulantz*. Por último, para hacer mención al tiempo santo, usaban dos entradas, *chul quinal* o *chulozil*.

En cuanto a la entrada *nail* o casa, podemos visualizar dos conceptos relacionados y que tienen la misma traducción, a la iglesia y al templo se les escribe como *zná Dios*. A la madriguera se le traduce como *nacoba*. Al acto de morar algún lugar se le decía *gnacan*, pero si uno quería mencionar al sujeto, al morador, uno decía *nacheg*, y para referirse al lugar, uno decía *naclebal* o *nacalil*. A la puerta se le mencionaba como *ti na*. Por último, a la tela de araña era traducida como *znaom*.

El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán

De este diccionario se conoce que fue hecho por Robert M. Laughlin, y lo tituló *El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*. El autor comenzó a aprender tsotsil desde la década de los sesentas, y es apoyado por algunos indígenas de la comunidad hasta 1963. Comenzó a recolectar palabras y hacer listas para crear dicha obra. Sale a la luz en 1975 en la versión inglés-tsotsil y tsotsil – inglés; tres años después sale la versión en español. En esa primera edición son alrededor de diez mil palabras las que se pueden observar, pero en la segunda versión, son más de 40 mil entradas, las cuales incluyen no solo traducciones, sino especificaciones etnográficas.

En este diccionario encontramos el significado de la raíz *ch'ul*, que acorde Laughlin y sus informantes es: “divino, sagrado o santo”. Para referirse a un santo la entrada es: *jch'ul totik* más el nombre del mismo, y para nombrar una virgen se dice: *jch'ul me'tik* más el nombre de la virgen.

Existen ciertas entidades anímicas a las cuales se nombran con la raíz *ch'uul*; entre ellas podemos ver al Dueño de la tierra o Ángel divino, al cual dicen *ch'ul anjel*; también así se refiere el curandero en el rezo para la casa nueva, para la milpa, para la Santa Cruz hacia la misma entidad. *Ch'ul chauk*, *ch'ul chon*, *ch'ul rey* son términos para hablarle al Dueño de la Tierra, representado respectivamente como el Santo Rayo, la Culebra Santa y el Rey Santo.

Por otro lado, están los discursos rituales cuya acepción gramatical también está relacionada al mismo vocablo. *Ch'ul abolaj* es un discurso cortés y ritual para hacer un gran favor, hacer un santo favor. *Ch'ul uch'ebal* y *ch'ul ve'ebal* son empleados por el especialista ritual en la inauguración de las casas dentro de sus rezos, y refieren tanto como a la bebida como a la comida del ritual, así como para referirse al santo hogar, o a algo junto al hogar.

También está el discurso que se usa para quien pide a una joven a los padres en el ritual para dicha acción: *nupch'ulelba*. *Pas ch'ul karira* es parte de un rezo que se hace para salvar la vida de otro. *Pas ch'ul pavor* es usado por el paciente expresando gratitud por su recuperación. Otra forma de usarlo en la forma de discurso ritual es para despertarse o hacerse responsable. *Tales ch'ulel* es una frase que se usa para comportarse bien, despertar a otro, instruir (el padrino, el padrino de la boda), volverse responsable, volver en sí. *Yules ch'ulel* refiere a despertarse, hacerse responsable. Al santuario, en forma metafórica, cuando se hace una ceremonia de curar, se dice: *chibat ta oxib ch'ul vinajeltik*, o sea, “me voy a tres cielo sagrados”. Para volver el alma del paciente se dice: *velta ch'ulel*.

Para referirse al alma, se usa la palabra *ch'ulel*, pero también para todo lo naturalmente creado y los objetos fabricados que han sido usados para recibir el alma del propietario. Cuando el espíritu del curandero o espiritista sueña, los zinacantecos dicen: *chbat xch'ulel ta vinajel*. Por otro lado, se usa para referirse a un fantasma o a una persona muerta la palabra *ch'ulelal*.

Dentro de este apartado están cosas que tienen mención a la raíz referida que tengan que ver con cuestiones de la iglesia o, con algunos cargos o personajes dentro del culto religioso del Zinacantán de hoy.

Ch'ul ch'ojon se refiere a la faja del sacerdote. Para mencionar al oficial religioso que debe ser el modelo de comportamiento se dice *yules obil ch'ulel*. El hilo de algodón sumergido en el agua florida que se usa para limpiar al Santo Entierro el miércoles Santo. El cargo religioso es *tales obil ch'ulel*. Al grupo visitante que lleva la imagen del santo visitante, *kuchel jch'ul totik*, y al grupo visitante que lleva la imagen de la santa o virgen visitante, *kuchel jch'ul me'tik*. Los muchachitos que se visten de negros durante el carnaval, *ch'u ch'ul*

j'ikal. Cada uno de los seis hombre que ponen al santo entierro en la cruz el Viernes Santo, o los ancianos sagrados, *ch'ul mol*. La ceremonia para estrenar la casa nueva, *ch'ul kantela*. La luna, el mayordomo de la virgen de Rosario, la Virgen, la Santa, se dice *jch'ul me'tik*.

Las palabras que hacen referencia al compadrazgo que se da entre los zinacantecos son varias, en primer lugar tenemos al compadre, *ch'ulch'il (il)*. Al ahijado se dice *ch'ulch'amal (il)*, al término para hablarle a la madrina o para nombrarla es *ch'ul me'*, así como para decir que alguien se vuelve madrina dicen *ch'ulme'in*. Al ahijado de la mujer es *ch'ulol (il)*. El término para hablarle al padrino, o referirse a él es *ch'ultot (il)*, y para volverse padrino dicen *ch'ultotin*.

Dentro de los múltiples verbos que usan los tsotsiles zinacantecos, hay algunos que tienen la raíz *ch'ul*, por ejemplo: *ch'ul abolaj* se usa para hacer un gran favor, *ch'ul k'opon* para hablar formalmente, hablarle suave al caballo para calmarlo o para pedir un favor. Para soñar dicen *ch'ulelta* y para soñar acerca de mujeres es *ch'uleltaan*.

Cuando un ser vivo va a morir, pueden decir *lok'ch'ulel* o *lokch'ulelal*. Si una persona se vuelve consiente, se despierta o si se vuelve una persona racional o juiciosa, e inclusive para aquella que vuelve en sí, dicen *yulch'ulel*. Cuando uno se despierta, se despierta de repente o si se sigue despertando dicen *yulul tal ch'ulel*, *yillijch'ulel* y *yulilanch'ulel* respectivamente. Hay dos maneras de decir si alguien se ha despertado un poco, un niño se ha vuelto un poco juicioso o se restringe el pasado, dicen *yulyultikch'ulel* o *yulyulch'ulel*. Cuando el sacristán canta el responso en todos los santos para llamar a las almas, *lok'esch'ulelal*. Por último, si alguien se vuelve inteligente o algo perceptivo dicen *yulyulesch'ulel*. Por último, encontramos una palabra compuesta relacionada con las enfermedades que usan la raíz que estamos estudiando, se usa para nombrar a la mancha amarilla o blanca en la visión, se refieren a ella como *ch'ul me'tik tas at*.

A continuación veremos distintos campos semánticos en donde se agrupan entradas con la raíz *na*.

Existen distintas formas de nombrar a una casa, por ejemplo, *chukal na* se usa para designar a la casa con techo de caballete, *jobelal na*, la casa con techo de paja, *vakax na* cuando una casa tiene techo de dos aguas, *xamital na* para la casa de adobe, *na pale* para la casa de cursa que está en el convento en el centro de Zinacantán. Para la choza que se usa en tierra caliente pueden decir *leche pat na* o *lecho pat na*, y para la clínica u oficina del médico tienen dos variantes, ya sea *na jpoxtavanej* o *na loktor*. Existe otra variante de *na*, que es *nail*, y al igual que, significa casa u hogar. Con esta variante tenemos estos ejemplos que refieren a edificios: la choza para dormir cerca de las milpas en tierra caliente dicen *nailchobtik*, para nombrar una cárcel dicen *nailchukel*, la gasolinera es *nailkasolina*, la forma actual para decir cantina es *nail trago*, pero de manera arcaica decían *nailvo*'.

Los elementos que aparecen a continuación son tan variados, algunos son arquitectónicos, otros tienen un sentido religioso, pero todas son componentes de los edificios.

Por un lado tenemos que para mencionar al patio de atrás de la casa usan *chak na*; para la esquina de la casa, *chikin na*; el palo vertical de la pared de madera de la casa, *jit' na*; el dintel de la casa de adobe, *kajleb xamital na*; la cruz en el techo de la casa, *krusaljol na*; la cruz en el sitio de la casa, *krusal i' na*; el jacal, *kuchmonal na*; la puerta, *mak na*; el lugar donde uno siempre amarra o ata su caballo en otro pueblo, *nailka*'; el palo usado para asegurar la puerta por la noche, *ok na*; la viga, *te'el na*; y al suelo en que cae el agua desde los aleros, la zanja excavada alrededor de tres lados de la casa para llevar el agua de lluvia, *tz'ujubalna*.

Las acciones están relacionadas con la arquitectura, pero también con la religión y la vida cotidiana. Los que tienen que ver con la arquitectura son: *pas na*, que significa construir la casa, y *pasulan na*, seguir construyendo la casa. Las entradas referentes a la religión son: *ochlimuxnail na*, que es dedicar la casa nueva, y celebrar la ceremonia para la casa nueva, *toy na*. Las acciones con la vida cotidiana son: *k'exnail*, dejar las pertenencias en la casa de, generalmente, la mujer cuando se va a separar, o dejar su robo en la casa de otro; *k'exnailba*, mudarse a otra casa para esconderse del asesino o para

escapar de las influencias malsana del Dueño de la Tierra; *k'exnaivan*, esconder a la persona en la casa de otro; *ok' na*, alquilar la casa; *lok'esvanta na*, arrastrar a la persona fuera de la casa para asesinarlo; *makvanta na*, atacar a otro en la casa; *nain*, residir en la casa de otro; *pik na*, forzar la casa en ausencia del propietario; *tata na*, el borracho que se enfrenta a gritos e insultos con el propietario; y, *vok' na*, el perro que entra en la casa para robar.

Las siguientes entradas están relacionadas con la fauna en distintas formas para nombrar un lugar donde un animal puede guarecerse o vive.

Al perro guardián le nombran *jk'el na*; al nido de la avispa, *na akov*; a la madriguera de la tuza, *na ba*; al agujero del gusano de la caña de azúcar, *na con*; a la madriguera de la larva del escarabajo o ronrón, *na k'onkom*; a la telaraña, *na om*; a la colmena de las abejas que viven en cuevas o peñas, *na pom*; al capullo de la oruga, *na tzukum*; a la madriguera del abejorro, *na vonon*, al hormiguero, *na xinich*; y finalmente, a la cueva, *nailch'en*.

Existen cargos que vienen acompañados por la raíz *na*. La primera entrada que podemos observar es “el que esconde a la persona en la casa de otro”, *jk'exnaivanej*; al vecino, *jlak' na*; al inquilino, *jlok' na*; la esposa, *ajval na*; el constructor, *jpas na*; el hogareño, *jkujlejta na*; por último, el perro o la persona que allana la casa, *pvok' na*.

Son variadas las entradas para las herramientas, entre ellas están: la gorra o *na jol (ol)*; el campamento de los trabajadores del camino o *na jpol be*; el guante o *na k'oob (ol)*; la calceta, media o *na ok (ol)*; la funda de la pistola *na pistola*; la funda impermeable del sombrero o *na pixala*; la caja de herramientas o *nailabtajel*; y por último, el dinero para construir la casa o *pasob na*.

Dentro del rito matrimonial tenemos referencias como son: la pedida para entrar a la casa, *k'anelocheltana*; la entrada a la casa en la primera visita del novio pretendiente y sus pedidores a la casa de la novia en prospecto, *vok' na*; el miembro del grupo del muchacho delegado que asegura la entrada a la casa de la presunta novia, o el funcionario religioso encargado, o, *jam na*; por último, al pedidor que consigue el grupo del pretendiente entre a la casa de la muchacha, *j'otesvanejta na*.

En sus distintas entradas, podemos ver que la raíz está relacionada con varios campos semánticos. El significado que nos da el diccionario es el siguiente: la casa, el edificio, el grupo doméstico de uno o más patrilinajes localizados, el hogar, la residencia. Puede usarse como locativo, o parte de un discurso ritual. Por ejemplo, *tajnatik* significa en casa, puede ser de su hogar o de su comunidad. En forma de discurso ritual, puede usarse como “mi humilde casa, mi humilde tesoro”, *yo jna, yo jk’uleb*. También, podemos usarlo como para mencionar que la casa está vacía o sin luz, *ik’al na*.

Entrevistas

El trabajo de campo en Zinacantán se realizó en dos momentos, entre agosto y octubre del 2014. En primera instancia se entrevistó a personas jóvenes de la cabecera municipal y del paraje denominado Yalentay, de quienes se obtuvo la información necesaria.

Entre los zinacantecos modernos podemos escuchar que el uso de su lengua ha sido influenciado fuertemente. Usan muchas palabras del castellano e inclusive del inglés. Este fenómeno no debe sorprendernos demasiado si tomamos en cuenta factores como la televisión, el internet y sobre todo, el desplazamiento por diferentes motivos de sus pobladores.

Los vocablos extranjeros no son traducidos ni adaptados al tsotsil. Tal es el caso del ciber café, que lo llaman como tal, en vez de transformarlo a algo como “la casa de la computadora” o “*na komputadora*”. En lugares donde no hay internet ni a veces luz, como Yalentay, no sabían cómo llamarlo o simple y sencillamente le decían “ciber”. Esto fue factor para deducir las nuevas generaciones zinacantecas no transforman ni adaptan a su idioma original los términos novedosos, sino que la suman a su campo lingüístico.

En Zinacantán la palabra más común para referirse a la iglesia es *eklixa*. Xun Pérez, un entrevistado, cometó que es el término más genérico para designar al mencionado edificio. Si quieren decir que van a la iglesia, dicen: *batik xa ta eklixa*, (vamos ya a la iglesia). No obstante, sí entienden la palabra *ch’ul na*.

Comentaron que se refiere a la iglesia, pero que es una palabra antigua; creen que la usan más en otros lugares donde se ha resistido el embate cultural occidental, como el pueblo vecino de Chamula.

Cabe destacar al respecto que Robert Laughlin, en *el Gran diccionario de San Lorenzo Zinacantán* no usó *ch'ul na* para referirse a la iglesia, y sí *eklixa*.

Por otro lado, cuando a los entrevistados se les solicitó que tradujeran las palabras que están en el tsotsil colonial, entendieron muy pocas de estas. Como el término *ch'u lo*, que es la forma en que los zinacantecos le decían a su dios, no comprendieron qué significaba, salvo dos casos que mencionaron que podría estar relacionado con el alma. Algunos intentaron descifrar las entradas con lo que ellos entendían, pero advirtieron que era lo que ellos pensaban. Por ejemplo, "purgatorio" se encuentra en el diccionario colonial como *tojob nulil, yax kajal na ta chamebal*; pero muchos dijeron que la palabra no tenía sentido, aunque algunos la intentaron reconstruir, dando como resultado algo como "lo fresco que está en la casa a punto de morir".

Debido a toda esta evidente ambigüedad, lo más acertado era centrarse en hacer preguntas relacionadas con las iglesias de Zinacantán, cuyas respuestas aportarían conocimiento sobre el concepto de iglesia en la cosmovisión zinacanteca.

Morfología

Dentro del análisis realizado hasta el momento, podemos notar que ambas raíces tienen distintas entradas en los diferentes vocabularios y diccionarios. Una es constante en su significado (*nah*), mientras que la otra (*ch'ul*) está relacionada con distintos tópicos, difíciles de unificar en un criterio homogéneo. Kaufman (1998: 101) menciona que *ch'ul* es un adjetivo y significa "sagrado". Puede aparecer con algunas variantes. En primera instancia podemos encontrarlo como adjetivo prefijado o *ch'ul*, y en segunda en su variante *ch'u* que también significa "sagrado".

Según este investigador (1998: 111), *nah* es la raíz, pero *na* es la forma que ha adquirido actualmente, ésta siempre es un sustantivo.

Semántica

La semántica, en términos generales estudia el significado, sentido o interpretación de los distintos signos lingüísticos. En este sentido, veremos los usos y significados que se le han asignado a las palabras que llevan las raíces que estamos analizando. En el caso de *ch'ul* se trata de un adjetivo, mientras que *na* es un sustantivo, pero cuando otro morfema se le agrega, el significado es variado y puede adquirir distinta carga lingüística y pasar de ser considerado un adjetivo a un sustantivo o verbo, dependiendo el caso.

Entre los ejemplos con el concepto *ch'ul*, tenemos que para los verbos existen 13 entradas asociadas a traducciones con algunas acciones. Dentro de éstas encontramos ejemplos como adorar, renegar de Dios, idolatrar y consagrar, entre otros relacionados con la religión católica.

Existen más de 28 entradas relacionadas a traducciones que forman sustantivos. Entre ellos se encuentran el agua bendita, el relicario y los actos de fe; también están las distintas formas de nombrar a Dios o dioses, así como distintos cargos, oficios o elementos católicos. Más de 6 entradas están inmiscuidas con traducciones relacionadas con adjetivos. Los distintos rubros en los que podemos encontrarlos son cualidades o atributos tales como bienaventurado, santo y dichoso, entre otros.

Para las palabras relacionadas con *na*, hay dos entradas para verbos, las cuales son peregrinar y despoblar un pueblo; y existen más de 20 relacionadas con sustantivos. Entre estos ejemplos están los edificios, parte de los edificios, herramientas, muebles y oficios. En cuanto a la existencia de adjetivos que contengan la raíz *na*, no existe registro en este momento histórico.

En la actualidad encontramos una gran variedad de adjetivos, sustantivos y verbos que contienen la raíz *na*. Esto debido a que no solo se hicieron vocabularios, como en la etapa colonial, sino se adentró en la lengua vernácula, pues se puso énfasis en aspectos lingüísticos y etnográficos.

Respecto al concepto *ch'ul*, hay más de 30 entradas para sustantivos que lo contienen, así como distintos nombres de santos y vírgenes, elementos católicos, compadrazgo, enfermedades y otros más. Mientras que en cuanto a lo que refiere a los adjetivos, solo existen tres: “sagrado”, “divino” y “santo”.

En el campo de las acciones encontramos más de 16 entradas, de las que podemos destacar: hablar formalmente, cuando la muchacha se vuelve hermosa, entre otros.

En las entradas con raíz *na*, solo hay un ejemplo de adjetivo: “hogareño”, mientras que se encontraron más de 67 entradas para referirse a sustantivos. Dentro de los ejemplos más notables están los que se refieren a edificios, parte de los edificios, flora, geografía y cargos. En cuanto a los verbos, sabemos que existen 13 palabras que expresan acciones. Podemos ver ejemplos como: dedicar la casa nueva, celebrar la ceremonia para la casa nueva, mudarse a otra casa para huir de un asesino, entre otros.

Como observamos, encontramos ejemplos de adjetivos, sustantivos y verbos a lo largo de la historia, con algunas variaciones, aunque bien podrían ser por falta de ejemplos expresados en las distintas fuentes.

En la figura 21 podemos observar que los adjetivos que utilizan la raíz *na* pertenecen a la etapa moderna, habiendo un único ejemplo. Lo que indica que casi no se ha utilizado en este sentido. No obstante existe una gran cantidad de ejemplos entre los sustantivos, pues en la etapa colonial hay 20 entradas y en la etapa moderna 67.

Si nos referimos a la raíz *ch'ul*, vemos que tanto en la etapa colonial como en la moderna es usado dentro de adjetivos, sustantivos y verbos, siendo, al igual que *na*, el caso de los sustantivos el que cuenta con más ejemplos, con 28 en la etapa colonial y con más de 33 en la época moderna. De la misma manera, que el otro concepto, es en los adjetivos donde menos muestras encontramos, con seis en la época colonial y sólo tres en la etapa moderna.

Época	Adjetivo	Sustantivo	Verbo	Conceptos
Colonial	6	28	13	<i>Ch'ul</i>
Colonial	0	20	2	<i>Na</i>
Moderna	3	33	16	<i>Ch'ul</i>
Moderna	3	67	13	<i>Na</i>

Figura 21. Número de elementos gramaticales relacionados con *ch'ul* y *na*.

Aunque los frailes no se interesaron más que por conocer cierto número de palabras o referencias conceptuales, tenemos ejemplos suficientes para poder notar ciertas tendencias que podemos comparar con los ejemplos de la etapa moderna. Por ejemplo, sabemos que el concepto *na* casi no se usa como adjetivo, y a pesar de que hay un ejemplo en la etapa moderna, podemos pensar que es una creación de esta etapa histórica para adecuarse a la palabra, más que una tendencia de la misma cultura; por otro lado, manteniéndonos con la misma raíz, vemos que hay un crecimiento en el número de sustantivos y verbos de una etapa histórica a otra.

Entre las palabras con concepto *ch'ul* podemos ver que hay distintas variaciones. Pues entre los adjetivos hay un decrecimiento de etapa a etapa, entre los sustantivos y verbos hay un crecimiento considerable de entradas para esa raíz. Lo más seguro es que en la etapa colonia muchas eran adecuaciones de palabras que no existían en el vocabulario de los zinacantecos de ese momento. Ya para épocas más modernas, podemos ver que muchas de las referencias que buscaban los españoles no están en los vocabularios y diccionarios indígenas actuales, pues ya están en desuso del mismo español; también, ya hay conocimiento de su lenguaje, existen etnografías que ayudan a esclarecer los usos de la mayoría de las palabras; y por último, nuevos

conocimientos han ido adaptándose al lenguaje al grado de volver a la grafía vernácula las palabras en español.

Significados

Como podemos notar, las raíces *ch'ul* y *na*, pueden ser halladas en distintas posiciones gramaticales respecto a diferentes palabras, y de acuerdo a ello, es el significado de la palabra en cuestión. En las distintas temporalidades vemos cambios, pero también continuidades, tanto en la traducción como en la forma de escribir los vocablos.

En cuanto a los vocabularios recogidos por los distintos frailes, evocan palabras relacionadas con la religión católica o con la natural. Acomodaron distintos términos y les asignaron valores a palabras que pueden tener relación entre sí. Por ejemplo, la raíz para designar a la religión, a la cualidad de santo, al ánimo y al alma, es la misma; pero a la vez es usada para descalificar el agüero, a la persona que no tiene fe e inclusive a la idolatría. El mismo término que designa a “Dios” es usado ambivalentemente para mencionar al Dios cristiano y a los distintos dioses locales e inclusive, adjetivos que los frailes usaron para referirse a las divinidades vernáculas. Por último, en la figura 22 vemos que distintos cargos ocupados por los religiosos católicos eran referidos con esta raíz, inclusive verbos como consagrar, bendecir, orar, rogar o hablar con Dios, así como sustantivos como el agua bendita y artículos de fe; pero al mismo tiempo, podemos encontrarnos con verbos como idolatrar, sacrificar, o con personas que no son fieles a la religión.

Conceptos no aceptados por los frailes	Conceptos aceptados por los frailes
Agüero, persona que no tiene fe, idolatría, infidelidad, sacrilegio, dios de burla, dios de mentira, idolatrar, sacrificar, infiel, persona sagrada y la forma que tenían los naturales para decir “Dios”.	Religión, cualidad de santo, alma, ánima, Dios, divinidad, hacer exequias, rezar u orar, hacerse santo, consagrar o bendecir, mártir, el romero que pide por Dios, sacerdote, la santidad y hablar o rogar a Dios.

Figura 22. Significados de *ch’ul* con conexión religiosa, en la etapa colonial.

Por lo tanto, en la etapa colonial, *ch’ul* es usado tanto para nombrar al Dios omnipotente cristiano como para referirse a las divinidades naturales; al acto de idolatrar como para designar la cualidad de santo. Conceptos que se contraponen y que cuentan con una misma raíz.

En cuanto a las palabras relacionadas con *na* en esta misma etapa histórica, podemos encontrar vocablos que identifican a edificios o parte de ellos, herramientas o muebles, acciones y oficios. Entre los edificios se incluyen iglesia, monasterio, parroquia, templo y purgatorio (ver figura 23).

Tsotsil	Definición del <i>Diccionario de Autoridades</i>
<i>Sna</i> Dios, Iglesia	Iglesia: La congregación de los fieles, regida por Cristo y el papa su vicario. Llámase Católica, que quiere decir universal; apostólica por ser fundada por Cristo y dirigida por sus apóstoles, y romana por estar la silla del vicario de Cristo, y cabeza visible de la Iglesia el sumo pontífice en la ciudad de Roma, donde la colocó San Pedro.

Monasterio, <i>sna</i> Padre	Monasterio: Casa de habitación donde se recogen y viven en comunidad los monjes. Incluye cualquier casa de religiosos o religiosas.
<i>muk' ta na, tanil na</i>	Parroquia: No existe entrada para parroquia.
purgatorio, <i>tojobnulil, yax kajal na ta chamebal</i>	Purgatorio: Lugar donde las almas de los que mueren en gracia, sin haber hecho en esta vida entera penitencia por sus culpas, pagan la deuda con las penas que padecen, para ir después a gozar de la gloria eterna, donde no pueden entrar, sin estar enteramente limpios y purificados.
<i>Sna</i> Dios	Templo: Edificio dedicado a Dios, y en que se da culto a los santos.

Figura 23. Edificios o lugares eclesiásticos.

Como puede constatar el lector, no existe entrada para parroquia en el *Diccionario de Autoridades*, sin embargo, los eclesiásticos la incluyeron en el vocabulario colonial de Zinacantán, aunque no tiene equivalencia con ninguna palabra entre los naturales zinacantecos.

A continuación presentaremos entradas que nombran edificios no eclesiásticos como casa, castillón, escuela o lugar donde va a aprender, establo, fortaleza, gallinero, molino y pocilga (ver figura 24)

Tsostsil	Definición del <i>Diccionario de Autoridades</i>
<i>Na, jna</i>	Casa: Edificio hecho para habitar en él y estar defendidos de las inclemencias del tiempo, que consta de paredes, techos y tejados, y tiene sus divisiones, salas y apartamentos para la comodidad de los moradores.
<i>tzatzalna, tonalna</i>	Castillón: No existe esta entrada en el <i>Diccionario de Autoridades</i> , pero podemos relacionarlo con la definición de castillo.
<i>chanobna, chanatasvanabna</i>	Escuela: Es la casa o pórtico donde enseñan a leer y escribir a los niños, entre otros conocimientos que se imparten para el crecimiento intelectual de los estudiantes.
<i>sna Caballo, sl'obajebCaballo, svayebCaballo</i>	Establo: No está la entrada en el <i>Diccionario de Autoridades</i> , pero encontramos "establero", que es quien cuida del establo.
<i>tzatzalna, yabutinabna</i>	Fortaleza: Cualquier lugar bien flanqueado y defendido. Se divide en regular e irregular. Fortaleza regular es la que tiene todos sus lados y ángulos iguales; irregular la que tiene los lados o ángulos desiguales.
<i>natuluk'</i>	Gallinero: Se llama también el lugar o cubierto donde se crían las gallinas, y se recogen a dormir.

<i>Nacobal</i>	Madriguera: Cuevecilla donde habitan los conejos. Covarr. dice se llamó así, porque la madre los tiene escondidos en ella. Por extensión se aplica a otros animales que crían debajo de la tierra.
<i>xjuch'neb,</i> <i>juch'nebalna</i>	Molino: Máquina fuerte, compuesta de ruedas a las que les da movimiento alguna causa exterior como es el peso y fuerza del agua, o el curso de las caballerías, con el cual mueven violentamente una piedra redonda, que llaman muela, colocada sobre otra, de modo que entre las dos se quebrante o reduzca a polvo lo que se quiere moler.
<i>'ajvalelna,</i> <i>'ajvayebna</i>	Palacio real: Edificio que ha sido hecho para habitación de los reyes. También se extiende a las casas de particulares, en que se han hospedado los reyes por alguna casualidad.
<i>pak'balna</i>	Casa hecha de horcones y lodo: Lo mismo que la definición de casa, pero en vez de piedra u otro material es de horcones y lodo.
<i>snachitom,</i> <i>svayebchitom</i>	Pocilga: La zahurda o casa en que se recoge el ganado porcino.
<i>Znaom</i>	Tela de araña: La tela sutilísima que teje la araña, sacando la materia de su substancia.

<i>natilch'ilomalna</i>	Torre para defenderse: Edificio fuerte, que fabricaban en algunos parajes para defenderse de los enemigos, y atacar desde ella alas invasiones.
-------------------------	---

F

Figura 24. Edificios no eclesiásticos.

Podemos ver que hay palabras que tienen su equivalencia entre los naturales zinacantecos y el vocabulario español, como lo son la telaraña, la madriguera, casa hecha de horcones y lodo y la casa; entendemos que son cuestiones naturales que están presentes o que tienen que ver con una casa hecha con elementos naturales propios del entorno. De igual manera, existen varias palabras que no tienen equivalencia en el vocabulario vernáculo, como lo es la torre para defenderse y el molino entre otros.

Como partes de los edificios están, ajuar, alhajas de casa, cámara o aposento, consistorio, esquina de la casa, librería, portadas de las casas, puerta de madera, puerta donde entramos, quicio o quicial, recámara, sala, suelo de la casa, techo y tejado de teja (ver figura 25).

Tsotsil	Definición del <i>Diccionario de Autoridades</i>
<i>Sbeljna</i>	Ajuar: Lo que lleva la mujer cuando se casa; atavíos y alhajas, tanto en su persona como para el adorno y servicio de su casa. Lo más común es tomar esta voz por lo que tiene cada uno en su casa, para su servicio y adorno.

<i>sbeljna, belnail</i>	Alhaja de casa: Nombre genérico, que se da a cualquiera de las cosas que tienen alguna estimación y valor, pero sobretodo a todo aquello que esta destinado para el uso y adorno de una casa o de las personas.
<i>tz'alavna</i>	<i>Cámara, aposento</i> : Pieza o sala de cualquier casa. Viene del verbo "posar".
<i>ch'akebalna, yolna, ch'akobk'op</i>	Consistorio: El consejo, tribunal o juzgado, donde se deciden las causas y litigios en común, tanto sacras, como civiles, criminales y económicas.
<i>xchikinna, xxokonna</i>	Esquina de casa: El ángulo exterior que se causa por la unión de dos líneas. Regularmente se entiende por esquina la que forman dos paredes, cuando rematan la acera y terminan las calles.
<i>snaHum, snailHum</i>	Librería: Se llama así a la biblioteca que, privadamente y para su uso, tienen las religiones, colegios, profesores de las ciencias, y personas eruditas.
<i>sti' na, yichonna</i>	Portada de casa: El ornato de arquitectura o pintura que se hace en las fachadas principales de los edificios suntuosos para su mayor hermosura.
<i>cha' nup' makna</i>	Puertas ambas a dos: La abertura que se hace artificialmente en la pared y que llega hasta el suelo para entrar y salir por ella.

<i>mabena, smakobilna</i>	Puerta de madera: La abertura que se hace artificialmente en la pared y que llega hasta el suelo para entrar y salir por ella. Es de madera.
<i>ti' likeb, ti' na, jti' na, sti' lok'ebel</i>	Puerta por donde entramos o salimos: La abertura que se hace artificialmente en la pared que llega hasta el suelo para entrar y salir por ella.
<i>xch'ojbenalyokm akna, sva'lebyukmakna</i>	Quicio o quicial: Aquella parte de las puertas o ventanas en que entra el espigón del quicial en que se mueve y revuelve.
<i>tzalavna, stzalavna, sbik'talna</i>	Recámara: Aposento o cuarto después de la cámara, destinado para guardar los vestidos.
<i>jiljilna, tastas na, muk'tana</i>	Sala: Pieza principal de la casa cuarto donde se vive, y donde se reciben las visitas de cumplimiento, o se tratan los negocios.
<i>lumtiktana</i>	Suelo de casa: Superficie de la tierra dentro del hogar.
<i>jolna</i>	Techo de casa: La parte interior y superior de un edificio, que le cubre y cierra.
<i>xamitaljolna</i>	Tejado de teja: Lo mismo que el techo de casa, solo que está hecho de paja.

Figura 25. Partes de los edificios.

Salvo el techo, ninguna otra palabra tiene equivalencia en el vocabulario vernáculo, pues es difícil que la arquitectura fuera la misma, lo mismo que su concepción.

En las cosas relacionadas con la casa encontramos palabras como candado, mueble o cosa de la casa (ver figura 26).

Tsotsil	Definición del <i>Diccionario de Autoridades</i>
<i>Smakobilna, smakobna</i>	Candado: Especie de cerradura de diferentes tamaños. Los grandes, que son los que sirven para puertas constan de un mástil de hierro pegado a él por la parte superior, el cual entra en dos o tres armellas, clavadas una o dos al marco, y otra a la puerta, y sobre aquellas se pone otra, que sirve de pestillo, la que encajando en la boca de la cerradura, deja cerrado con el pestillo de la llave el candado.
<i>ichinalil, bel nail, kichinal, sbeljna</i>	Mueble o cosa de la casa: Adjetivo de una terminación que regularmente se usa como sustantivo, para expresar la hacienda o bienes que se pueden mover y llevar de una parte a otra, a distinción de los que llaman bienes raíces.

Figura 26. Objetos relacionados a la casa.

Para expresar un verbo hay dos entradas, la primera es despoblar o dejar sitio de pueblo y el de peregrinar (ver figura 27).

<i>Ta xlu, ta xkom ta sna</i>	Despoblar o dejar sitio de pueblo: Sacar los habitantes de alguna población, reducir a yermo y desierto lo habitado y poblado.
<i>Ekonjnaxexenav, ekiktayjnaxexana v, ekomjlumal xexanav, xe'ech' te xe'ech' te, ta xixanav</i>	Peregrinar: Andar por tierras lejos de la propia patria.
<i>Ghnacan</i>	Morar: Habitar o estar asentado en algún lugar.

Figura 27. Acciones.

Para peregrinar podemos ver que hay una invención de respuesta, en cambio, para los otros dos verbos puede existir una correspondencia.

Dentro de los oficios (ver figura 28) que podemos encontrar con esta raíz, podemos apreciar dos, el primero es el de asentador de piedra y el de edificador de tal cosa.

<i>Jch'ulna, jt'abna</i>	Asentador de piedra: No existe tal entrada.
<i>Jch'ubayebna</i>	Edificador de tal cosa: El maestro arquitecto, o la persona que fabrica y edifica, o manda a edificar alguna casa, templo, obra, etc.

Figura 28. Oficios.

En este momento de la historia encontramos que hay distintas formas de usar a la raíz *na* para nombrar varias cosas, a pesar de lo distinto que podrían llegar a

ser estos ejemplos, vemos que todos tienen un mismo elemento, que es la relación con un lugar en donde se puede residir o habitar.

Para la época contemporánea tenemos una mayor cantidad de entradas para las dos raíces. Para *ch'ul* existen palabras que pueden relacionarse con cuestiones religiosas, pero también hay discursos rituales, distintos cargos, compadrazgo, acciones, propiedades, enfermedades y objetos.

Las entradas relacionadas con la religión son tan diversas que van desde designaciones de santos y vírgenes a la faja del sacerdote, el oficial religioso, el hilo de algodón que se sumerge en agua florida para limpiar al santo entierro el Miércoles Santo, el cargo religioso, al grupo visitante que lleva la imagen del santo, y tantas más que por lo general encierran un carácter sacro o alguna relación con lo divino, así como una función o cargo implicados en el servicio religioso: los seis hombres que ponen el santo entierro en la cruz el Viernes Santo, anciano sagrado, ceremonia para estrenar la casa nueva y el mayordomo de la virgen del Rosario, el Dueño de la Tierra, el Ángel divino, el curandero en el rezo de la casa nueva, la referencia al santuario de forma metafórica, al alma, al espíritu del curandero, al fantasma o una persona muerta y cuando el sacristán llama al responso en la misa de Todos Santos.

Entre las palabras que hacen referencia al compadrazgo están: compadre, el término para hablarle a la madrina, volverse madrina, para referirse el ahijado a la madrina, padrino, volverse padrino.

Los distintos sucesos que nos pueden suceder durante lapsos de sueño y estados alterados de conciencia también se encuentran relacionados con la raíz implicada. Dentro de las referencias que podemos encontrar están: despertarse, volver en sí, soñar, soñar acerca de mujeres, soñar, despertar a otro, cuando un ser va a morir, volverse consiente, despertarse, despertarse de repente y despertarse un poco.

Para cosas que podemos hacer o las cualidades que podemos tener, están, hacer un gran favor, pedir a la muchacha a los padres, comportarse bien, instruir (el padrino a los novios), hacer un gran favor, hablar formalmente, pedir

un favor, la muchacha se vuelve hermosa, cuando un niño se ha vuelto poco juicioso, se restringe el pasado, y volverse inteligente o perceptivo.

Para las enfermedades tenemos a la mancha amarilla o blanca en la visión.

Relacionado a lo divino	No relacionado a lo divino
<p>Nombrar divinidades o lugares divinos como santos, vírgenes, rey divino, anjel divino, serpiente divina, rayo divino, el Dueño de la Tierra, la luna, el anciano sagrado, el alma, el fantasma y el santuario; rituales como inauguración de casa, pedida de la novia, curación; rezos para pedir un gran favor, faja del sacerdote, hilo de algodón sumergido en agua florida cargos u oficios durante fiestas; cuestiones relacionadas con el compadrazgo.</p>	<p>Comportarse bien, despertar a otro, hacerse responsable, hablar suavemente, soñar (sobre mujeres u algo frecuentemente).</p>

Figura 29. Palabras modernas relacionadas a *ch'ul*.

Ch'ul llega a tener distintas significaciones y es tan variado (ver figura 29) que puede tener connotaciones divinas y referir al alma, así como a acciones y hasta enfermedades, aunque pocas ocasiones.

En lo que refiere al otro concepto (*na*), también hay una gran variedad de significados. En primer lugar encontramos a los edificios (ver figura 30), siendo la casa el primer significado, así como el hogar, la residencia, casa con techo

de caballete, casa con techo de paja, casa con techo de dos aguas, casa que está en el convento del centro de Zinacantán, la choza en tierra caliente, clínica, choza para dormir cerca de la milpas en tierra caliente, cárcel, gasolinera y cantina.

<i>Tsotsil</i>	<i>Traducción</i>
<i>Na, nail</i>	Casa, hogar, residencia, grupo doméstico.
<i>Chukalna</i>	Casa con techo de caballete.
<i>Jobelalna</i>	Casa con techo de paja.
<i>Leche patna,</i> <i>Lecho patna</i>	La choza en tierra caliente.
<i>Najpoxtavanej,</i> <i>naloktor</i>	La clínica, la oficina del médico.
<i>Na pale</i>	Casa que está en el convento del centro de Zinacantán.
<i>Nailchobtik</i>	La choza para dormir cerca de las milpas en tierra caliente.
<i>Nailchukel</i>	La cárcel.
<i>Nailkasolina</i>	La gasolinera.
<i>Nail trago, Nailvo'</i>	La cantina.
<i>Pak'balna</i>	Casa de bajareque.

<i>Vakaxna</i>	La casa con techo de dos aguas.
<i>Xamitalna</i>	La casa de adobe.

Figura 30. Edificios.

En cuanto a los elementos de los edificios (ver figura 31) encontramos al patio trasero de la casa, al palo vertical de la pared de madera de la casa, el dintel de la casa de adobe, la cruz en el techo de la casa, la cruz en el sitio de la casa, el jacal, la puerta, el lugar donde uno amarra o ata su caballo en otro pueblo, el palo usado para asegurar la casa, la viga, el suelo en que cae el agua en los laderos y la zanja excavada alrededor de tres lados de la casa para llevar el agua de lluvia.

<i>Tsotsil</i>	<i>Traducción</i>
<i>Chakna</i>	El patio de atrás de la casa.
<i>Chikinna</i>	La esquina de la casa.
<i>Jit' na</i>	El palo vertical de la pared de madera de la casa.
<i>Kajlebxamitalna</i>	El dintel de la casa de adobe.
<i>Krusaljolna</i>	La cruz en el techo de la casa.
<i>Krusal i' na</i>	La cruz en el sitio de la casa.
<i>Kuchomalna</i>	El jacal.
<i>Makna</i>	La puerta.

<i>Nailka'</i>	El lugar donde uno siempre amarra o ata su caballo en otro pueblo.
<i>Ok na</i>	El palo usado para asegurar la puerta por la noche.
<i>Te'elna</i>	La viga.
<i>Tz'ujubalna</i>	El suelo en que cae el agua desde los aleros, la zanja excavada alrededor de tres lados de la casa para llevar el agua de lluvia.

Figura 31. Parte de los edificios

En cuanto a las acciones tenemos: construir la casa y seguir construyendo la casa, dedicar la casa nueva, celebrar la ceremonia de la casa nueva, dejar las pertenencias en la casa de alguien (cuando la mujer se va a separar), dejar su robo en la casa de otro, mudarse a otra casa para esconderse del asesino o del Señor de la Tierra, esconder a una persona en casa de otro, alquilar la casa, arrastrar a la persona fuera de la casa para asesinarla, residir en la casa de otro, forzar la casa en ausencia del propietario, el borracho que se enfrenta a gritos e insultos con el propietario de la casa y el perro que entra a la casa para robar (ver tabla 32).

Tsotsil	Traducción
<i>K'exnai</i>	Dejar sus pertenencias en la casa de otro (la mujer que va a separarse), dejar su robo en la casa de otro.
<i>K'exnaiba</i>	Mudarse a otra casa para esconderse del asesino o para escapar de las influencias malsanas del Dueño de la Tierra.

<i>K'exnaivan</i>	Esconder a la persona en la casa de otro.
<i>Lok' na</i>	Alquilar la casa.
<i>Lok'esvantana</i>	Arrastrar a la persona fuera de la casa para asesinarlo.
<i>Makvantana</i>	Atacar a otro en la casa.
<i>Nain</i>	Residir en la casa de otro.
<i>Ochlimuxnailna</i>	Dedicar la casa nueva.
<i>Pas na</i>	Construir la casa.
<i>Pasulanna</i>	Seguir construyendo una casa.
<i>Pikna</i>	Forzar la casa en ausencia del propietario.
<i>Ta tana</i>	Enfrentar en la casa (el borracho para gritar insultos al propietario).

Figura 32. Acciones.

Sobre términos referentes a naturaleza, (ver figura 33) encontramos: el perro guardián, el nido de la avispa, la madriguera de la tuza, el agujero del gusano de la caña de azúcar, la madriguera de la larva del escarabajo o ronrón, la telaraña, la colmena de abejas que viven en peñas o cuevas, el capullo de la oruga, la madriguera del abejorro, al hormiguero y a la cueva.

Tsotsil	Traducción
<i>Jk'elna</i>	El perro guardián.

<i>Naakov</i>	El nido de la avispa.
<i>Naba</i>	La madriguera de la tuza.
<i>Na con</i>	El agujero de gusano/ el gusano de la caña de azúcar.
<i>Nak'onom</i>	La madriguera de la larva del escarabajo ronrón.
<i>Naom</i>	La telaraña.
<i>Napom</i>	La colmena, solamente de las abejas que viven en cuevas o peñas.
<i>Natzukum</i>	El capullo de la oruga.
<i>Navonon</i>	La madriguera del abejorrón.
<i>Naxinich</i>	El hormiguero.
<i>Nailch'en</i>	La cueva.

Figura 33. Naturaleza.

Para las personas o seres relacionadas con el hogar (ver figura 34): el que esconde a una persona en la casa de otro, el vecino, el inquilino, la esposa, el constructor, el hogareño, el perro o la persona que allana.

Tsotsil	Traducción
<i>Jamna</i>	El funcionario religioso/ el miembro del grupo del muchacho delegado que asegura la entrada a la casa de la presunta novia.

<i>Jk'exnaivanej</i>	El que esconde a la persona en la casa de otro.
<i>Jkujlejtana</i>	El hogareño.
<i>Jlak' na</i>	El vecino.
<i>Jlok' na</i>	El inquilino.
<i>J'otesvanejtana</i>	El pedidor que consigue que el grupo del pretendiente entre a la casa de la muchacha.
<i>Ajvalna</i>	La esposa.
<i>Jpasna</i>	El constructor.
<i>Jvok' na</i>	El perro o la persona que allana la casa.
<i>Pasobna</i>	El dinero para construir la casa.

Figura 34. Personas relacionadas con el hogar.

Entre los materiales que usan para la construcción o que funcionan como protección de algo (ver figura 35) está la gorra, el campamento de los trabajadores del camino, el guante, la calceta, la funda de la pistola, la funda impermeable del sombrero, la caja de herramientas y el dinero para construir la casa.

Tsotsil	Traducción
<i>Najol(ol)</i>	La gorra.

<i>Najpol be</i>	El campamento de los trabajadores del camino.
<i>Nak'oob(ol)</i>	El guante.
<i>Na ok(ol)</i>	La calceta, la media.
<i>Na pistola</i>	La funda de la pistola.
<i>Na pixala</i>	La funda impermeable del sombrero.
<i>Nail abtajel</i>	La caja de herramientas.

Figura 35. Cosas que sirven para protección.

Por último, en el rito matrimonial (ver figura 36) existen palabras con este concepto, como lo son la petición para entrar a la casa, entrada en la casa en la primera visita del novio pretendiente y sus pedidores a la casa de la novia y el pedidor de la novia.

Tsotsil	Traducción
<i>K'anelocheltana</i>	La petición para entrar a la casa.
<i>Vok' na</i>	La entrada a la casa/ la primera visita del novio pretendiente y sus pedidores a la casa de la novia en prospecto.

Figura 36. Rito matrimonial.

Rasgos de *ch'ul*

De la época colonial a la actualidad son distintos los significados y rubros en los que podemos enmarcar las palabras relacionadas a *ch'ul na*, pues son más de 69 distintos.

En la etapa colonial vemos que *ch'ul* puede tener distintas connotaciones (ver figura 37) como idolatría y variantes de este concepto de acuerdo a la concepción de los españoles, así como para hablar o referirse a divinidades católicas o vernáculas, a distintas cualidades de la religión católica, y al alma, entre otros.

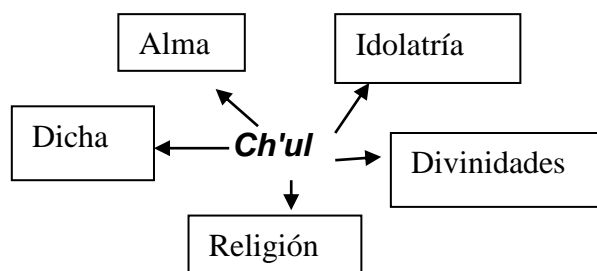


Figura 37. Cualidades de *ch'ul* en la etapa colonial.

En la modernidad, *ch'ul* (ver figura 38) mantiene algunas cualidades y adquiere otras. Respecto al alma y las referencias a divinidades, mantiene su relación con la raíz; en las formas donde no lo encontramos anteriormente es entre los cargos u oficios, para uso de ciertos rituales, en los rezos, en distintos menesteres del compadrazgo, en el comportamiento, y en algunas clases de sueños.

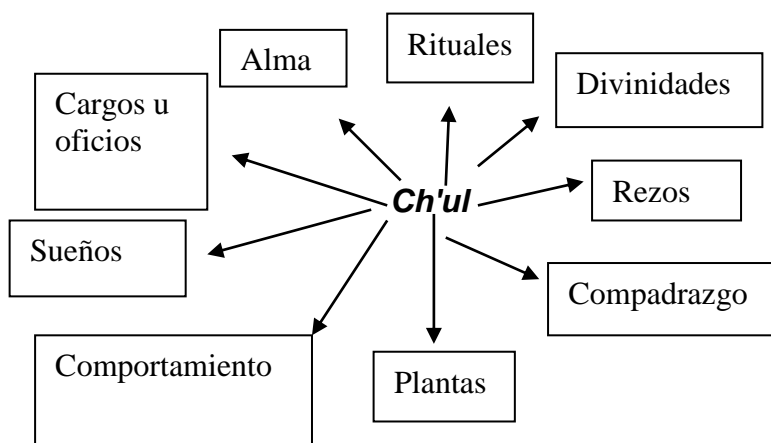


Figura 38. Cualidades de *ch'ul* en la etapa contemporánea.

Aunque tiene tres posibles significados: “sagrado”, “divino” o “santo”, veremos por qué para nosotros tiende más a “divino” que a “sagrado” o “santo”, en especial “sagrado”, término cuyo uso, se ha desmedido. Por lo que para no caer en este abuso de conceptos que provienen de grupos lingüísticos ajenos es necesario adentrarnos en la cultura de donde emergen.

En los diccionarios y distintos textos especializados, la traducción más frecuente que se realiza para la entrada *ch'ul* es la de "sagrado". No obstante el uso de este vocablo es complicado. Durkheim nos hace notar que es un término ambiguo para los estudios de la religión, debido a que consiste en la posibilidad de la transmutación entre lo puro e impuro, pues las potencias malas son un resultado de los ritos que las simbolizan. (S/F: 420 - 421). Un ejemplo que menciona el autor, es cuando una sociedad pasa por momentos difíciles, sus miembros sufren, por lo que en los actos rituales deben llorar, gemir, infringirse heridas o infringírselas a otros, para que el orden pueda restablecerse (S/F: 421).

Mircea Eliade, por su lado, nos menciona que las definiciones del fenómeno religioso tienen un rasgo en común, la oposición de lo sagrado que está en la vida religiosa a lo profano que acontece en la vida secular (1998: 25.). Afirma que es ambivalente pues puede ser "sagrado" como "maculado" (1998: 38). Menciona como ejemplo el vocablo latín *sacer*, que puede significar tanto "maldito" como "santo".

La gran mayoría de la literatura especializada sobre el estudio de la cultura maya se basa la tradición de la autonomía del fenómeno religioso propagada por Durkheim y Eliade, por lo que aluden a casi todas las cosas, actos, ritos y demás entradas que contengan *ch'ul* como algo "sagrado", sin realmente profundizar en los conceptos.

Por lo que hemos visto, *ch'ul* puede estar en distintas esferas de categorización semántica, por lo que es necesaria otra forma de abordar a las religiones distinta a la fenomenológica propuesta por Durkheim o Eliade, debido a que estaríamos cayendo en el abuso de un término sin saber las particularidades de la cultura que lo ha creado.

Por otro lado, muchos conceptos se han usado a lo largo del tiempo para caracterizar y simplificar cuestiones de una cultura vernácula. Por ejemplo, el vocablo “chamán” se usa para designar a toda aquella persona que cumple funciones que tienen que ver con la adivinación, rituales, rezos, brujería, etcétera. Dicho término se usa de manera generalizada, sin diferenciar que cada una de estas actividades cuenta con características que la diferencian de las demás.

Esta simplificación la comenzó a usar Eliade en sus textos, y puede verse de mejor manera en su trabajo *Tratado de la historia de las religiones*. Al igual que el concepto “sagrado”, se comenzó un abuso del de “chamán” entre los estudiosos mayistas.

Dos ejemplares influenciados por esta simplificación de conceptos son: *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, de los autores David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, y de la autora Mercedes de la Garza *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. Textos donde la mencionada simplificación llega a ser tan recurrente que han salido a relucir críticas sobre el uso desmedido de conceptos como “chamán”, “trance” y “éxtasis” entre los textos especializados, como el de Roberto Martínez (2003).

Un autor con una propuesta distinta a la de Eliade es Angelo Brelich, quien nos ha hecho notar que no existe una sola religión y sino varias religiones:

“La realidad histórica no conoce más que una pluralidad de religiones y no la ‘religión’, tenga ésta su fundamento en lo trascendente, en la ‘naturaleza humana’ o en las leyes psicológicas” (2006: 34).

Esto quiere decir que la historia de las religiones no se rige por leyes naturales fijas, sino que está condicionada al momento histórico y a la cultura que la crea. El mismo autor italiano nos recuerda que ninguna de las culturas antiguas o que no están inmersas dentro del proceso modernizador de las culturas occidentales actuales, tiene palabras que definan “religión” o que hagan alusión a alguna cuestión religiosa (2006: 35).

Por lo que calificar a ciertas acciones, motivos o momentos basándonos en conceptos muy alejados de la cultura original, acarrea problemas

metodológicos. Así que pretender entender *ch'ul* sin comprender su naturaleza dentro de la cultura que lo usa (tsotsiles zinacantecos en nuestro caso) sería infructuoso. Por lo tanto, traducir *ch'uul* como “sagrado” sería entrar en el discurso de la fenomenología en la historia de la religiones que han usado tanto Durkheim como Eliade y demás investigadores que no han particularizado los distintos fenómenos propios de la cultura que las crea.

Antes Houston y Stuart habían mencionado (1996: 292) que éste concepto puede estar más cercano con lo divino que con lo sagrado. Acorde al *Diccionario de religiones*, viene del latín *divinus* o perteneciente a una divinidad, y que también se traduce como “de dios” o “perteneciente a dios” o a los dioses (1978: 156).

Debido a lo expuesto, podemos relacionar a *ch'ul* con dios, dioses o lo que lo hace pertenecer a una divinidad. En el vocabulario de *Santo Domingo Zinacantán*, la traducción que se hace para nombrar al dios cristiano es *ch'u o dios*, la creencia que se tiene de dios la traducen como *xch'ulelil dios* y “quiero la fe de dios” en lengua vernácula es *jkan xch'uulel dios*; inclusive para designar dioses o divinidades locales se usaban, las entradas para "dios de burla" o "dios de mentira", que son *tajimol ch'u* y *paktayej ch'u* respectivamente.

Una de las entradas más conocidas de *ch'ul* es *ch'ulel*. Para Pitarch (2006: 32) significa "lo otro del cuerpo", que a la vez está compuesto por tres partes, un ave del corazón, el *ch'ulel* o alma y los *lab* o seres de diversas condiciones. Los santos y vírgenes, seres divinos en el mundo de los modernos mayas, también tienen este elemento con las mismas características.

Partiendo de la concepción de Pitarch, "lo otro del cuerpo", entendemos que esta característica es lo que ayuda a los seres humanos a conectarse con las divinidades, pues puede acercarnos a comunicarnos con entidades anímicas distintas; hace posible el rezo y los rituales, entre otros medios de comunicación con lo divino como ciertos sueños.

Otra manera en que podemos reforzar que la traducción “divino” es mejor que “sagrado”, es en la forma lingüística. Como hemos visto, *ch'uul* puede usarse tanto sustantivo o adjetivo, lo mismo que “divino”, pues viene de lo relacionado

con las divinidades, por lo que el o los personajes divinos llegan a ser sustantivos sustantivos, por ejemplo cuando la raíz *ch'ul* se utiliza en la designación de un ser en específico; mientras que la cualidad de divino se puede tomar como adjetivo. En cambio, si traducimos dicho término como “sagrado”, nos quedamos sin la forma de sustantivo ya que no hay un elemento que se relacione en esta forma con lo sagrado y solo lo podríamos usarlo como adjetivo. Por ello, la traducción que más se acerca al significado es “divino”.

Rasgos de *na*

Cabe recordar que en la época colonial, *na* (ver figura 39) puede ser un edificio, parte de los edificios, morada u hogar de distintos animales, cosas relacionadas con la casa, oficios para construcción de casa o edificios y verbos para habitar o deshabitar pueblos.

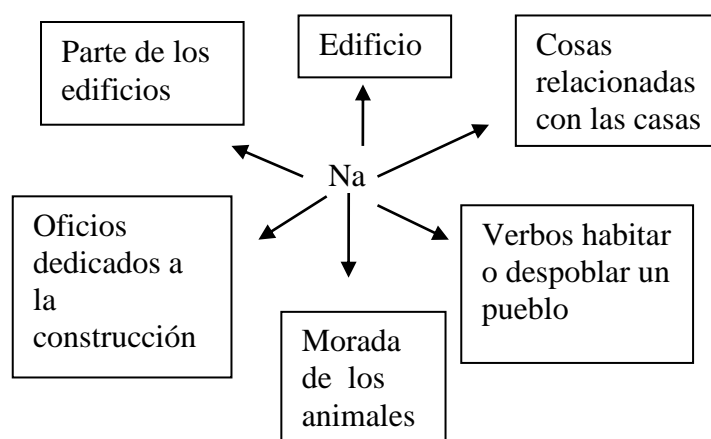


Figura 39. Cualidades de *na* en la etapa colonia.

En la época contemporánea, *na* (ver figura 40) mantiene esta referencia hacia los edificios o las habitaciones de personas, animales o cosas.

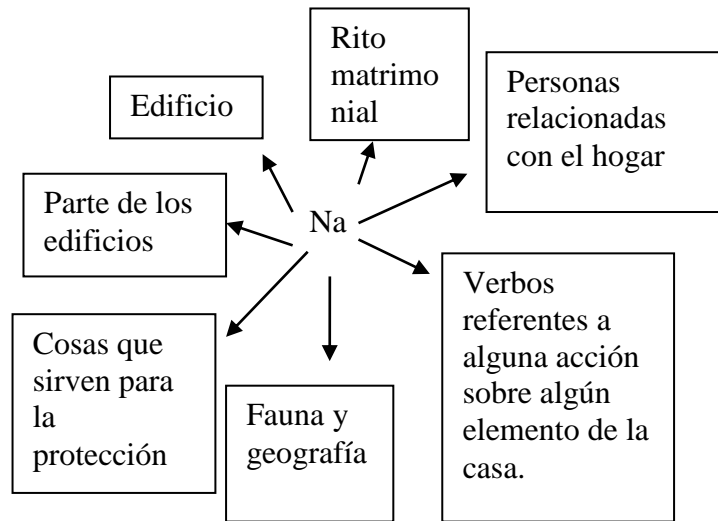


Figura 40. Cualidades de *na* en la etapa contemporánea.

Este vocablo se centra en cuestiones relacionadas con las viviendas, edificios o protección que en forma analógica sirve de morada para ciertas cosas. Por lo expuesto anteriormente, entendemos que en términos generales, *na* es casa o residencia.

Entonces, si yuxtaponemos las palabras *ch'ul na*, tendremos que el significado adecuado que debe asignarsele es el de "la casa de la divinidad", u "hogar de la divinidad" distinto al significado de "iglesia" que le da Kaufman (1972: 101) en su obra *El proto-tzeltal-tzotzil. Fonología comparada y diccionario reconstruido*.

Comparación con otros vocabularios y diccionarios de la zona maya

En la etapa de la dominación española se tenía cierta visión de la iglesia, por lo que debemos saber el significado de la palabra en la época colonial para entender lo que pretendían establecer los frailes de las órdenes mendicantes en el territorio maya, al momento de traducir.

Iglesia viene del latín *ecclesia*⁷, y el *Diccionario de autoridades* nos menciona que es:

“La Congregación de los Fieles, regida por Christo y el Papa su Vicário. Llámase Cathólica, que quiere decir universal, Apostólica, por ser fundada por Christo en sus Apóstoles, y Romana por estar la Silla del Vicário de Christo, y Cabeza visible de la Iglésia el Sumo Pontífice en la Ciudad de Roma, donde la colocó San Pedro”.
(<http://web.frl.es/DA.html>)

Por lo tanto, es una asamblea de personas del pueblo, por lo que no era un edificio como tal. Se trata de una congregación específica de los primeros cristianos. Inicialmente se reunían en un edificio que denominaban basílica, que era un edificio civil grande con pórticos interiores y exteriores que servía de tribunal de comercio, tiendas y paseo, por lo que al edificio finalmente se le dio el nombre de iglesia.

Con el tiempo, se empezó a usar con la acepción que encontramos en el Diccionario de Autoridades, que resalta:

“Se llama también el Templo y fábrica material, donde se ofrecen a Dios sacrificios y oración. En este sentido tiene las mismas apelaciones de Cathedral, Colegial, Parrochial, etc”. (1990: 206).

De ese modo, esta concepción es vertida por los frailes en las mentes de los naturales americanos. Misma que fue apropiada por los nativos de formas distintas a la que se pretendía en primera instancia, como se muestran en los distintos vocabularios y artes creadas.

Otra forma en que podemos encontrar traducida a la palabra “iglesia” en los diferentes vocabularios coloniales es como “la casa de dios” en el idioma vernáculo. Entre los tsotsiles zinacantecos coloniales encontramos *sna Dios*, *zná Dios* y *zna Dios*.

En la época moderna y actual, sabemos que esta forma aún se encuentra en los vocabularios indígenas. Por ejemplo, entre los quichés para decir templo es *nimalajrachochri Dyos*, o “la gran casa de Dios”; entre los mam,

⁷ Esta forma latina es parecida a la que usan los zinacantecos, *eklixq*; ellos son los únicos en toda el área de Los Altos de Chiapas que usan esta variante para referirse a la iglesia.

acorde al *Diccionario mam de San Ildefonso Itahuacán, Huehuetenango*, se usa *tjaadyoos*, o “casa de Dios”.

La otra manera es la adecuación a la lengua vernácula de la palabra castellana. Entre los zinacantecos para referirse a la iglesia ellos dicen *eklyxa*; los choles, de acuerdo al *Diccionario ch’ol de Tumbalá, Chiapas con variaciones dialectales de Tila y Sabanilla*, la manera para referirse a este edificio religioso es *lesía*. Según Hopkins en el texto *A historical dictionary of chol (maya). The lexical sources from 1789 to 1935*, hay otras dos maneras de escribirlas: *klesia* y *lesi’a*.

Dentro de la historia vemos registrada en varios vocabularios y diccionarios de muchas partes del área maya la palabra *ch’ul na o kuna*, en sus distintas variantes lingüísticas, lo que nos provee de abundante material de estudio para llegar una comprensión más adecuada de la locución en cuestión y por lo tanto de las culturas que la han empleado.

Época colonial

En esta etapa de la historia tenemos varios ejemplos registrados por los frailes en distintas partes del área maya. En algunas fuentes los registros son abundantes, en otras pasan desapercibidos. Iremos repasando por regiones en el área maya las distintas formas en que encontramos la yuxtaposición de los términos estudiados.

Península de Yucatán

En la península yucateca contamos con el *Calepino maya de Motul* de Antonio de Ciudad Real y *Bocabulario de Maya Than* como fuentes de información. Mientras que el *Diccionario etnolingüístico del idioma maya* de Cristina Álvarez nos ayuda a organizar la información encontrada, pues en su texto hace un diccionario de diccionarios coloniales y coloca las entradas por temas, lo que contribuye a buscar las diferentes palabras utilizadas por un mismo concepto.

Es en el *Calepino maya de Motul*, donde tenemos las mayor cantidad de referencias. En primera instancia aparece *ku Dios, yotochku*, traducida como

“la yglesia”. La segunda referencia es *lol h yotochku*, que es traducida como “el servicio que se hace a Dios en la yglesia como el oficio divino y los otros ministerios”. Como tercera palabra está *kutomna*, traducida como “yglesia o casa de dios”. En la entrada de *kuul*, o Dios o ydolo, vemos que existen formas de usar esa raíz, dentro de ellas están *kuuil*, que es “cosa divina”, *kuulciçum* que es idolo, *kulem* que es “cosa divina” o “sagrada”.

Justo después de la última referencia está lo que nos concierne en este estudio, pues vemos la palabra *kulem na*, que es traducida como “iglesia” o “casa de dios”. Luego tenemos la palabra *kuna*, que se traduce como “templo” o “yglesia”. En esta misma entrada hay un ejemplo de cómo emplear el término: “*kuna* Santo Francisco, la iglesia de Santo Francisco”. Otro ejemplo que aparece, es el de “*kunail* San Francisco la que es de su invocación”. Por último está *kunailuinic*, traducido como “hombre de la iglesia”.

Por otro lado, para tratar de diferenciar entre una raíz y otra, este vocabulario nos presenta las entradas de *na* y *otoch*. La primera, traducida como “casa, no denotando cuya”. En el segundo, la traducción es “casa denotando cuya”.

En el *Vocabulario de Maya Than* existen 3 entradas referentes a nuestro objeto de estudio. La primera es la de “yglesia o templo de Dios”, que es traducida como *yotochku*, *yotoch Dios [l.]*, *kuilna*. La segunda entrada que observamos es la de “yglesia de nuestro pueblo”, traducida como *u kunailcacahal*. La última entrada que encontramos es la de “yglesia en que yo moro”, traducida como *in kunail*. Al finalizar encontramos algunas formas en que podemos usar las entradas, como la de “estáse el p[adr]e en su ygleisa, y no sabe lo que haze en el pueblo”, traducida como *cul cabal p[adr]e tu [k]u nail, maixyohelhibal i yuchul tu yamcaca[h]*.

El *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, usa, entre otras, las dos fuentes coloniales anteriores. Dentro de las entradas que destaca está *kuulna*, traducida como “divina casa, iglesia de Dios o casa divina”. Por otro lado, está *otochku*, traducida como “casa de Dios, iglesia o templo”.

Guatemala

Tenemos una fuente para el cakchiquel de la etapa colonial, de mediados del siglo XVII, escrita por Fray Thomás De Coto. El título de la obra es *Thesaurus verborum. Vocabulario de la lengua cakchiquelv [el] Guatemalteca. Nuevamente hecho y recopilado con sumo estudio, trabajo y erudicción*. En ella hace una referencia al término de nuestro interés. Para nombrar a la casa, Fray Thomás usa *hay* o *ochoch*. Para nombrar algo divino usa *diosil*. El autor nos hace una aclaración, pues nos recalca que antiguamente decían *qabovilal* para hacer referencia a algo divino; y no solo eso, sino también escribe cuál era el nombre del dios al que adoraban, *Deqabovil*. La entrada para referirse a la idolatría es *quiqabovilan*; aunque continúa escribiendo y hace referencia a otro término que conlleva la idolatría, que es la “casa de idolatría”: *qabovil hay*. Para finalizar con esta fuente, encontramos que en la traducción de la palabra “templo”, el autor copia *ochoch*, pero arguye que a los antiguos templos le llamaban *pasr’ochochqabovil*.

Época contemporánea

En este período existen más fuentes, pues a los estudios de los frailes se suman las ciencias sociales que comienzan a desarrollarse; además, distintos especialistas se encargan de hacer vocabularios, trabajos lingüísticos y etnográficos. Por lo tanto, hay más regiones y lugares donde podremos encontrar aportes valiosos, inclusive hay diccionarios recopilatorios de diversos vocabularios y escritos de diferentes épocas.

Chiapas

Entre los zinacantecos observamos que la palabra *ch’ul na* no se encuentra dentro de su vocabulario (por eso Robert Laughlin no lo ubica en su diccionario de este lugar), pero la reconocen y saben su significado. Las personas

entrevistadas mencionan que es una palabra que viene de Chamula; unos dicen que es muy antigua y por eso la conservan los chamulas porque han defendido su cultura más que ellos mismos; otros solo dicen que se trata de un vocablo chamula, sin más.

De San Andrés Larrainzar, tenemos el *Diccionario Tzotzil de San Andrés con variantes dialectales*, donde la entrada *ch'ul* se traduce como: “justo, bueno, fiel y sagrado”. Encontramos algunas formas de poder usar esta raíz para formar distintas expresiones, como “alma”, “la luna”, “su sabiduría”, “hablar calmadamente”, entre otras. De las distintas formas de usar esta raíz está *ch'ul na* que se traduce como “iglesia”.

También en el libro didáctico *Aprenda tsotsil o Chanobats'ik'op*, la entrada genérica para iglesia es *ch'ul na*. Allí hay una convención general de los lingüistas y hablantes de esta lengua para señalar al lugar arquitectónico donde se imparte el culto oficialmente.

Entre los tzeltales de Tenejapa contamos con el trabajo de Brent Berlin y Terrence Kaufman, *Diccionario del tzeltal de Tenejapa*. Que cuenta con un amplio vocabulario, donde la entrada para templo o iglesia es *c'ulna*.

Otro diccionario de la zona tseltal, es el *Diccionario tzeltal de Bachajón, Chiapas*, que cuenta con más de 4,500 referencias y con distintas ilustraciones. Allí la palabra “iglesia” como *ch'ulna*.

Entre los choles tenemos un diccionario que tiene varias fuentes combinadas, el *A historical dictionary of chol (maya). The lexical sources from 1789 to 1935*. En este trabajo, que cuenta con algunas fuentes coloniales, la mayoría de las entradas fueron hechas después de la etapa colonial. En la entrada para Dios que es *ch'ujultat*, encontramos varias referencias, algunas de las cuales son obsoletas. La primera que encontramos es *yototlakch'ujultat*, traducida por Becerra como “iglesia”; la segunda *ch'ulotot*, con la misma traducción. Por último, observamos *otiotuch'ulotot*, *ch'ulotot*, traducida literalmente como “casa de nuestro padre sagrado”.

El *Diccionario multilingüe. Svunalbats'ik'opetik. Español / tzeltal / tsotsil / ch'ol / tojol-ab'al de Chiapas* contiene varias traducciones de la palabra iglesia, entre

ellas están *ch'ulna* entre tsotsiles y tzeltales, y *ch'uju – otyoty* entre los tojolabales.

Península de Yucatán

En la Península yucateca existen distintas fuentes y recopilaciones de distintas temporalidades. En primera instancia tenemos el vocabulario del padre fray Pedro Beltrán de Santa Rosa, intitulado *Coordinación alfabética de las voces del maya que se hallan en el arte y obras del padre fray Pedro Beltrán de Santa Rosa, con las equivalencias castellanas*, escrito en la postrimería del siglo XIX. En este texto encontramos la entrada para “iglesia material”, la cual es traducida como *yotochku, kuna*.

El *Cordemex* es un diccionario de varios vocabularios, artes y diversos textos de la lengua maya yucateca de distintas etapas de la historia mexicana: colonial, moderna y contemporánea. La primera entrada que encontramos en este diccionario recopilatorio es la de *k'ul* que se traduce como “cosa divina”. Dentro de las diversas posibilidades que tenemos con ésta, encontramos *k'uulna* traducida como “iglesia, casa de Dios o divina”; también vemos a *kulemna* como “iglesia o casa de Dios”. La segunda entrada donde podemos apreciar más ejemplos o formas de escribir nuestro objeto de estudio, es *k'u* o, traducido principalmente como “Dios”.

Dentro de los múltiples ejemplos que se desprenden de esta raíz, están *yotochku* (la iglesia). La segunda acepción de *k'u* es: las casas o templos en que se adoraban a Dios; pirámides antiguas; otero; pirámide, elevación artificial de tierra en forma piramidal, adoratorio; dentro de esta acepción hallamos *k'una* (adoratorio, templo). Otra de las formas en las que aparece es en la de *k'una*, que es descrita como templo o iglesia, casa de adoración o de Dios, basílica, el edificio. La penúltima manera de encontrarlo es como *k'unah* (templo, iglesia, casa de Dios). El último ejemplo que encontramos es el de *k'unail*, o templo. Al final el autor incluye cómo podemos usarlo para crear una interpretación al castellano, *ah k'unailwinik* o eclesiástico o hombre de la iglesia.

Otra combinación de diccionarios con que contamos para esa área, es el que Bolles compiló y localizamos en la página web <http://www.famsi.org/research/bolles/CombinedVocabularies.pdf>. Hay muchas entradas que podemos ubicar en este texto, dentro de las cuales podemos localizar la de *kuna*, que traduce el mismo compilador “como casa de dios” “iglesia”. Asimismo, el mismo término es traducido por Pío Pérez, en el *Diccionario de la lengua maya*, como “iglesia”, “templo” o “casa de adoración o de dios”.

Según el *ViennaSpanish – Mayan*, *kuna* es “consagrar o bendecir alguna iglesia”. Para el *Ticul – 1898*, *kuna* es “iglesia material”; en el *Arte de maya – español*, tenemos que *kuna* es “iglesia”; para el combinado de Solana / Motul II / S. F. Español – Maya, *kuna* es “templo” y en la coordinación alfabética de 1898 de Pérez, *kuna* es “iglesia”.

El *Diccionario introductorio maya – español, español – maya*, creado para jóvenes hablantes del maya yucateco con variantes de la parte de Quintana Roo, contiene muchos elementos y vocabularios. En las referencias que tenemos para iglesia, encontramos *naajkuj*, *k’una j*, *yotochk’uj*, *kultnaaj*.

Como hemos visto, en distintas temporalidades, lugares y lenguas mayas, el término aparece con frecuencia.



Figura 41. Lugares donde encontramos referencias en la etapa colonial.

En la etapa contemporánea, de acuerdo a las fuentes analizadas, podemos encontrar referencias en los pueblos originarios hablantes del tsotsil, tseltal, tojolabal y ch'ol en Chiapas; en la península de Yucatán podemos ubicar las entradas entre los hablantes del maya yucateco en los estados de Yucatán y Quintana Roo (ver figura 42).



Figura 42. Lugares donde encontramos referencias en la etapa contemporánea.

A pesar de que en la etapa colonial solo podemos ubicar fuentes en la península de Yucatán y el Petén guatemalteco, ya para las fuentes del siglo XIX en adelante, vislumbramos que el término se ha diseminado; por lo que podría haber estado entre los pueblos mayas desde la época en la que los españoles dominaban a los pueblos americanos. Esto es algo que discutiremos en el siguiente capítulo.

TERCER CAPÍTULO

CH'UL NA EN LA COSMOVISIÓN ZINACANTECA

La iglesia es una casa divina. Para poder entender más sobre este concepto es necesario profundizar en sus características y contrastarlas con las que contienen las casas comunes de Zinacantán. Por lo que en este capítulo profundizaremos en los aspectos que hacen a *ch'ul na* un concepto único y distinto al de una iglesia católica, cuya concepción es la que los frailes españoles se esforzaron por introducir al pensamiento indígena.

El espacio divino: las cuatro esquinas y el *axis mundis* de la comunidad

Las casas, al igual que las iglesias son representaciones de la cosmovisión cuadrilátera que tienen los pueblos mesoamericanos en general y en particular de los Altos de Chiapas. La casa a nivel individual es como la comunidad a nivel local, representa la visión que los naturales tienen para apropiarse del territorio.

Para identificar esta manera de interpretar el mundo, reflejada tanto en la casa como en la iglesia del santo patrono, es necesario tomar en cuenta los aspectos de los rituales al momento de inaugurar una casa, en las fiestas anuales de los santos patronos y las mitologías fundacionales de los pueblos.

Para que los zincacantecos puedan construir una casa, primero tienen que pedir permiso al Señor de La Tierra. Pero para que esta entidad les conceda el permiso, es necesario hacer un ritual de inauguración.

Al respecto, Evon Vogt (1993: 85) nos comenta en el estudio que hizo en los sesentas en Zinacantán: “Todo comienza en otoño, cuando se hacen los preparativos en luna llena. Se deja secar el pasto y la madera que se cortó en esa época para que en primavera esté lista para ser usada”. También

menciona que “para el quehacer de la vida cotidiana zinacanteca, los dominios de suprema importancia son la casa (*na*) y el campo (*chulob*)” (1993: 84).

Según el autor, se hacen dos ritos durante la construcción de la casa, el primero es "el atado de la cabeza del techo" o *hol chuck*. Éste es efectuado cuando han culminado de hacer las paredes y las vigas están en su lugar. En este ritual no es necesario que haya un especialista ritual, pues quienes están construyendo la casa son quienes lo efectúan.

Cuelgan una larga cuerda, donde colocan cuatro pollos, uno por cada esquina o *chikin na*; después, les cortan las cabezas para enterrarlas en sus esquinas correspondientes. A continuación, las mujeres cocinan los pollos para hacer el tradicional caldo de pollo y verduras. Cuando terminan, dos hombres escalan al techo para “alimentarlo” con el caldo de los pollos degollados y *pox* (bebida alcohólica tradicional hecha a base de maíz) en cada una de las esquinas y niveles que consta el techo. Con esto finalizan el ritual, y a continuación comen y beben lo mismo.

Evon Vogt menciona que las unidades habitacionales que forman el entramado familiar (un linaje patrilineal local) denotan una forma de coexistir donde sus miembros están emparentados y trabajan para un bien común (Vogt, 1976: 53). Estas unidades habitacionales son llamadas *snas*. Para que estas *snas* puedan delimitarse, se hace una serie de tres cruces o *kalvarios* (Vogt, 1976: 71). A partir de estas delimitaciones territoriales patrilineales se define el lugar donde se va a construir la casa.

El segundo ritual (Vogt, 1993: 85 - 90) que acontece en la construcción de la casa, es el llamado *ch'ul kantela* o “vela divina”, que se realiza apenas terminan la construcción de la misma. En este momento es necesario llamar al especialista ritual, pues es el quien guía, ora y efectúa el rito. Según Vogt, esto sirve para compensar al Señor de la Tierra y convocar a los dioses ancestrales para darle un alma a la casa. Además del especialista ritual, también participan el dueño de la casa y su familia nuclear, así como sus padres y hermanos con sus respectivas familias.

Todo comienza cuando se coloca la cruz de la casa en el patio con dirección al oriente y paralela a las puertas. Se clavan tres estacas en el suelo y el especialista amarra la cruz a la del centro. En este momento los músicos tocan sus instrumentos (arpa, guitarra y violín) y se atan tres puntas de pino a la cruz y ramos de geranios a los pinos. Se esparcen agujas de pino delante, y se ofrecen velas blancas mientras se quema copal en un brasero mientras el especialista comienza a rezar.

Posteriormente, el especialista ritual se introduce en la casa con las demás personas. El suelo de la casa está lleno de juncia o espinas de pino. El que dirige el ritual reza en la mesa que contiene las imágenes de los santos y vírgenes, la cual está dispuesta al este del centro de la casa. Una persona cuelga una cuerda que se encuentra cerca del suelo y otros cavan un hoyo. Después, cuelgan por las patas a gallos y gallinas y meten sus cabezas al hoyo cavado en el centro de la casa, que es amplio y cuyo tamaño depende del número de habitantes que habitarán la casa; a su vez, el sexo de cada integrante determinará el género del ave que pasará por el ritual. Se les cortan las cabezas y se entierran como ofrenda al Señor de la Tierra.

Finalizado esto, se despluman y se usan los cuerpos para hacer un caldo de pollo. Un gallo negro es destinado para la parte final de los sacrificios animales; a este se le cuelga en el centro de la casa y se le tuerce el cuello. El especialista le da un poco de *pox* y tierra al gallo negro, para finalizar enterrándolo con la cabeza puesta en el oriente. Se apisona en la tierra donde queda la forma de una tumba, ahí se coloca una pequeña cruz de madera (dirigida hacia el oriente) que se adorna con pinos y geranios rojos.

Concluido este acto ritual, todos dirigen su atención a las velas blancas, donde el jefe de la casa con un puño de juncia en su mano recita un rezo rogando a las entidades anímicas. Cuando finaliza comienza una procesión por las esquinas de la casa en sentido inverso a las manecillas del reloj. En cada esquina planta tres puntas de pino que sostiene el dueño de la casa y enciende velas con un respectivo rezo. Ayudantes trepan al techo para “alimentarlo” con *pox* y caldo de pollo (de las que previamente se usaron para las esquinas) y luego se encienden velas en el centro de la casa. Al finalizar, el especialista

ritual lava las manos de los que habitarán la casa con agua aromática de varias hierbas. La familia usa ropa lavada y sahumada. Los participantes inician comiendo pollo.

Al finalizar la comida, los asistentes, el cargador de flores, el cargador de las velas, la esposa del dueño de la casa, el dueño de la casa y el especialista ritual parten para una peregrinación a las cuatro montañas sagradas, *Zan Kixtowal*, *Muxul Witz*, *Zizil Witz* y *Kalvario*. Al comenzar a andar, el dueño de la casa comienza a cantar a las personas que se quedan en la recién estrenada casa. Empiezan el circuito rezando en la cruz de la casa, para después ir a las montañas en el orden anteriormente dado. En cada parada se ofrecen velas, copal, aguardiente y oraciones a las entidades anímicas.

Al regreso de la peregrinación, se reza nuevamente en la cruz de la casa y se elevan plegarias. La procesión entra a la casa y se para en la tumba del gallo negro. Los hombres visten ropas ceremoniales y bailan al compás de los músicos tradicionales. El ritual termina con una comida. Durante los tres días después del ritual, se atiende a la casa. La cruz de la tumba del gallo permanece un cierto tiempo, luego se quita y se reutiliza para otros fines. Los ocupantes se quedan en su casa por un tiempo y colocan peines como signo de su ocupación y pertenencia.

Es pertinente mencionar que tales actos rituales no se limitan al área de Zinacantán, pues está documentado que son distintos los pueblos indígenas donde se practica el ritual al inaugurar una casa, aunque con algunas variantes.

Tal es el caso de los chamulas, estudiado por Enrique López Pérez (1990: 88 - 91), quien menciona que cuando una casa está lista para ser habitada, se busca a un *ilol* o curandero para que rece y haga ofrendas a la Madre Tierra, al Señor del Cielo y a la Gloria. Primero se ofrecen velas y rezos, después se le da de “comer” a la casa carne, pan, tortillas, alcohol, atole y café. Toda esta comida se pone en una mesa. El *ilol* reza para que las ofrendas sean bien recibidas.

Al finalizar el rezo, el especialista trepa hasta los soportes de la casa para colocar en el centro tres pedazos de pan, carne, tres tazas de café, tres *huacales* de atole, tres porcelanas de caldo y tres copas de *pox*. Esto se hace para que no se enferme nadie ni la casa se enoje y haga ruidos extraños o quiera hacerle algún mal a un miembro de la familia que va a morar el edificio.

Después, se hacen hoyos en las esquinas del techo, donde se han de poner las ofrendas, luego se pone comida y *pox* en las esquinas de afuera. Terminado esto, las personas implicadas en el ritual a comen y toman refrescos y *pox* para luego bailar al compás de la música que tocan. Las piezas musicales que tocan y cantan son: “Salvador del cielo”, “Santa María” y “San Juan”. A continuación se menciona al santo patrón, San Juan, al que se le reza en agradecimiento por habitar la casa. Con los cantos y rezos se consagra y bendice la construcción. Se sigue bailando y tocan las canciones en honor a los diversos santos: Hombre Mateo, Dueño del Cielo, Madre del Cielo, Cruz del Señor del Cielo, Virgen del Rosario, Padre San José, Cruz Andante, Santa Cruz, Padre San Pedro, Padre San Miguel, Padre San Sebastián, Hombre Ángel, Manuel Chico, San Juan Chico, Jesús Nazareno y Asunción del Cielo.

Después de bailar en honor a los santos, se baila en honor a la sagrada tierra y la casa. Los nombres de los bailes son: “Trece pilares de la tierra”, “Trece pilares del cielo”, “Trece postales de la sagrada tierra”, “Trece postes de la tierra”, “Trece postes del cielo”, “Trece piedras”, “Trece muros”, “Trece *blocks*”, “Trece pilares”, “Trece postes”, “Trece horcones”, “Trece tijeras”, “Trece soportes”, “Trece tablas”, “Trece clavos”, “Trece amarres”, “Trece puertas”, “Trece *jules*”, “Trece tejas”, “Trece arenas” y “Trece calhidras”. La reiteración de este número nos muestra que aún continúa la reminiscencia de la cuestión celeste y sus 13 partes. Terminando de bailar para la tierra y la casa, el *ilol* reza a la cruz que se coloca dentro de la casa, con lo que culmina el ritual de iniciación.

En Chalchihután las personas también se efectúa un ritual parecido (Pérez López y Ramírez Méndez 1985: 113 - 115). Todo comienza cuando aplanan la tierra del lugar donde van a construir la casa y ofrendan docenas de velas y rezan. Juntan paja y madera para postes y horcones; como material de amarre

utilizan bejucos; las paredes las hacen de bajareque o de madera; los pilares de la casa son de madera gruesa del roble o el canté. Cuando empiezan a construir vuelven a rezar.

Al finalizar la construcción de la casa, ofrecen docenas de velas, dos litros de chicha, dos litros de alcohol y dos gallos. Al momento de ofrendar rezan pidiendo a los seres divinos una vida tranquila, cuidado y protección contra las enfermedades.

En San Andrés Larrainzar (Hidalgo Pérez, 1985: 36 - 38), cuando se va a habitar la casa se le debe bendecir para prevenir la enfermedad en la familia. La primera cosa que se hace es hablar con el consejero ritual y rezador o *jnakavanej*, éste acompaña al dueño de la casa y a su familia para rezar y pedir la bendición para el nuevo hogar. En la ceremonia ritual, la familia acompañada por el *jnakavanej* y varios acompañantes y familiares invocan a los ángeles dueños de la tierra y a los santos guardianes de la naturaleza, de donde sacan los materiales para construir la casa. Sobre el piso de una de las esquinas del cuarto principal, el especialista coloca 12 velas de color claro y otras 12 de color oscuro y pide por los moradores de la casa. A continuación, “convida” a la tierra y a las tijeras que sostienen el techo un poco de caldo y *pox*. La familia, el *jnakavanej* e invitados comen para finalizar el ritual.

Entre los oxchuqueros (Gómez Ramírez, 1991: 226 - 227), cuando se construyen las casas con materiales perecederos, se tienen que cortar las leñas cuando hay luna llena, para que duren más los materiales, cuando no, solo se practica el ritual.

Para iniciar la construcción se le hacen varias ofrendas a la sagrada Tierra. Se queman velas e incienso y se le derrama un poco de *pox*; de lo contrario se desatarán las enfermedades en el hogar; inclusive algunas personas han soñado a la casa diciéndoles que es necesario hacerle ofrendas porque van a sostener la casa por mucho tiempo, y si no hay ofrenda tampoco habrá protección.

En Pantelhó, Ulrich Köhler (2007: 278) nos comenta que es necesario ofrendarle a la tierra seis velas y seis ramas de pino para que no entre ninguna

enfermedad. El ritual comienza desde el poste oriental y se encamina en el sentido inverso de las manecillas del reloj. A los postes de la casa se le ofrece caldo, copal y *pox*. Asimismo, se entierra en el centro de la casa *pox* con una cabeza de cerdo. Quien pronuncia los rezos es el propietario. La ceremonia es acompañada por las personas que ayudaron a construir la casa y músicos tradicionales (que tocan arpa, violín y guitarra). A todos ellos se les ofrece aguardiente y comida.

En Tila (Pérez Chacón, 1988: 224) para pedir por la casa y el solar se ofrendan velas, incienso, pollos y alcohol. Hechos los hoyos para las bases de la casa, se sacrifica un pollo en cada esquina y se le agrega un poco de alcohol. Esto para que no haya enfermedad ni maldad en el hogar. El *tatuch*, quien es el encargado de realizar la ceremonia, toma una copa, reza y ora a Dios para interceder por la familia que habitará la casa. Finaliza el ritual y la familia queda protegida de distintos males.

Regresando a Zinacantán, es importante hacer mención sobre la existencia de un ritual de intercambio de ánimas. El dueño de todos los espacios inhóspitos e inhabitados es el Señor de la Tierra, quien mora por todo Zinacantán y en los pueblos indígenas. Él es el causante de muchas de las enfermedades, pero también de lo bueno que sucede en ese lugar, por lo que es temido y adorado a la vez.

Se le hacen distintas peticiones, entre las que se encuentra pedir permiso para poder residir o habitar una casa que aún tiene la esencia de esta entidad., lo cual explica los rituales de pago que hemos expuesto anteriormente. Se le ofrendan vidas de animales, comida, bebida alcohólica y copal, todo para que esta entidad anímica que rige las cosas salvajes se sienta complacido y no cause daño alguno.

Otro elemento que se repite en todos los ritos sobre las inauguraciones de casas, vemos el énfasis que se hace a las cuatro esquinas o pilares de la casa y el centro. Estos cuatro puntos son los que sostienen la casa, junto con el quinto, que metafóricamente es vital para el equilibrio del edificio. Este elemento cultural se ve reflejado en la época prehispánica, donde no es casual que las sepulturas de antepasados se encuentren precisamente debajo de las

banquetas centrales en el eje pequeño del cuarto, donde se realiza la situación particular (en relación con la ascendencia) del jefe de familia en su lugar. El centro del edificio queda sacralizado por estos entierros donde el huésped recibía al visitante encima del ancestro enterrado, y como mencionan varios especialistas, dando su significado al glifo *wi'te-naah*, traducido como "la casa del árbol-raíz" (Arnauld, 2014: 49).

De lo anterior podemos inferir que la construcción de la casa zinacanteca así como de los casos expuestos, se encuentra en armonía con la visión del mundo de estas culturas. Las esquinas representan los cuatro puntos cardinales del universo, mientras que el quinto poste es el *axis mundi* o "eje del mundo", un símbolo de carácter ubicuo que se halla presente en diferentes culturas y que representan un punto de unión entre la tierra y el cielo, donde convergen todas las direcciones del universo, de tal manera que lo que sucede en la realidad tangible del hogar, es un reflejo de lo que sucede en la realidad intangible del cielo.

Así como la casa común es una representación del universo, también lo es el *ch'ul na*, al ser la morada de los santos del pueblo. Su espacio trasciende a lo que esta delimitado por el edificio en sí y abarca todo el pueblo en cuestión. Generalmente este lugar está en el centro de la cabecera municipal, también llamado *tek lum*, que de acuerdo a Obregón Rodríguez, también es llamado "casa del alma" y es el centro simbólico de cada municipio (2003: 21).

Entre los modernos zinacantecos, para los rituales de renovación de año, las comunidades inician un peregrinaje visitando a los santuarios localizados en el paraje hacia el centro ceremonial, o solo al centro ceremonial. El especialista ritual divide al grupo en cinco: el primer subgrupo ofrenda velas y oraciones en los santuarios del paraje; otros dos subgrupos visitan los santuarios de las montañas que rodean el centro ceremonial; un cuarto subgrupo visita las tres iglesias de Zinacantán, y el último hace ofrendas en los altares de las montañas situadas al oeste del centro ceremonial. (Vogt, 1993: 255).

Observamos que estos rituales no son posibles sin su relación con el centro ceremonial (*axis mundi*). Sobre el simbolismo de estos rituales de peregrinaje al centro ceremonial, Vogt nos indica:

“Un aspecto fundamental de los rituales de renovación de año es el trazado de un límite alrededor del municipio. Al hacer ofrendas en todos los santuarios tribales y rezar en el Kalvario, los participantes en el ritual están definiendo simbólicamente a Zinacantán, estableciendo la pureza ritual dentro del municipio y separándolo del desorden de afuera. Al exagerar la diferencia entre el interior y exterior, el ritual recrea simbólicamente el orden cada año para todo Zinacantán” (Vogt 1993: 266).

En estos rituales, los participantes renuevan cargos dentro de todos los estratos sociales y religiosos, siendo el principal lugar donde se inician estos rituales, la iglesia del santo patrono, San Lorenzo.

En cuanto al mito fundacional de Chamula (Pérez López, 1990: 26 - 28), un *vaxakmen* es quien ayuda a construir la iglesia de San Juan, el patrono del pueblo. Este santo le ayudó a la gente que estaba construyendo la iglesia porque las personas imploraron por ayuda divina ya que no avanzaban en su construcción, pues los muros no quedaban firmes o se caían. El *Vaxakmen* les pidió dinero, cal, piedra y arena; también les pidió que cuando tuvieran todo lo dejaran en el sitio donde querían que construyera la iglesia y que él llegaría por las noches a construirla; inclusive, se ayudaba de hormigas arrieras para hacer la construcción más rápida. Para la procesión de San Juan, Enrique Pérez López nos menciona:

“[...] la imagen grande San Juan no sale a caminar, sale en su lugar una réplica chica de la imagen; encabeza la fila de santos *bik'it jmanvel* o Manuel pequeño, luego los santos varones y al final las santas y vírgenes; terminado la procesión, los alféreces se persignan enfrente de la iglesia” (Pérez López, 1990: 182).

En Tenejapa, sabemos por el mito fundacional (Gómez Ramírez y Pérez López, 1986: 46 - 49) que la iglesia fue construida en varias ocasiones, ya que a San Ildelfonso o San Alonso, santo patrón del lugar, no le gustaba el terreno o algo le hacía falta a la iglesia para poder asentarla o que no trajera enfermedades. Es hasta que uno de los habitantes soñó que los sostenes que detendrían las paredes de la iglesia de la casa del santo patrono. Llevaron velas, ofrendas y rezos para que el dueño del cerro les diera permiso para edificar la iglesia con materiales de ese lugar.

Se dice que en una cueva encontraron monedas de oro que usaron como ofrenda y que colocaron en cada una de las cuatro esquinas de la iglesia. Con eso y el esfuerzo de los habitantes pudieron finalmente terminar el edificio. También se relata que un padre quiso averiguar si había más monedas en la cueva donde las hallaron, pero no regresó, por lo que los pobladores lo fueron a buscar y vieron que éste colgaba en la mitad del cerro, como castigo por no pedir permiso al señor del cerro.

En relación con el mito, durante el cambio de autoridades o la ceremonia del *jel a'tel o jelonel*, en el momento del "Rezo de los tres jueves", en el tercer jueves, cerca de la media noche, unas personas que ostentan el cargo de *tatik Martin*, se levantan de su asientos, rocían las patas de las mesas con atole de sus vasos, intercambian sus vasos y se lavan las manos. Acto seguido, dejan sus envases a lado de la cruz de la presidencia municipal, colocan una red con ramas de ocote justo al pie de ella. Después dos *tatik Martin* comienzan un rezo, durante el cual piden "a los dioses que sigan protegiendo a sus hijos, que pongan el gran corral, el gran cerco, en todos los límites del municipio y no en otra parte"... (Gómez Ramírez y Pérez López, 1986: 125). Este es el rezo que le hacen a su santo patrón pidiendo que siga protegiendo a su pueblo en todos los linderos del territorio que gobierna esta entidad.

Después, los *tatik Martin* se dirigen a las cruces que se usan como mojones del territorio tenejapaneco para pedir por el municipio ante el santo patrón en cada cruz. Termina esta procesión hasta que regresan a la iglesia de San Ildelfonso continuando las plegarias en ese recinto (Gómez Ramírez y Pérez López, 1986: 132).

En cuanto al municipio de San Andrés Larrainzar, se dice que San Andrés llegó a fundar el pueblo, siendo este patrono quien funda y crea su iglesia, no sin antes penar por distintos lugares. En una de las versiones de la fundación, el santo tiene una disputa con un *ánjelil* que habita en una laguna, donde el primero quiere fundar su recinto. Este ente sale de la laguna llevándose a dos personas con él, en forma de retribución por su salida. Después de la disputa, San Andrés seca la laguna y construyen su iglesia donde actualmente sigue en pie (Hidalgo Pérez, 1985: 88 - 101).

Para hacer la fiesta del santo patrono de Larrainzar, tres domingos antes del día, alféreces y capitanes sacan la imagen del santo para darle cuatro vueltas alrededor de la plaza, recibir oraciones, limosnas y alimento (mediante el incienso). Por cada vuelta, la imagen se detiene en cada una de las cuatro direcciones. (Álvarez Quiñones, 1985: 74).

La información recabada de San Juan Cancuc, Calixta Guiteras-Holmes (1992: 119 - 122), nos muestra que las imágenes de San Juan junto con otros santos, dan una vuelta fuera de la iglesia creando un circuito cuadrangular; durante esta vuelta se sahúman a las imágenes para que vayan siendo alimentadas. Esto ocurre en el día mayor de la fiesta del santo patrón. Para este mismo lugar, Pitarch (2006: 71) nos menciona que la plaza, donde se encuentra el palacio municipal, iglesia y la plaza se denomina como *yo'tan lum*, "corazón del lugar", es una analogía al cuerpo humano, siendo el corazón del pueblo la plaza.

Aunque por supuesto rezuma elementos de profundo interés, desgraciadamente, no contamos con mayor información sobre la mitología fundacional de este pueblo.

El mito fundacional de Oxchuc (Gómez Ramírez, 1991: 31 - 34) dicta que santo Tomás, la virgen Candelaria y una palomita, peregrinaron para encontrar el ombligo del mundo. Pasaron varios lugares, pero cada vez que querían asentarse y construir su iglesia, la palomita que guiaba la peregrinación decía que no era el lugar indicado. En una de las paradas la virgen ya no quiso proseguir y se quedó en un lugar a su gusto (se cree que es Ocosingo), mientras la palomita y santo Tomás continuaron su buscando hasta que llegaron a un sitio denominado *Yaxnichil*, donde la palomita le dijo al santo que podía construir su iglesia, pues ese era el ombligo del mundo.

Durante la procesión de *muk'ul jtatik kalpul* o Santo Tomás se saca al santo patrón para su peregrinación anual. Esta festividad se realiza el segundo domingo de cada año en Oxchuc. La procesión es encabezada por catequistas, jefes de zonas, músicos, coheteros, alcaldes, *kornaletik*, *extululetik* y *ch'uy k'aaletik*. Los hombres cargan al santo y la mujer del alcalde va con el incensario quemando incienso en honor al mismo. Esta procesión se da por

todas las cruces colocadas en el centro ceremonial de pueblo. En cada una de ellas, la comitiva hace una parada rezando y depositando ofrendas. El recorrido termina cuando han pasado por todas las cruces del centro ceremonial y retornan a la iglesia, donde vuelven a colocar a Santo Tomás, pidiéndole perdón por haberlo hecho andar (Gómez Ramírez, 1991: 134 - 137).

Aunque no contamos con un registro escrito de la mitología fundacional de Chenalhó, tenemos el dato sobre la fiesta patronal. En el texto de Jacinto Arias (1990: 164 - 165) podemos ver que es el alférez o *paxión* quien organiza la fiesta del santo. Primero recita una oración para que la fiesta vaya bien y en paz, después ofrece, velas, incienso, alegrías y vestimenta florida al santo patrono. Se saca a pasear a la imagen alrededor de la plaza mientras hay música, danza, comida y bebida.

Ulrich Köhler (2007: 51 - 52) apunta que en un breve mito sobre la fundación de Santa Catarina Pantelhó, Santa Catarina iba peregrinando junto con San Miguel, San Pablo, San Juan, San Alonso y San Pedro por orden de "Nuestro Padre" o *Jtotik*, y que tuvieron a bien que ella se asentara en tierra caliente, mientras ellos seguían su andar. Se infiere que después, se hizo la iglesia en su honor. No obstante, carecemos de información en torno a la fiesta patronal.

En el caso de Tila, (Pérez Chacón, 1993: 308 - 312) el mito fundacional narra que las personas fueron construyendo iglesias en distintos lugares: *Misijá*, *Chulum chico*, donde ahora se encuentra el panteón municipal. En cada uno de esos lugares la iglesia estaba a punto de ser culminada, pero una persona de aspecto inhumano se apareció recomendándole a todos que debían dejar de construir la iglesia, pues no eran un buen sitio para habitar. La persona que les decía esto era el "Señor de Tila", por lo que dejaban inconclusos los edificios y proseguían su andar.

Así penaron por mucho tiempo hasta que hicieron la iglesia donde actualmente está. Ese sitio le gustó al santo aunque había una persona que habita el lugar, por lo que las personas hablaron con el señor para que fuera a vivir a otro sitio y pudieran construir la iglesia de su señor. Dicho esto, el señor se retiró del

lugar con la promesa de que le construirían su casa. Así, finalmente terminaron la iglesia de su santo patrono, que aún continúa en pie.

La fiesta del señor de Tila comienza el 6 de enero, durante su novenario. en esa fecha la imagen es sacada y llevada de casa en casa en la cabecera municipal. El novenario termina el 15 de enero retornando la imagen a su lugar. Pasado esto, continúa la festividad donde comienzan a llegar personas de todos los parajes y de distintos lugares (Pérez Chacón, 1993: 196).

Podemos observar por lo encontrado en las distintas fuentes etnográficas, que la iglesia es el centro simbólico de todo el pueblo, y que a los santos y vírgenes se les da vueltas por el espacio, en algunas ocasiones por todo el pueblo y en otras solo alrededor de la iglesia.

Toda esta elaborado composición ritual nos remite por supuesto a la composición vernácula de los pueblos indígenas, pues se representa al universo cuadrilátero y su reflejo en el pueblo.

Dentro de las semejanzas entre una y otra vemos, como ya he mencionado, el aspecto cuadrilateral de las moradas, tanto divinas como de las personas comunes. Esta cuestión tan marcada es importante, ya que como Andrés Medina nos menciona (2003: 322), entre los mesoamericanos la comunidad constituye un centro cósmico, donde el *axis mundi* es representado en forma metafórica por un "árbol cósmico", y los extremos son los sostenes del universo y delimitan un cierto territorio.

Vogt (1993: 35) percibió la importancia del centro ceremonial y sus esquinas; del primero arguye que es el "ombligo" del mundo, y que sus cuatro esquinas son sostenidas por dioses (*waxakmen*).

También explica la analogía de las casas con los antiguos centros ceremoniales que tenían los mayas prehispánicos:

"[...] los zinacantecos parecen concebir una casa, un campo de maíz, un cerro y el cosmos, con símbolos direccionales y espaciales que repiten un solo modelo cuadrilátero. Quizá los cerros sagrados de los zinacantecos (las residencias de sus dioses ancestrales) son el equivalente moderno de las pirámides que construían los antiguos

mayas en sus centros ceremoniales[...]. En este caso, las pirámides probablemente reproducen también el cosmos cuadrilátero en el que vivían los antiguos mayas y en el que ahora viven los mayas modernos” (Vogt, 1976: 168).

Al igual que en las casas comunes y corrientes, en las moradas de los santos y vírgenes se acentúa el aspecto cuadrilátero y un centro del mismo. De la misma forma, se concibe todo esto mediante un ritual que se recree una vez al año, contrario a la casa común que solo una vez requiere del ritual.

Como menciona Vogt, se trata de un aspecto cultural y religioso que viene desde la etapa prehispánica. En el *Códice Dresde* (ver figura 43) encontramos prueba de ello. En la foja 3a de este códice que se resguarda en Alemania, podemos encontrar un claro ejemplo de la importancia de los 5 puntos. Acorde a Knowlton y Vail (2010: 713), vemos el Árbol Cósmico en forma de altar, con dos cabezas de serpientes en su base, siendo este una representación de la ceiba que crece del pecho abierto de la víctima. Por otro lado, una interpretación que se da a la imagen, es que el mencionado Árbol Cósmico está ligado a la fertilidad y a la renovación en el contexto de la representación cuatripartita de un evento ritual que puede ser ligado a un específico día en el calendario maya (2010: 712).

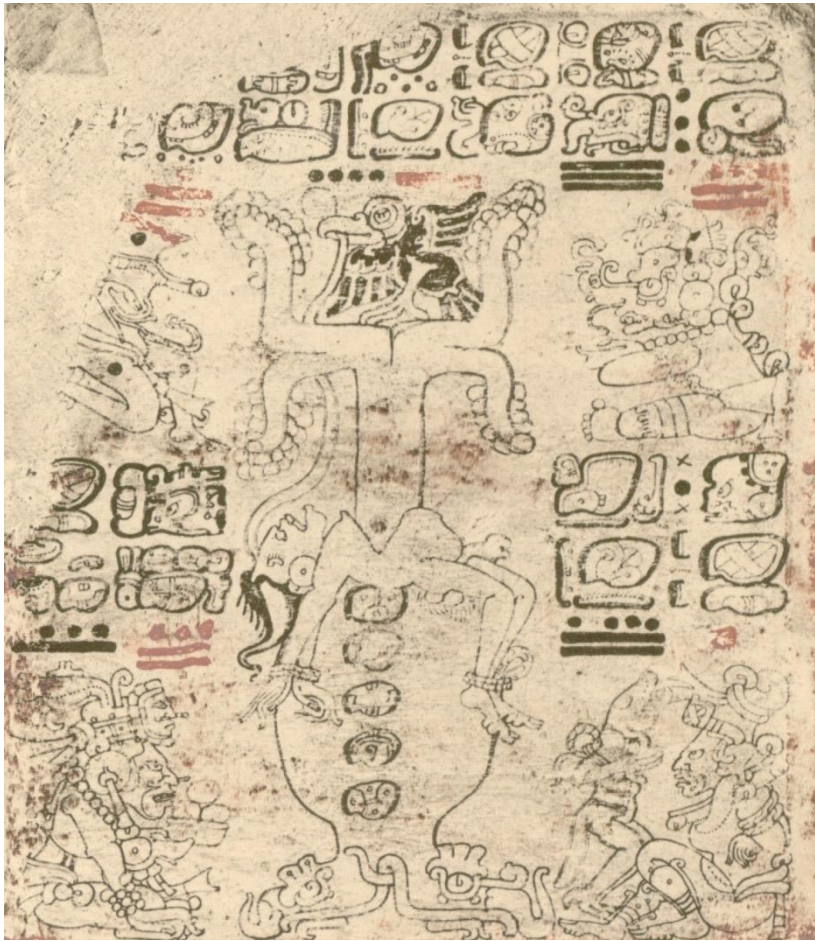


Figura 43. Representación del árbol cósmico en un ritual ligado a la fertilidad y la renovación, evocando a los 5 puntos principales. Códice Dresde, página 3a. Tomado de <http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/>.

Es evidente que hablamos sobre aspectos cosmológicos primordiales, que se mantienen vigentes en nuestros tiempos entre el pueblo zinacanteco y que representa un universo que no puede quebrantarse, pues con cualquier cambio llegan calamidades.

Estos 4 puntos y el centro también se reflejan en la escritura, como lo menciona Hoppan:

“Resulta muy significativo el hecho de que mientras que en otras partes del mundo las escrituras hayan dispuesto por lo normal sus signos en sólo líneas (columnas), los signos de un glifo maya (que frecuentemente va en rectángulo) van arreglando bidimensionalmente alrededor de un elemento central más o menos cuadrado y de

tamaño superior, de manera que recuerda el plano de una unidad habitacional, con sus casas alrededor de un patio” (2014: 34).

Esta forma original de escribir, refleja una visión mesoamericana omnipresente de las cuatro direcciones cardinales, partiendo el cosmos por su centro.

Resumiendo, estos cinco puntos son importantes y están presentes en toda la cosmovisión mesoamericana. Se les puede asociar con: diagramas cósmicos, cuidadores del entorno natural y social, a los rumbos del mundo y del plano cósmico, la arquitectura, la escritura, rituales, colores, a años e inclusive a alguna clase de planta (Gabriel, 2013: 279 - 311). Por lo tanto, son de suma importancia, no solo en el ámbito ritual, sino en la vida diaria de los pueblos mayenses.

Transmitiendo la simiente

Otro aspecto importante es el hecho que el edificio adquiere el alma o simiente del dueño de la construcción, que puede ser tanto una persona como un ente divino. Para que la casa pueda tener vida hay que dotarle de un ánima, creencia que no se limita a Mesoamérica sino que Brian Stross (1998) menciona que los nativos americanos atribuyen a todas las cosas vivas un alma y consideran a toda la naturaleza viva - frutas, maíz, venados, etc. - como también, las manufacturas hechas por el hombre como los templos, casas, incensarios, pueblos, etc. (Stross, 1998: 31).

Por eso la importancia sobre la fundación ritual del pueblo, ya que de eso depende que tenga un alma, y puedan poder tener cimiento las casas de los residentes del lugar y sus pertenencias (Castellanos Mora, 2010: 75). De acuerdo a ello, Stross aporta lo siguiente:

“To indigenous Mesoamericans (including the Mayans of today as well as the Classic Maya living more than a millenium ago) the life cycle from birth to death and back characterizes all things having soul”
(Stross, 1998: 31).

Brian Stross, en un texto con los resultados de un trabajo de campo en Tenejapa, describe 7 pasos necesarios y dan los pobladores de la comunidad para que una cosa que no tiene vida pueda ser animada y a la vez, veremos cómo se cumplen con estos requisitos en los actos rituales de la cultura maya.

En primer lugar, tenemos la purificación, la limpieza:

“These are different words for what might be seen as a single element in the ritual animation and dedication of an artifact. Usually this is accomplished by fasting, sweeping, censuring, or some combination of these, but other means are known, including chanting, dripping water, and washing with special soap” (Stross, 1998: 32).

Por lo tanto no es de extrañarnos que entre los santos podemos ver que, durante su fiesta anual, sus templos son limpiados y barridos antes de iniciar las celebraciones. Además es pertinente señalar que la palabra “santo” o “santidad” están asociadas al concepto de limpieza, pureza y pulcritud.

En la mitología fundacional de Tenejapa, observamos una similitud con este punto:

“Una vez recuperados se levantaron en la madrugada; se lavaron la cara y tomaron el desayuno para luego limpiar el sitio donde levantarían la gran construcción que sería la casa de Alonso” (Méndez Guzmán, 1998: 335).

Lo mismo sucede con las viviendas, pues antes de ser construidas, debe limpiarse a conciencia el terreno donde se va a edificar la construcción. Por ello podemos concluir que actos aparentemente sencillos y comunes como limpiar el terreno donde se va a construir o hacer la limpieza general de la iglesia antes de una celebración, en realidad están estrechamente relacionados con la cosmovisión vernácula.

El siguiente punto que Stross alude y que continuación abordaremos es el acto de medir:

“To measure a thing is equivalent to giving it a place in space (and time), assigning it boundaries that can be defined in other terms. Measurement need not be done as overtly as with a culturally relevant

means of comparing the length and/or position of the artifact with something else” (Stross, 1998: 32).

La gente con autoridad religiosa, toma a las figuras de los santos para hacer un recorrido cuadrilateral, y a la vez, se hacen ofrendas en las cruces o mojones que delimitan el pueblo. Tal es el caso entre la mitología fundacional de los Altos de Chiapas.

La medición de las ciudades o pueblos es de gran importancia para los mesoamericanos, pues en las fundaciones de éstas se ha encontrado evidencia sobre la medición o marcación del territorio, el cual se establece mediante un ritual de fundación, como nos menciona García Zambrano:

“Los indios mesoamericanos cuando elegían un lugar para asentarse ellos delimitaban su espacio y era transformado en un espacio sacro mediante un ritual” (García Zambrano, 1994, 217).

Esto también sucede dentro de las casas, pues el especialista ritual va delimitando el terreno cuando va “alimentando” a la casa en su centro y sus cuatro esquinas.

El tercer punto que el autor menciona es el nombramiento del lugar o la asignación de un nombre para este:

“To assign a name to a thing is equivalent to giving the thing a place in human mind, thus assigning it mental boundaries. Names may be given to the parts of a thing in replication of the process of manufacture, as a metaphorical process of gestation and birth. Names may be spoken or pronounced in the form of chanting or singing” (Stross, 1998: 32).

Por ello es común encontrar en la entidad chiapaneca diferentes municipios con el nombre del santo patrono del lugar, pues de ese modo se establece en el pensamiento colectivo, la relación de la vida del pueblo con la entidad protectora. Entre las fiestas anuales de los santos, los rezadores rituales mencionan el nombre del santo para recordarle que él es el fundador del pueblo, quien guía a las personas y por quien hacen este ritual, además que fortalecen la relación entre la divinidad y el poblado.

En la mitología sobre la fundación de Tila observamos con claridad el acto:

"[...] El es "El Señor de Tila", sí, él es El señor de Tila" (Pérez Chacón, 1993: 309).

Para las casas sucede cuando el dueño de la casa canta en honor a su casa y se refiere a ella como el lugar donde morará con su familia.

El cuarto paso para proveer un alma a la construcción o pueblo es el de asignarle un guardián:

"To assign guardianship of a thing means to give it an owner and protector -- a deity, parent, or owner. Whereas as child's parents are assigned according to relatively inflexible rules by the society into which the child is born, deities or ancestor spirits assigned to guardianship over a manufactured item may be chosen somewhat more freely by the person making the assignment, often a shaman. The names of these deities or ancestors are ritually announced in formulaic way, thus linking them to the item and its destiny" (Stross, 1998: 32).

Aquí es lógico pensar que todos los santos patronos son los guardianes de los poblados a los que son asignados, y ellos mismos son los que fundan los pueblos e inician el linaje de esos lugares. Para darnos un ejemplo de esto, vemos lo que menciona la etnografía de San Andrés Larrainzar:

"En la tradición popular indígena de Larrainzar se considera a San Andrés como el fundador del pueblo, él es quien guió a los antepasados en el largo viaje que hicieron para llegar a establecerse en el lugar donde están ahora" (Hidalgo Pérez, 1985: 88).

En el mito fundacional de Oxchuc, también encontramos algo de este cuarto elemento, cuando una entidad anímica más poderosa le dice a Santo Tomás que estará en Oxchuc:

"[...] tú vas a quedar como patrón de este lugar" (Gómez Ramírez, 1991: 34).

En Tenejapa sucede algo similar, cuando el santo patrón se presenta ante su pueblo:

“[...] Me llamo Alonso, estoy aquí ante ustedes porque el Dios del cielo me mandó” (Méndez Guzmán, 1998: 307).

Las casas quedan conferidas a un guardián, aunque no precisamente divino, Esto sucede cuando el dueño de la casa hace el ritual, en el que pide autorización al Señor de la Tierra para que él y a su familia sean los que habitarán la vivienda y serán los protectores de la misma.

El quinto paso que menciona Stross, es el de transferir o transmitir "la cualidad de un ánima":

“To transfer to manufactured item the quality of "animateness" from a human, animal, or other living entity is equivalent to bringing an artifact to life - in other words, giving its soul. this can be accomplished simply by using the item or by having life blown, breathed, or spit into it by a shaman. Sometimes the life quality it transmitted by touching or laying on of hands. The life force may be even be painted onto a thing with real or symbolic blood. Sometimes the life force is transferred from entity to another by sacrificing the first” (Stross, 1998: 32).

Los santos han transferido parte de su simiente a todas las personas que habitan el pueblo donde son guardianes. Esto se focaliza cada año cuando se renueva esta transferencia, pues si no hacen las fiestas patronales, este puede irse del pueblo y puede quitarles su protección y ánima.

En la mitología fundacional de San Andrés Larrainzar, podemos encontrar esta transferencia de ánima:

“[...] el Ángel no quería dar sus tierras; mandó decir al apóstol que si quería en verdad quedarse, le tendría que entregar las almas de sus dos mejores criaturas. San Andrés no quiso dar sus hombres, por lo que el Ángel hizo enfermar a los dos mejores varones y se llevó sus almas” (Hidalgo Pérez, 1985: 98).

En cuanto a los rituales que se realizan en las casas, la vida de uno o varios animales domésticos son tomadas para animar a la casa. Generalmente los gallos son animales preferidos para esta clase de ritual, pero también hay quienes usan cerdos.

Con el ritual, uno asume que el espacio deja de tener el ánima del Señor de la Tierra, y que ese lugar habitacional pueda tener el *ch'ulel* de uno, como todas las cosas que usamos durante toda la vida. Laughlin (2007: 66) fortalece este conocimiento al afirmar que todo lo vivo puede tener alma, pero también los objetos fabricados que han sido usados, pues estos reciben el alma del propietario.

El sexto elemento que menciona Stross, es el de vestir a la imagen del santo:

“To clothe something is equivalent to giving protection by means of covering or shield that functions also as a boundary between the thing and the rest of the natural world” (Stross, 1998: 32).

Las ropas de la mayoría de los santos en el momento de su festividad, son cambiadas, lavadas en agua florida y vueltos poner. Esto se hace cada año, cuando la fiesta en su honor se lleva a cabo. Al igual que otros actos rituales, este tiene la intención de satisfacer al santo para que haya salud y protección de su parte. Cabe mencionar que quienes se encargan de su cuidado son relevados anualmente por otras personas para realizar el cambiado de ropas.

Cuando comienza el ritual de inauguración de una casa, la familia dueña se viste con ropas nuevas y lavadas en agua florida, mostrando de alguna manera que se han vestido de forma especial por el estreno de la nueva casa .

El séptimo y último elemento del que hace mención Stross es el de alimentarlo:

“To feed something is equivalent to maintaining its animateness. All that is animate must be sustained or maintained with some sort of feeding” (Stross, 1998: 33).

Por ello se hacen ofrendas a los santos y vírgenes, las cuales pueden ser variadas: velas, incienso, comida, oraciones o plegarias, bebidas alcohólicas, vestimentas floridas y nuevas, etc.

En la mitología fundacional encontramos que en Tenejapa, los lugareños hicieron ofrendas para poder conseguir y utilizar los materiales para hacer la iglesia.

La casa es “alimentada” por el especialista ritual, y a veces puede ser *pox* y caldo de pollo, otras veces también va de la mano con velas, incienso y plegarias.

Recapitulando, vemos que una casa ordinaria es donde se realiza la vida común y corriente, mientras que la casa de la divinidad o iglesia es donde se celebran varias fiestas religiosas y rituales. Sin embargo, las dos sirven de moradas para sus dueños, para lo que se requiere de rituales que acentúan ciertos aspectos simbólicos que ayudan a marcar el territorio y darle vida a la morada (ver figura 43).

Casa común	Casa Divina
Se realizan aspectos de la vida cotidiana.	Muchos aspectos de la vida religiosa se hacen en este sitio.
Se anima para poder tener la simiente del dueño	Se anima para poder tener la simiente del dueño.
El centro y las cuatro esquinas son importantes para demarcar el territorio y la cosmovisión.	El centro y las cuatro esquinas son importantes para demarcar el territorio y la cosmovisión.

Figura 43. Aspectos a fines de las casas comunes y de las divinas.

La casa de las divinidades

Con la conquista, las divinidades junto con a las construcciones dedicadas a ellas, fueron consideradas idolatría. Los templos dedicados a las diferentes entidades anímicas fueron destruidos por los conquistadores dando paso a la creación de iglesias católicas. Los frailes ibéricos usaron terminología vernácula para designar a las iglesias cristianas, *ku na* o *ch'ul na*, que en el imaginario local significa una residencia divina que no tiene un nombre específico, salvo en ciertos casos de Yucatán, donde se nombraron estos

espacios como *yotot Dios*, usando la antigua forma para nombrar el hogar de las divinidades prehispánicas.

Como muchos elementos de la conquista espiritual, las iglesias fueron difíciles de asimilar. Alfredo López Austin menciona que los religiosos peninsulares trataron de hacer atractiva esta conversión, por lo que acentuaron las coincidencias de las fiestas prehispánicas con el ritual católico, siendo la música, el canto y las representaciones dramáticas puestas en un nivel prioritario, acrecentando que diversos naturales llegaron a las iglesias (2002: 96).

A la par De Pierrebourg (2014: 7) nos comenta que después de la complicada y larga conquista, los españoles crearon medidas para adecuar la manera de vivir y de pensar de los mayas a nuevos modelos, todas estas tendientes para poder controlar a la población, cobrar más cómodamente los tributos y facilitar la imposición del catolicismo.

Esta forma de conversión logró que los indígenas continuaran sus prácticas religiosas antiguas, pues en ocasiones ocultaban sus dioses atrás de las cruces, aunque en la mayoría de los casos, estas prácticas eran descubiertas. No obstante, al existir una forma de hibridación religiosa, los nativos conservaron gran parte de sus creencias aunque revestidas por el manto del cristianismo. Por ejemplo, los santos católicos contenían características que los naturales asociaban a sus dioses. Aunque hubo mucho conflicto en torno a esto, las órdenes mendicantes se inclinaron hacia la veneración de las imágenes de los santos y vírgenes, porque pensaban que así sería más aceptado el cristianismo entre los conquistados.

Con la llegada de la iglesia católica cambiaron muchas de las formas del pensamiento mesoamericano, entre ellas la religión, pues la evangelización no fue la misma en todo el territorio conquistado, haciendo que la religión estuviera muy fragmentada. López Austin menciona que los pueblos perdieron contacto entre ellos y pusieron al conquistador como principal mediador, haciendo que se perdiera uno de los pilares de la unión religiosa:

“Hay que recordar que la antigua unidad de la religión mesoamericana no se debía a la existencia de una iglesia que abarcara todo el territorio, sino a que la religión era considerada el vehículo más importante para la comunicación entre los diferentes pueblos, como conjunto de creencias que daban sentido a todo tipo de relaciones” (2002: 106).

Al girar ya en torno a una iglesia unificadora, se crearon distintos conceptos religiosos; dentro de los que se encuentra el de la iglesia como edificio, que era un elemento desconocido para los indígenas.

Para que los naturales pudieran concebir a la iglesia como un lugar para adorar y no como un simple lugar donde tenían que ir a la fuerza, los frailes idearon distintas maneras de nombrar a este espacio, inclusive en algunos lugares, como Zinacantán, mantuvieron por cierto tiempo la traducción como "la casa u hogar de Dios" o *sna Dios*. Esta forma de nombrar a la iglesia tampoco surtió efecto, pues los indígenas seguían desconociendo a la religión católica y al dios que les imponían, por lo que los españoles emplearon otro término que era común para los indígenas y, que se usaba para designar a los templos abandonados que se hallaban expandidos por el área maya.

Entre los mayas cackchiqueles de la etapa colonial encontramos que para referirse a los templos antiguos, en este caso, los prehispánicos, ellos decían *pasr'ochoc qabovil*. Esta designación viene de las palabras *ochoc*, que significa “casa” y *qabovil*, “divino”. Por lo tanto, entendemos que en su cultura se hacía referencia a una casa divina.

Para el área de la península de Yucatán encontramos que para nombrar a los antiguos edificios construidos en la etapa prehispánica, los indígenas los nombraban como *k'u*. Sabiendo que *k'u na* y *ch'ul na* eran algunas de las distintas formas para nombrar a la casa divina que se encontraban por casi toda el área maya, entonces veremos con mayor claridad que se asoció a las iglesias católicas con la forma arcaica para nombrar a los edificios antiguos construidos en la época prehispánica.

Por las fuentes coloniales podemos identificar que estos templos abandonados en algún momento de la época prehispánica fueron en cierta

forma venerados, y en los primeros momentos de la época colonial, al momento de traducir las palabras de la lengua vernácula a la castellana, a la iglesia se le asoció con estos edificios abandonados pero venerados. Estas construcciones prehispánicas, aunque eran consideradas sagradas ya no tenían el nombre de una divinidad, por lo que usaban la expresión *na* como sustantivo que alude a una construcción y no *yotot* que está relacionado al hogar o a un templo de una entidad anímica con un nombre específico.

Lo cual explica a la vez, el empleo del vocablo *k'u* en estas construcciones, porque a pesar de no estar ligadas a una divinidad con nombre específico, fueron habitadas por antepasados o divinidades; por eso la utilización de este adjetivo que puede significar “divino” o “sagrado”.

Las iglesias, en un principio, eran nombradas como “la casa de Dios”, de manera general, pues el dios cristiano no tenía relación alguna con los nativos americanos y ellos no identificaban la personalidad de este. De tal modo que cada santo o virgen patrón del pueblo fue arraigándose lentamente como parte de un proceso histórico, donde conforme se fueron congregando las poblaciones indígenas en torno a un territorio específico, la iglesia fue tomando mayor preponderancia en la vida religiosa.

Las órdenes mendicantes no se daban abasto con las comunidades, por lo que algunos indígenas llegaron a desempeñar algunos menesteres religiosos, como lo menciona Megged:

“Los indígenas en muchas parroquias iban apropiándose de la autoridad sacerdotal y de las funciones de mayor jerarquía, a mediados del siglo XVII. Esto debido al abandono de la administración de varios sacerdotes” (2008: 73).

Este fenómeno nos indica que en el proceso de dialogar y de convertir a la nueva fe a los vernáculos, no fueron solamente los frailes quienes idearon métodos para que el pensamiento oriental librara las arraigadas creencias nativas, sino muchos indígenas tomaron la batuta para poder integrar los elementos.

Para que los indígenas fueran evangelizados, no solo debían designar a la iglesia con un nombre dentro de las lenguas vernáculas del área maya, sino que debían hacer que los indígenas esparcidos por el territorio fueran congregados. Por lo que comenzaron a hacer las llamadas "reducciones", para unir en torno a un territorio a todos los habitantes esparcidos por la región.

El ser "reducido", implicaba que uno tenía que estar en un lugar estable, en donde la gente se comportaba de manera "apropiada". El concepto de propiedad deriva de "policía", a su vez deriva lingüísticamente de "ciudad" o *polis*. Por lo tanto no es sorprendente que el orden impuesto por la reducción giraba en torno al pueblo (Hanks, 2010: 25).

Como ejemplo tenemos al señorío de Zinacantán, que tenía un territorio enorme porque controlaba la mayor parte del comercio en el área. Según Viqueira (2002: 321), el territorio de este gran señorío con población muy dispersa, se redujo o congregó en varias poblaciones. En Zinacantán se congregaron tres poblaciones que estaban asentados en ese valle; Ixtapa nació de la fusión de cinco asentamientos dispersos, así como Osumacinta y Chicoasén; los habitantes de Totolapa salieron de su antiguo territorio para tomar tierras que antes eran controladas por los chiapanecas; y la población de Amaitic pasó a mudarse al pueblo de Simojovel.

Después de reducir a las poblaciones, los asentamientos vernáculos debía tener una calidad jurídica ante los peninsulares, quienes crearon una forma de gobierno para ellos denominada "república de indios". Sobre esto, Gudrun Lenkersdorf comenta:

“Las repúblicas de indios fueron organizadas después de que la población autóctona había sido reubicada en asentamientos; adquirieron personalidad jurídica al ser regidas cada una por un cabildo indígena, es decir, un autogobierno de tipo municipal” (2010: 14).

Esta clase de gobierno surtió efecto en la Audiencia de los Confines (donde se encontraba Chiapas) a partir del 9 de octubre de 1549, cuando fue extendida esta cédula (Lekenrsdorf, 2010: 62). Aunque en Chiapas realmente comenzaron a surgir estas poblaciones con esta clase de gobierno hasta

después del 1560, cuando Felipe II mandó a que la república de indios fuera absoluta en el territorio conquistado.

Ruz nos menciona que los indígenas huían a los despoblados por las distintas causas (tributos excesivos y trabajos esclavizaste entre otras), por lo que las autoridades actuaron quitándoles cargas de tributos y de trabajo para que pudieran permanecer en el poblado (2014: 67). Esto provocó que las poblaciones tomaran ciertas decisiones de manera individual y pudiesen gobernarse de buena manera sin que los españoles interviniesen salvo en casos mayúsculos.

Para fundar o refundar las poblaciones indígenas hubieron otros elementos ideológicos que buscaron los naturales. El aspecto físico del lugar donde iban a asentarse era primordial, por los significados que le otorgan a ciertos aspectos, como nos menciona Lourdes Báez:

“Cuando el espacio físico ha sido ya transformado adquiere ciertos significados simbólicos significativos, pero además se originan los lugares y territorios donde tendrán lugar los procesos sociales y las acciones simbólicas, pues entre otras cosas, este espacio condensa significados de índoles mítico, ritual, histórico, etcétera” (2004: 68).

Y en efecto, para los mayas de ayer y hoy, las viviendas eran y son espacios que los seres humanos comparten con entidades anímicas, donde tienen que "negociar" a través de determinadas conductas entre las que destacan las ofrendas rituales (Ruz, 2014: 108).

Aunado a esto, los migrantes mesoamericanos en general, estructuraban su asentamiento acorde a su mitología, como nos lo señala Schele y Kapelman:

“As a reflection back to the heavens from the Earth, they also structured the shape of their cities (and the very patterns of their civilized life) according to specific mythological narratives of primordial power” (2001: 29).

Respecto a los lugares sagrados, existen tres aspectos del espacio físico donde los seres divinos de mayor preponderancia residen y la mitología tiene

mayor preponderancia: la cueva, la montaña y el ojo de agua, los cuales fueron buscados y escogidos por los pobladores que se congregaron o redujeron.

El primer elemento es importante porque es un lugar donde los primeros seres divinos y humanos salieron con vida, como lo menciona García Zambrano:

“El escenario de las grutas, grietas, riscos y barrancas proveían el entorno donde los conductos matrices de la tierra literalmente expulsaban a los seres vivientes” (2006a: 15).

La montaña es posiblemente el de mayor preponderancia, como lo explica David C. Grove:

“De todos los accidentes geográficos, las montañas son las más grandes e imponentes: son el vínculo físico entre el cielo y el mundo superior con la superficie de la tierra y el inframundo. En el sistema de creencias de Mesoamérica, las montañas son los lugares míticos originarios, donde habitan los ancestros y residen los espíritus asociados con la tierra, la fertilidad o la lluvia” (2007: 31).

En cuanto al agua, este elemento natural significa vida, porque es el líquido vital para la vida de los seres vivos, y para las culturas agrícolas como la maya, es importante para las cosechas. Por lo tanto el ojo de agua remite al origen de la vida, la fluctuación de la existencia; emana de las entrañas de la tierra por causas divinas para que la vida sea sustentada, lo cual justifica con creces el carácter sacro que se le otorga.

García Zambrano (2006b: 424) menciona que varios lugares fueron poblados con personas de distintos barrios, separándose de sus asentamientos originales para formar nuevas poblaciones. El ejemplo que nos da el autor es el de Zahuatlán, antiguo asentamiento prehispánico que fue dividido en dos, uno llamado "nuevo" y otro "viejo". En el primero estaba toda la población ladina y española, mientras que en el segundo, la mano de obra indígena. Esta segunda población, a pesar de que las tierras que no producían mucho maíz ni eran considerados por los españoles como buenos, consideró seguir habitando ahí por las reminiscencias del "paisaje sagrado", en especial de la barranca, pues reproducía varios aspectos de su cosmovisión y mitología. La historia de

los santos y vírgenes fueron mezcladas con las historias del nuevo mundo, como nos lo menciona Megged:

“Los autores del siglo XVII y de la primera mitad del siglo XVIII, escritores de historia secular o religiosa del Nuevo Mundo, adoptaron el género de la exégesis bíblica cristiana, siguiendo de manera escrita los acontecimientos de la historia de Noé, el diluvio y las diez tribus perdidas, a fin de reconstruir el origen de las poblaciones, cosmología y culturas nativas” (2008: 50).

Los santos y vírgenes pasaron a ser héroes fundadores del pueblo. Por las fuentes con las que contamos, sabemos que para el momento del contacto con los españoles, varias culturas mesoamericanas exponían en sus narraciones a los héroes fundadores.

Por ejemplo, respecto al centro de México contamos con el llamado *Códice Ramírez* (1972), donde se narra las penurias que pasó el pueblo mexica. Mediante este documento, sabemos que esta cultura iba de lugar en lugar por órdenes de su dios, Huitzilopochtli. Para encontrar asentamiento los mexicas eran comandados por *mexitli* (de quien tomaron el nombre con el que se identificarían), con quien sortearon distintas adversidades hasta llegar al sitio donde los designios de su dios los hizo fundar el templo y en torno a este, la ciudad donde se asentarían.

Entre los mayas coloniales, encontramos entre otros, el *Popol Vuh* (2008), donde leemos que la migración del pueblo Quiché era dirigida por cuatro personas: Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, y que después de cierto tiempo, esta migración la continúan sus hijos: Qocaib, Qocavib, Qoacul, Qoacutec y Quahau. Estos últimos son quienes llevan a su pueblo al lugar donde su dios les dice que es el indicado para fundar el templo y el pueblo.

En estos relatos de las dos principales culturas del área mesoamericana, encontramos dos puntos importantes. Primero, que eran guiados por los que a la postre iban a resultar los creadores del linaje; segundo, la fundación de la iglesia como la primera acción para poder asentar el pueblo. Estos principios no solo los encontramos en esos mitos, también podemos vislumbrar estas

cuestiones en fuentes como el *Memorial de Sololá (1980)*, el *Título de los señores de Totonicapán (1983)*, para el área maya, así como el *Lienzo de Jucucuta / Jucutacato (1904)*, en Michoacán, y *El Lienzo de San Juan Cuauhtla (2005)* para Puebla, por mencionar algunos ejemplos que nos hablan de la ubicuidad de los mismos.

Respecto a la guía o guías de la migración, Kazuyazu Ochiai nos menciona las características que tienen estos personajes:

a) La existencia de un antepasado que acaba de crearse. Se supone que este protagonista no tiene características fijas.

b) El protagonista sale al viaje errático. El camino está lleno de pruebas. En este proceso, el protagonista empieza a adquirir sus propias características, nombres o títulos.

c) Después del viaje, él encuentra el lugar de permanencia, y se inicia el desarrollo del pueblo (Ochiai, 1983: 331).

En cuanto a los rituales fundacionales, Castellanos Mora (2010: 82) vislumbra que existen distintos rituales fundacionales, pero solo hay una constante, el hacer el templo en honor a la entidad divina.

Por lo anterior, podemos deducir que la creencia en héroes fundadores viene desde la época prehispánica, o al menos que tenía vigencia en la etapa posclásica y que estaba difuminada por todo el área mesoamericana. Esta ramificación del pensamiento mítico de los antiguos pobladores ha subsistido hasta nuestros días, aunque permeada por el pensamiento oriental, pues observamos que en las narraciones sobre la fundación de los pueblos indígenas de Chiapas, los santos patronos son los guías de los pueblos o quienes fundan el pueblo en cuestión: el héroe. Ellos son los que buscan el lugar ideal para construir la iglesia y consecuentemente el pueblo; en otras palabras, hacer el ritual fundacional.

No obstante entre los santos y vírgenes no solo existen cualidades de héroes fundadores, sino que también de dioses. Por lo que Aguirre Beltrán nos

explica la idea que se tiene sobre las cualidades divinas de los santos y vírgenes:

“Los indios no tienen inconveniente en adoptar el nuevo credo en la figura de diosas y dioses encarnados en las imágenes de santos y mártires” (Aguirre Beltrán, 1992: 140).

Esto es lógico de pensar, pues con la venida de los españoles las únicas imágenes para adoración que quedaron fueron la cruz y las de los santos y vírgenes. Debido a esto, estas imágenes se llenaron de atributos, confluyendo en ellos tanto las cualidades de dioses como de héroes fundadores.

Aunque a veces las narraciones fundacionales no son tan claras sobre el origen de los santos, podemos mencionar que estos son humanos. Pitarch (1996: 191) nos explica que entre los indígenas de San Juan Cancuc se piensa que los santos son personas, pues para numerar a los santos que hay en la iglesia utilizan el numeral *tul*, usado para contar seres humanos. Otro punto, es el del alma, pues un santo tiene un *ch'ulel* y trece *lab*, o sea, que es una persona como cualquier otra.

Notamos, que tanto en las narraciones fundacionales coloniales como en las que tienen los pueblos indígenas mayas del estado de Chiapas, México, las personas guías de la migración son humanos, quienes después de fundar el pueblo serán recordados como los héroes fundadores del pueblo y todos se creerán descendientes de ellos.

En la actualidad, a pesar de que ya hay varias iglesias dedicadas a otros santos o vírgenes en la cabecera, o que en distintos poblados del municipio de Zinacantán tienen su propia iglesia o iglesias, es la iglesia del santo patrón la que ejerce la función de control de territorio, es el *axis mundi* simbólico del pueblo que permite el equilibrio con las fuerzas divinas. Aunque las nuevas generaciones, en ocasiones no son del todo conscientes de ello, es una realidad que permanece y las fiestas patronales lo reafirman, persistencia que se corroboró en el trabajo campo en Zinacantán que nutre el presente trabajo.

Cuando se preguntó a los pobladores zinacantecos sobre las tres iglesias que existen ahí y sus diferencias, comentaron que la iglesia de San Lorenzo es

donde vive el santo patrón, que los cuida, los protege, los bendice, y en su sagrada iglesia se hacen las fiestas donde tienen sus alféreces y mayordomos.

La iglesia de San Sebastián fue construida por un *vaxakmen*, y llegó San Sebastián protegido por los españoles para regir esa iglesia, pero que murió flechado. También me dijeron que cuando quisieron arreglar la iglesia de ese santo, pues ya cuenta con una cuarteadura, cayó un rayo que deshizo lo que los albañiles habían compuesto, y se dijeron que no debían seguir haciéndolo, que ese es trabajo exclusivo de *vaxakmen*. A este santo se le hace fiesta pero no tiene tantos mayordomos y alféreces.

Por otro lado, la iglesia del calvario es actual, pues antes era una ermita. Explicaron que el santo residente de esa iglesia vivía donde está la antigua presidencia municipal tradicional, y cuando la cambiaron de lugar no quiso irse de ese lugar, y para no contravenir la decisión, lo dejaron ahí y se le construyó la iglesia para que la habitara. Se suele pedir al santo de allí que reparta justicia por su apego a la presidencia municipal tradicional.

Las tres son llamadas *eklesias* o *ch'ul na*, pero cumplen distintos roles: la divinidad, dueña de la primera *ch'ul na* es el protector del pueblo; el segundo santo cumple otra función, según las etnografías, la de curar enfermedades y alejar las epidemias; mientras que el tercero se encarga de impartir justicia.

Sin embargo la que descuella en importancia es la iglesia del San Lorenzo, este es el santo patrono del pueblo y cumple con la demarcación territorial, pero no solo eso, sino que la gente de Zinacantán aún se siente descendiente de San Lorenzo. Por lo tanto, esta reminiscencia colonial, continúa presente entre los zinacantecos y en varios pueblos indígenas de Chiapas.

CONCLUSIONES

Desde la época prehispánica vemos la necesidad que tuvieron los mayas para nombrar espacios divinos relacionados con diversas entidades anímicas. En primer lugar, cuando un edificio era dedicado a un dios o divinidad, el edificio era inaugurado con pompa mediante un ritual, para que, a la larga se le rindiera culto. Estos sitios eran nombrados epigráficamente como *yotot* más el nombre de la divinidad.

A la llegada de los peninsulares a territorio mesoamericano esta clase de edificios dejaron de construirse y de adorarse, pues los españoles lo consideraban "idolatría" y censuraban a quien continuara con este culto; así como la manera de nombrarse que tuvo un cambio por el mismo fenómeno. Por lo que los mesoamericanos idearon distintos métodos para mantener, sino todo el culto, ciertas partes medulares de él. Parte de esto era mezclar, ya sea de forma voluntaria o involuntaria, rasgos culturales prehispánicos junto con algunos características de la cultura española para crear algo nuevo.

Dentro de las múltiples palabras desconocidas por los naturales que trajeron los españoles, la mayoría de las que conformaban el universo católico eran un acertijo para la cultura vernácula. Los religiosos fueron los encargados de evangelizar e imponer la ideología a los indígenas. Dentro de ese la gran lista de nuevas palabras y conceptos está la de "iglesia", una palabra con un concepto ideológico distinto al que había en Mesoamérica. Este fue un signo difícil de asimilar por parte de los indígenas que le dieron una cierta carga de su cosmología y cosmovisión, esto, aunado a la concepción que trajeron los frailes españoles, pues, crearon un fenómeno complejo y distinto a lo conocido, tanto en el mundo prehispánico como en el español.

En primera instancia, lingüísticamente hablando, la palabra tiene dos raíces que separadas significan "divino" y "casa", y que juntas generalmente es traducida como iglesia, pero que debería ser más exactamente "casa de las divinades". Pues después de haber revisado las fuentes donde las palabras que contenían referencias ligadas con estas dos raíces nos dimos cuenta que, a pesar de las distintas variaciones y significados que pueden tener, siempre están ligadas a temas relacionados con lo divino y la casa.

Como segundo punto, vemos que el concepto está en diversas partes del área maya. En distintas lenguas de la familia lingüística maya ha aparecido.

La hemos encontrado desde la etapa colonial hasta la actualidad. A pesar de que ha habido distintas maneras de nombrar a la iglesia, la constante sigue siendo "*casa de las divinidades*".

Dentro de las implicaciones sociales, encontramos peculiaridades, pues comparada con una iglesia católica, la cosmovisión entorno al edificio es distinto por algunos factores. El primer factor que podemos ver, es el aspecto de los 5 puntos. El centro, o también llamado *axis mundi*, es la característica relacionada con el llamado "árbol cósmico"; este "árbol" es el que sostiene al universo y por lo mismo, toca los tres distintos planos del universo: el inframundo, el de los vivos y el celeste. También, hay una amplia referencia a los 4 lados, generalmente asociado con los puntos cardinales, y que no sólo está relacionado con los edificios, sino está presente en distintas facetas de las cosmovisión y cosmología, no sólo maya, sino en toda Mesoamérica.

El otro aspecto que lo hace diferente a la iglesia común del mundo cristiano, es que la vernácula tiene que ser animada. Esto quiere decir, que tiene que tener una simiente, ánima o alma. Para que este edificio pueda adquirir una, debe cumplir con siete elementos. Dentro de estos elementos contamos con un santo patrono protector o un ritual de inauguración.

No todos los elementos son de carácter prehispánico, sino, como anteriormente se expuso, también adquieren ciertos elementos que se conforman en la etapa colonial. Cuando se conformaron las congregaciones, estos espacios poblacionales giraron en torno a un centro municipal donde había un palacio municipal y una iglesia. La iglesia comenzó a ganar importancia conforme los pueblos giraban su vida ritual alrededor de esta, pues era el único lugar donde las prácticas rituales no eran satanizadas, o al menos no del todo. Un elemento importante que ganó vitalidad en este momento histórico, es el de ser un detonante coercitivo para la comunidad. La mentalidad indígena ideó la manera de mantener el territorio de la comunidad ante los avances españoles para quitarle sus tierras comunales, la mitología fundacional. En esta mitología se plasma la migración del santo patrón para fundar la comunidad, recordándoles las penurias que pasó, los lugares que recorrió y la iglesia que construyó o construyeron en su honor. Se explica en

estas narraciones también, que los santos son los fundadores del linaje del pueblo, y que todos los pobladores descienden de ellos, por lo que los habitantes naturales pueden reclamar las tierras que cada año el santo sale a delimitar.

Por lo expuesto anteriormente, puedo decir que "iglesia" no es lo mismo que *ch'ul na*, porque no sólo se refiere al edificio en sí, sino que es un concepto que va más allá de la estructura arquitectónica, pues forma parte de una construcción histórica que media entre varios aspectos prehispánicos con varios coloniales. Esta fue una respuesta clara hacia el desmembramiento de las distintas tierras comunales por parte de las personas que querían obtener tierras comunales de los indígenas, por lo tanto, recordar control y delimitación territorial a través de un concepto, fue parte de esa respuesta. Estos elementos culturales seguirán estando vigente hasta que el pueblo lo desee, y seguirán transformándose o terminándose conforme el mismo que lo crea así lo disponga.

Por lo tanto urge seguir haciendo trabajos multidisciplinarios donde podamos vislumbrar estas reacciones de los pueblos originarios ante los embates culturales que sufrieron en distintas etapas de la historia: colonial, moderna o contemporánea, y que siguen sufriendo. Pues no sólo fueron respuestas lingüísticas ante fenómenos desconocidos, sino muchas de estas respuestas fueron cosmogónicas, mitológicas, rituales, etc.

Así podremos tener un mejor acercamiento a los pueblos originarios actuales, y podremos saber mejor su presente a partir de su historia e intuiríamos mejor sus problemáticas con nuestra sociedad, para que así podamos ser una sociedad incluyente donde su devenir sea el mismo que nosotros como sociedad.

REFERENCIAS

Arnauld, M. Charlotte. *El proyecto maya de vida y sociedad*. En De Pierrebouurg, Fabienne, Ruz, Mario Humberto (coordinadores). *Nah, Otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*. Secretaría del estado de Yucatán, UNAM y Fondo Mixto CONACyT - Gobierno de Yucatán, Izamal, 2014.

Báez, Lourdes. *El espacio sagrado de los nahuas de la sierra norte de Puebla*. En *Perspectivas Latinoamericanas*. Número 1, México, 2004.

Diario Oficial, Cuarta Sección. México, 2 de julio de 2010.

Diccionario de autoridades. Tomo II, Editorial Gredos, España, 1990.

Acuña, René (editor). *Bocabulario de Maya Than*. UNAM, Centro de Estudios Mayas, México, 1993.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Lengua y superestructura*. En *Anales de Antropología*, Vol. XVII, tomo 2, UNAM, México, 1980.

Álvarez Lomelí, María Cristina. *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial, vol. 1: mundo físico*, UNAM, México, 1984

Álvarez Lomelí, María Cristina, Bastarrachea, Juan Ramón y Swadesh, Mauricio. *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*. UNAM, México, 1970.

Álvarez Munro, Alexandra. *Textos sociolingüísticos*. Universidad de los Andes, Venezuela, 2007.

Álvarez Quiñones, Francisco. *Nichimal Vinik. El Hombre Florecido. Raíces, religión y agricultura de los pueblos indígenas de Chiapas*. Gobierno del Estado de Chiapas, México, 1985.

Arias, Jacinto. *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*. Gobierno del Estado de Chiapas, serie Nuestros Pueblos, México, 1990.

Barrera Vázquez, Alfredo (coordinador). *Diccionario maya CORDEMEX. Maya – Español, Español – Maya*. Ediciones CORDEMEX, México, 1980.

Becerra, Marcos A. *Vocabulario de lengua ch'ol (México). Un vocabulario de Marcos A. Becerra*. Anotado por Heinrich Berlin. Recopilado y transcrito por Sebastián Matteo, Bruselas, 2008.

Berlin, Brent, Kaufman, Terrance. *Diccionario del tzeltal de Tenejapa, Chiapas*. Stanford University y University of California, Berkley, United States of America, 1962.

Beltrán de Santa Rosa, fray Pedro. *Coordinación alfabética de las voces del idioma maya en que se hallan en el arte y obras del padre fr. Pedro Beltrán de Santa Rosa, con las equivalencias castellanas que en las mismas se hallan compuesta por J. P. Pérez*. Imprenta de la Ermita, México, 1898.

Boot, Erik. *A Preliminary Overview of Common and Uncommon Classic Maya Vessel Type Collocations in the Primary Standard Sequence*. <http://www.mayavase.com/BootVesselTypes.pdf>, Holanda, 2005.

Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Alianza editorial, undécima reimpresión, España, 2002.

Bred-Krizat, Cristina. *La theologia indorum y la respuesta indígena en las crónicas de Guatemala*. En Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine y Crickmay, Lindsay (eds.). *La Lengua de la cristianización en Latinoamérica: catequización e instrucción en lenguas amerindias*. Estudios americanistas de Bon, vol. 32 y

Centre for Indigenous American Studies and Exchange, Saint Andrews, papers 29, Alemania, 1999.

Bright, William. *La clasificación de los idiomas indígenas de Norteamérica y de Mesoamérica*. En *Anales de Antropología*. Vol. XX, Tomo 2, México, 1983.

Calnek, Edward E. *Los pueblos indígenas de las tierras altas*. En McQuown, Norman A. y Pitt-Rivers, Julian (compiladores). *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. INAH, INI, México, 1990.

Calnek, Edward E. *Higland Chiapas before the Spanish conquest. With appendix by Mario Humberto Ruz*. New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, Provo, Utah, Estados Unidos de Norteamérica, 1988.

Castellanos Mora, Alan Antonio. *Ritos fundacionales mayas*. Tesis de licenciatura, Facultad de Historia, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 2010.

Castillo Hernández, Mario Alberto. *El estudio de las actitudes lingüísticas en el contexto sociocultural; el caso del mexicano de Cuetzalan*. En *Anales de Antropología*. Volumen XL, tomo 1, México, 2005.

Conde Silvestre, Juan Camilo. *Sociolingüística histórica*. GREDOS. Biblioteca Románica Hispánica, España, 2007.

Contreras García, Irma. *Las etnias del estado de Chiapas. Castellанизación y bibliografía*. UNAM, México, 2001.

Corcuera de Mancera, Sonia. *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Coronado Suzán, Gabriela. *La resistencia lingüística*. En *Anales de Antropología*, Vol. XXXII, UNAM, México, 1995.

De Ciudad Real, Antonio. *Calepino maya de Motul*. UNAM, (Raúl Arzápalo Marín editor), México, 1995.

De Coto, fray Thomás. *Thesaurus verborum. Vocabulario de la lengua cakchiquel v [EL] guatemalteca. Nuevamente hecho y recopilado con sumo estudio, trabajo y erudición*. UNAM, México, 1983.

De la Garza, Mercedes, Bernal Romero, Guillermo y Cuevas García, Martha. *Palenque-Lakanha'. Una presencia inmortal del pasado indígena*. Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de Historia, Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ciudades, México, 2012.

De Landa, Fray Diego. *Relación de las cosas de Yucatán*. Monclem Ediciones, México, 2013.

De Perrebourg, Fabienne. *Umbral*. En De Pierrebourg, Fabienne, Ruz, Mario Humberto (coordinadores). *Nah, Otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*. Secretaría del estado de Yucatán, UNAM y Fondo Mixto CONACyT - Gobierno de Yucatán, Izamal, 2014.

De Saussure, Ferdinand. *Curso de Lingüística General*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Texto comparado: edición de Alonso Remon, 1632. Paleografía de Genaro García, 1904*. Gobierno del estado de Chiapas, Porrúa y Gobierno de Guatemala, México, 1992.

Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, México, S/F.

El conde de la Viñaza. "Bibliografía Española de Lenguas Indígenas de América." Pp. 57 – 67. En *El Centenario. Revista Ilustrada*. Tomo III, Madrid 1892 – 1893.

Farriss, Nancy. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Artes de México, México, 2012.

Gabriel, Marianne. "A los cuatro ángulos de la tierra, a los cuatro ángulos del cielo y las nubes." *La deidades direccionales mayas*. En Sheseña Hernández, Alejandro. *Religión maya: rasgo y desarrollo histórico*. UNICACH, colección Selva Negra, y Gobierno del Estado de Chiapas, México, 2013.

Gabriela y Lluís i Vidal-Folch, Ariadna. *Lenguas Amerindias: Políticas de Promoción y Pervivencia: Actas Del III Fórum AmerandCat de Las Lenguas Amerindias, 8 y 9 de Febrero de 2005*. Casa América Catalunya/Agencia Catalana de Cooperació al Desenvolupamet, Barcelona, 2005.

García de León, Antonio. *Los elementos del tzotzil colonial y moderno*. UNAM, Centro de Estudios Mayas, México, 1971.

García Zambrano, Ángel Julián. *El poblamiento de México en la época del contacto (1520 - 1540)*. En *Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies/Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, año 13, cuaderno 24, Guatemala, 1992.

García Zambrano, Ángel Julián. *Pasaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*. Universidad Autónoma de Morelos, México, 2006a.

García Zambrano, Ángel Julián. *Zahuatlán el viejo y Zahuatlán el nuevo: trasuntos del poblamiento y la geografía sagrada del altepetl de Yecapixtla*. En Fernández Christlieb, Federico y García Zambrano, Ángel Julián (coordinadores). *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica y UNAM, México, 2006b.

Gómez López, Tomás. *Contacto lingüístico entre dos lenguas mayas: tzeltal y tsotsil*. Tesis para optar al grado de maestro en lingüística indoamericana. CIESAS-CDI. México, 2010.

Gómez Navarrete, Javier A. *Diccionario introductorio. Español – Maya, Maya – Español*. Universidad de Quintana Roo, México, 2009.

Gómez Ramírez, Martín. *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc. Xlimoxna neel jme'tik Oxchujk'*. Gobierno del Estado de Chiapas, Serie Nuestros Pueblos, México, 1991.

Gómez Ramírez, Martín y Pérez López, Enrique. *Tenejapa. Relatos y tradición de un pueblo tzeltal. K'op a'yejetik sok xkuxinel te mu'kul lum tzeltal*. Gobierno del Estado de Chiapas, México, 1986.

Grove, David C. *Cerros sagrados olmecas. Montañas en la cosmovisión olmeca*. En *Arqueología mexicana*. Vol. XV, número 87, 2007 pp. 30 - 35.

Guiteras-Holmes, Calixta. *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los altos de Chiapas, 1944*. Gobierno del Estado de Chiapas, serie nuestros pueblos, México, 1992.

Guzmán Betancourt, Ignacio. *La investigación lingüística en el siglo XVII*. En *Dimensión Antropológica*, año 8, vol. 21, Enero/Abril, INAH, México, 2001.

Hanks, William F. *Converting words: Maya in the age of the cross*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, United States, 2010.

Haviland, John B. *Las máximas y mínimas de la conversación natural en Zinacantán*. En *Anales de Antropología*, vol. XXI, UNAM, México, 1984.

Helmke, Christophe y Kettunen, Harri. *Introduction to maya hieroglyphs. Workshop handbook*. 2008.

Hidalgo Pérez, Jesús Manuel. *Tradición oral de San Andrés Larrainzar: Algunas costumbres y relatos tzotziles*. Gobierno del Estado de Chiapas, México, 1985.

Hoppan, Jean-Michel. *Miradas epigráficas sobre la vivienda maya*. En De Pierrebourg, Fabienne, Ruz, Mario Humberto (coordinadores). *Nah, Otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*. Secretaría del estado de Yucatán, UNAM y Fondo Mixto CONACyT - Gobierno de Yucatán, Izamal, 2014.

Hurley, Alfa viuda de Delgaty, Ruíz Sánchez, Agustín. *Diccionario tzotzil de San Andrés con variantes dialectales tzotzil – español, español – tzotzil*. Instituto Lingüístico de Verano y SEP, Serie de vocabulario y diccionarios indígenas “Mariano Silva y Aceves”, núm. 22, México, 1978.

Keller, Kathryn C. y Plácido, Luciano. *Diccionario chontal de Tabasco (mayense)*. Instituto Lingüístico de Verano, serie “Mariano Silva y Aceves”, USA, 1997.

Knowlton, Timothy W., Vail, Gabrielle. *Hybrid Cosmologies in Mesoamerica: A reevaluation of the Yax Cheel Cab, a maya world tree*. En *Ethnohistory*. Vol. 57, núm. 4, Duke University Press, United States of America, 2010.

Köhler, Ulrich. *Santa Catarina Pantelhó*. UNICACH, Colección Selva Negra, México, 2007.

Lauhling, Robert. *The great tzotzil dictionary of Santo Domingo Zinacantán. With gramatical analysis and historical commentary*. Vol. 3, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1988.

Laughlin, Robert M. *Los tzotziles*. En Esponda, Víctor Manuel (compilador). *La población indígena de Chiapas*. Gobierno del estado de Chiapas, 1993.

Laughlin, Robert M. *Molcholobik k'op ta so tz' leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*. CIESAS y CONACULTA, México, 2007.

Laughlin, Robert M. *Las flores y sus fragancias entre los mayas tzotziles*. En Sheseña Hernández, Alejandro (coordinador). *Estudios del patrimonio cultural de Chiapas*, México, 2008.

Lenkersdorf, Gudrun. *República de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*. Plaza y Valdés Editores, México, 2010.

León, Nicolás. *Los Tarascos*. Imprenta del Museo Nacional, México, 1904.

López Austin, Alfredo. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. UNAM, México, 2002.

López Austin, Alfredo. *Intento de reconstrucción de procesos semánticos del náhuatl*. En *Anales de Antropología*. Vol. XIII, UNAM, México, 1975.

López K'ana, Josías, Montejo López, Bernabé, et al. *Diccionario multilingüe. Svunalbats'ik'opetik. Español / tzeltal / tsotsil / ch'ol / tojol-ab'al de Chiapas*. Siglo XXI Editores, México, 2010.

Maldonado, Andrés, Ordoñez, Juan, Domingo, Juan, Ortiz Domingo, Juan. *Diccionario mam de San Ildefonso Itahuacán, Huehuetenango*. Guatemala, 1967.

Martínez, Roberto. *Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo, a propósito del arte rupéstre*. En *Cuicuilco*, ENAH, núm. 29, México, 2003, pp. 169-181.

Megged, Amos. *Cambio y persistencia. La religión indígena en Chiapas. 1521, 1680*. CIESAS y University of Haifa, México, 2008.

Medina, Andrés. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. UNAM, México, 2003.

Méndez guzmán, Diego. *El kajkanantik. Los dioses del bien y el mal, luchas de liberación de un pueblo tzeltal*. Letras mayas contemporáneas, tercera serie, volumen 5, México, 1998.

Monzón, Cristina y Seneff, Andrew Roth. *Referentes religiosos en el siglo XVI: acuñaciones y expresiones en lengua tarasca*. En Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine y Crickmay, Lindsay (eds.). *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: catequización e instrucción en lenguas amerindias*. Estudios americanistas de Bon, vol. 32 y Centre for Indigenous American Studies and Exchange Saint Andrews, papers 29, Alemania, 1999.

Narciso Toledano, Celso. *Diccionario castellano – quiché y voces castellano – pocomam*. Guatemala, 1959.

Obregón Rodríguez, María Concepción. *Tzotziles*. Colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y PNUD México, México, 2003.

Ochiai, Kazuyasu. *Viaje invernal de los antepasados: Una comparación entre el Popol Vuh y la tradición oral de los tzotziles modernos en torno a la fundación del pueblo*. En Carmack, Robert M. et Morales Santos, Francisco. *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*. Editorial Piedra Santa, Guatemala, 1983.

Okoshi, Tsubasa. *Kax (monte) y luum (tierra): la transformación de los espacios mayas en el siglo XVI*. En Ochiai, Kazuyasu (coordinador). *El mundo maya: miradas japonesas*. UNAM, México, 2006.

Odilio Jiménez, Ajb'ee. *Tensión entre idiomas: Situación actual de los idiomas mayas y el Español de Guatemala*. Ponencia que se realizó en el marco del Latin American Studies Association, Guadalajara, México, abril 17-19 de 1999. Pp. 30.

Palacios Alcaine, Azucena. *Factores que influyen en el mantenimiento, sustitución y extinción de las lenguas: Las lenguas amerindias*. En I Vidal-Foch,

A. Lluís y Palacios Alcaine, Azucena (editores). *Las lenguas vivas en América Latina*. Barcelona-Madrid, ICCI, UAM, 2004, pp. 111 - 126.

Pérez Chacón, José L. *Jiñi ch'olubü ty, Tila yik'oty imelbalob tyi pañümil. Los choles de Tila y su mundo*. Gobierno del Estado de Chiapas, Serie Nuestros Pueblos, México, 1988.

Pincemin Deliberos, Sophia y Magaña Ochoa, Jorge. *Cultura y patrimonio cultural en los estudios regionales*. En *Pensar para la educación. Anuario del doctorado en educación*. Facultad de Humanidades y Educación, Doctorado en Educación, Consejo de Estudios de Posgrado, No. 5, Mérida, Venezuela, 2011.

Pitarch Ramón, Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. FCE, México, 1996.

Pitarch Ramón, Pedro. *Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales*. En Ruz, Mario Humberto (editor). *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*. UNAM, México, 2006.

Pérez López, Enrique y Ramírez Méndez, Sergio. *Vida y tradición de San Pablo Chalchihuitàn. Slo'il Xmaxilik ti jsampaloetike*. Gobierno del Estado de Chiapas. México, 1985.

Pérez López, Enrique. *Chamula. Un pueblo tzotzil indígena*. Gobierno del Estado de Chiapas, Serie Nuestros Pueblos, México, 1990.

Rus, Jan. *¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869*. En Viqueira, Juan Pedro, Ruz, Mario Humberto. *Chiapas, los rumbos de otra historia*. UNAM/CIESAS, México, 2004.

Ringle, William M. *Of mice and monkeys: The value of meaning of T1016, the God C hieroglyph*. En *Research reports on ancient maya writing* 18: 1-22. Center for Maya Research, Washington D.C., 1988.

Ruz, Mario Humberto. *Copanaguastla en un Espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*. UNACH, Centro de Estudios Indígenas, México, 1985.

Ruz, Mario Humberto (compilador). *Las lenguas del Chiapas colonial*. Manuscritos de la biblioteca nacional de París. Volumen I, UNAM, México, 1989.

Ruz, Mario Humberto. *Nombrar para habitar: la morada maya en las grafías coloniales*. En De Pierrebouurg, Fabienne, Ruz, Mario Humberto (coordinadores). *Nah, Otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*. Secretaría del estado de Yucatán, UNAM y Fondo Mixto CONACyT - Gobierno de Yucatán, Izamal, 2014.

Ruz, Mario Humberto. *Una probanza de méritos indígenas, Zinacantán, 1621*. En *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*. Volumen XI, UNAM, México, 1989.

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

Schele, Linda, Kappelman, Julia Guernsey. *What's the heck's Coatepec? the formative roots of an enduring mythology*. En Headrick, Annabeth, Knootz, Rex and Reese-Taylor, Kathryn. *Landscape and power in ancient Mesoamerica*. Westview Press, United States of America, 2001.

Seneff, Andreu Roth. *Desplazamiento lingüístico en el desarrollo regional de México*. En *Relaciones*. Vol. X, Núm. 38, 1989. Pp. 29 – 50.

Sepulveda y Herrera, María Teresa. *Los lienzos de San Juan Cuahtla, Puebla*. CONACULTA / INAH / Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.

Sin autor. *A bibliographical check list of North and Middle American Indian Linguistic in the Edward E. Ayer Collection*. The new Berry library, Chicago, 1941.

Sin autor. *Códice Ramírez*. SEP, Documento núm. 2, colección de documentos conmemorativos del DCL aniversario de la fundación de Tenochtitlán, México, 1975.

Sin autor. *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles*. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Sin autor. *Popol Vuh*. Fondo de Cultura Económica, colección popular, traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, México, 2008.

Sin autor. *Título de Totonicapán*. Centro de Estudios Mayas / UNAM, Serie Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 3, México, 1983.

Stone, Andrea y Zender, Marc. *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*. Thames and Hudson, United States of America, 2011.

Stross, Brian. *Seven ingredients in Mesoamerican Ensoulment: Dedication and termination in Tenejapa*. En Mock, Shirley Boteler (Editor). *The sowing and the Dawning. Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*. University of New Mexico Press, United States, 1998.

Stuart, David. *"The fire enter his house": Architecture and Ritual in Classic Maya Texts*. En, Houston, Stephen D. (editor). *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Dumbarton Oaks, United States of America, 1998.

Stuart, David. *Comentarios sobre las inscripciones del templo XIX de Palenque*. The Pre-columbian Art Research Institute, United States of North America, 2010.

Swadesh, Mauricio. *Cuatro siglos de transculturación lingüística en el Porhé*. En *Anales de Antropología*, volumen IV, UNAM, México, 1967.

Tejera Gaona, Héctor. *La antropología*. Tercer milenio, CONACULTA, México, 1999.

Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Vol. 5, UNAM, México, 1975.

Vázquez López, Mariano Reynaldo. *Chano bats'ik'op. Aprenda tsotsil*. CONECULTA Chiapas, México, 2004.

Viqueira Albán, Juan Pedro. *Encrucijadas Chiapanecas. Historia, economía, religión e identidades*. Tusquets Editores y Colegio de México, México, 2002.

Vogt, Evon Z. *Los Zinacantecos, un grupo maya en el siglo XX*. Sepsetentas, México, 1976.

Vogt, Evon Z. *Ofrenda para los dioses*. FCE, México, 1993.

Wassertrom, Robert. *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Webster, David. *Classic Maya Architecture: Implications and comparisons*. En Houston, Stephen D (editor). *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Dumbarton Oaks, United States of America, 1998.

Referencias electrónicas

Definición de vocabulario

<http://lema.rae.es/drae/?val=Vocabulario>

Definición de lengua vernácula

<http://lema.rae.es/drae/?val=lengua+vern%C3%A1cula>

Información de Zinacantán y sus localidades.

[http://www.ife.org.mx/documentos/DECEYEC/vgn_ investigacion/indigenas_y elecciones_chiapas.htm](http://www.ife.org.mx/documentos/DECEYEC/vgn_investigacion/indigenas_y_elecciones_chiapas.htm)

Información geográfica sobre Zinacantán

<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=7>

Información geográfica de Los Altos de Chiapas

<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/07/071111.pdf>

Diccionario de autoridades en línea

<http://web.frl.es/DA.html>

Códice Dresde página 3a.

http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/1_dresden_fors_schele_pp01-12.pdf

Variante de *K'u*

<http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/07/IMG0026.jpg>

ANEXOS

Entradas del vocabulario de Santo Domingo Zinacantán

Ch'ul

Acciones

Adorar	<i>Xe-ch'uu-k'op-oj, j-ch'uul-k'op-on, s-jel-k'op-on</i>
Bendecir agua, comida	<i>Jch'uiltas.</i>
Consagrar o bendecir	<i>Jch'uiltas.</i>
Idolstrar	<i>Jch'uun vinik ton, jk'opon vinik ton.</i>
Exéquia hacer	<i>Xkaboltayeb xch'uulel</i>
Lo que es creído por mí	<i>jch'uunej</i>
Lo que tengo que creer	<i>jch'uunbol</i>
Orar	<i>xech'uiv.</i> No tiene activo sino para decir ora a Dios han de decir <i>xech'uivta</i> Dios, en Dios o con Dios. <i>Jk'opon</i> Dios que es común para hablar y rogar.
Renegar de Dios	<i>Xkiktay</i> Dios, <i>jti' ottay</i> Dios, <i>xkiktayxch'uune</i> Dios, <i>xepajtaxch'uune</i> Dios.
Rezar, orar	<i>Xech'uiv, jk'opon</i> Dios.
Aquel acto de sacrificar así	<i>Kupvanejtasmotanch'u.</i>
Santiguar o bendecir	<i>Jch'uultas</i>
Santo hacerse	<i>Xech'uulib, xe'utzib.</i>
Santo hacer a otro o sacrificar	<i>jch'uulibtas, xkutzibtas.</i>

Cosas religiosas

Agua bendita	<i>ch'uiltasbil Ho', ya'al Dios, ch'uivel Ho'.</i>
Artículos de fe	<i>xch'ulelil</i> Dios
Relicario	<i>snakobilxch'uulkomena</i> santo, <i>xchabiabilch'uulkomanalil.</i>

Adjetivos calificativos

Bienaventurado o dichoso como solían llamar antiguamente a los que tenían hacienda, muchos .hijos	<i>oyjch'ulel.</i>
Bienaventurado, a los que se han librado de algún peligro dicen	<i>avilach'ulel</i>
Dichoso, ha sido bienaventurado	<i>exiljch'ulel</i>
Dichoso, ser	<i>oyjch'ulel, ekiljch'ulel</i>
Espiritual cosa como padre espiritual	<i>ch'uul, ch'uultot</i>
Religioso	<i>ch'uulkomenalil, skomenaalsanto, xch'uulkomenal</i>

Cargos, oficios o con personas relacionadas con algún menester religioso.

Fiel que cree	<i>jch'uunvanej</i>
Infidel, no cristiano	<i>Ha' te no jch'uuvanej, moxch'uunvanvinik</i>
Mártir	<i>Ha' te ichamyu'unDiose, jtatzalch'uunvanej Ha' te yu'unstzatzalch'uunelDios échame, Ha' te k'inxch'uunDiosetzamesbeat.</i>
Orador que hace oración	<i>ch'uivil</i>
Rezador que ora	<i>ch'uivil</i>
Romero que pide por Dios	<i>jme' anajel, xanvit ta yilelch'uulmukenal</i>
Sacerdote	<i>Sacerdote, jchabich'u, jchabiejch'u</i>
Santidad	<i>ch'uulil, 'utzil. Pero raras veces hablan así sino como es cuando dicen que uno es santo y responde otro ¿K'usixch'uulil? Mira cuan santo es o cuan grande es su santidad.</i>

Palabras relacionadas con Dios

La creencia que se tiene de Dios	<i>xch'ulelil Dios</i>
Dios	<i>ch'u pero que todos dicen Dios</i>
Dios, de burla	<i>Tajimolch'u</i>

Dios de mentira	<i>pak'tayejch'u</i>
Cosa de Dios como palabra de Dios	<i>ch'uulk'op, ch'uulvinikDios</i>
Divinidad	<i>SDios, xch'ual</i>
Quiero la fe de Dios	<i>jk'anxch'uulel Dios</i>

Preceptos católicos de los españoles, o que representan cosas malas para ellos.

Agüero	<i>jk'in, jch'ulel, jpixan</i>
Ánima	<i>ánima, ch'ulelil, pixanil, jch'ulel, jpixan</i>
No tiene fe	<i>mo'oyukach'uuvanej</i>
Idolatría	<i>jch'uunvinik ton, jk'oponvinik ton</i>
Idolatría	<i>xch'uunelvinik ton, sk'oponelvinik ton</i>
Infidelidad así	<i>moch'uuvanejuk, moch'uuneluk Dios</i>
Martirio	<i>tzameselyu'un Dios échame, Ha' te k'inxch'uuneDios, yilelvokolyu'un Dios, yaisejelyu'un Dios.</i>
Religión falsa	<i>pak'tayejch'uulxanbal</i>
Sacrilegio, no la tiene general sino han de decir particularizando si fue del lugar o de la persona	<i>moch'uunslum Dios, moch'uunsna Dios, eyelk'ansbelsna Dios, jnaksna Dios</i>

Palabras relacionados con fundamentos católicos

Alma	<i>ch'ulelil, pixanil, jch'ulel, jpixan</i>
Bendición	<i>ch'uiltasvanej</i>
Creencia o fé de lo que es creído	<i>jch'uunel</i>
Uno de los artículos de fe	<i>xch'uunle Dios</i>
Dicha	<i>ch'ulel</i>
Fe del que es creído	<i>jch'uunel</i>
Fe o creencia del que cree	<i>jch'uunvanej</i>
Oración	<i>ch'uivej</i>
Religión	<i>ch'uulxanbal, 'utzixanbal</i>
Romería	<i>ch'uul me' anajelxanbal</i>
Santa cosa	<i>'utz, ch'uul, 'utz'utz' vinik, ch'uulvinik, 'utzilk'op, ch'uulk'op</i>

Caracter distinto a lo divino

Delicadero o deleznable.	<i>ch'ulul, bilil, laal xch'ululil, laal sbililul.</i>
Desastrado	<i>ma'-ch'ulel, mo 'oyuk jch'ulel.</i>
Desdichado.	<i>ma'-ch'ulel, jma'-ch'ulel, mo 'oyuk jch'ulel.</i>
Embobecerse mirando algo	<i>mu xka'i jba, xch'ay jch'ulel.</i>
Encarga la conciencia a otro.	<i>jjok'an ta ach'ulel.</i>
Encargar la conciencia asi mismo	<i>jjok'an ta jch'ulel.</i>
Hado bueno	<i>'utz jch'ulel, 'utzjbalam.</i>
Hado malo	<i>kolo' ch'ulelil, kolo' jch'ulel, kolo' jbalam.</i>
Hado o ventura	<i>Jch'ulel o jbalam</i>

Na
Edificios.

Casa	<i>na, jna</i>
Castillón	<i>tzatzalna, tonal na</i>
Escuela donde aprende	<i>chanobna, chanatasvanabna</i>
Establo	<i>sna Caballo, sl'obajebCaballo, svayebCaballo</i>
Fortaleza	<i>tzatzalna, yabutinabna</i>
Gallinero	<i>natuluk'</i>
Iglesia	<i>SnaDios, Iglesia</i>
Monasterio	<i>Monasterio, snaPadre</i>
Molino	<i>xjuch'neb, juch'nebalna</i>
Palacio real	<i>'ajvalelna, 'ajvayebna</i>
Casa hecha de horcones y lodo	<i>pak'balna</i>
Parroquia	<i>muk'tana, tanilna</i>
Pocilga	<i>snachitom, svayebchitom</i>
Templo	<i>snaDios</i>
Torre para defenderse	<i>natilch'ilomalna</i>

Partes de edificios o construcciones

Ajuar	<i>Sbeljna</i>
-------	----------------

Alhaja de casa	<i>sbeljna, belnail</i>
Cámara, aposento	<i>tz'alavna</i>
Consistorio	<i>ch'akebalna, yol na, ch'akobk'op</i>
Esquina de casa	<i>xchikinna, xxokonna</i>
Librería	<i>snaHum, snailHum</i>
Portada de casa	<i>sti' na, yichonna</i>
Quicio o quicial	<i>xch'ojbenalyokmakna, sva'lebyukmakna</i>
Recámara	<i>tzalavna, stzalavna, sbik'talna</i>
Sala	<i>jiljilna, tastas na, muk'tana</i>
Suelo de casa	<i>lumtiktana</i>
Techo de casa	<i>jolna</i>
Tejado así de teja	<i>xamitaljolna</i>

Herramientas, muebles o cosas de los edificios.

Candado	<i>smakobilna, smakobna</i>
Mueble o cosa	<i>ichinalil, bel nail, kichinal, sbeljna</i>
Puerta de madera	<i>mabena, smakobilna</i>
Puerta por donde entramos o salimos	<i>ti' likeb, ti' na, jti' na, sti' lok'ebel</i>
Puertas ambas a dos	<i>cha' nup' makna</i>

Acciones

Despoblar, dejar sitio de pueblo	<i>taxlu, taxkomtasna</i>
Peregrinar	<i>Ekonjnaxexenav, ekiktayjnaxexanav, ekomjlumalxexanav, xe'ech' te xe'ech' te, taxixanav</i>

Preceptos católicos malos

Purgatorio, lugar donde se pagan los pecad después de esta vida	<i>purgatorio, tojob nulil, yax kajal na ta chamebal</i>
Sacrilegio, no la tiene general sino han de decir particularizando si fue del lugar o de la persona	<i>moxch'uunslum Dios, moxch'uunsna Dios, eyelk'ansbelsna Dios, jnaksna Dios</i>

Palabras que contienen Na y Ch'ul

Asentador de piedra	<i>jch'ulna</i>
Edificador de tal cosa	<i>jch'ubayejna</i>

Entradas del Arte de la lengua tzotzlem o tzinacanteca.

Chuulvinic: persona sagrada o el sacerdote

Nacabil: la sombra de la persona o del cuerpo

Alma: chulelil o pixamil

Chulelal: el alma del difunto

Chutcobil: la tabla del brazo

Entradas del vocabulario del presbítero Manuel Hidalgo

Obra (según parece) del presbítero don Manuel Hidalgo, insigne siervo de María Santísima.

Alma: chulelil (chalelil)

Bendecir: chulelay (chutelay) act. Bendito, chulbil. Bendición, chulel o chuyel (chujel).

Casa: nail.

Crear: gchum (ghchum) act. Fe o creencia, chunel.

Fe o creencia: chunel.

Ídolo: vuinicton [de piedra], vuinicte [de madera]. Idolatría, chunel ton, quixelta té.

Yglesia: zná Dios.

Madriguera: nacobal.

Morar: gnacan (ghnacan) act. Morador, nacheq (naclegh). Morada, naclebal, nacalil.

Muger: antz (anz). Hombre amug[erad]o, anzilvunic. Casta de mujer, togholantz (togholanz) chulantz (chulanz).

Niña de ojo: zatilchulel.

Puerta: ti ná.

Suerte: chulel.

Tela de araña: znaom.

Templo zna Dios.

Tiempo santo: chul quinal, chulozil

Entradas del Diccionario de San Lorenzo Zinacantán

Ch'ul

Santos o vírgenes.

<i>Jch'ul me'tik Antzunsyon</i>	La virgen de Asunción /Ixtapa/.
<i>Jch'ul me'tik Fatima</i>	La virgen de Fátima /en <i>NabenChauk</i> /.
<i>Jch'ul me'tik Kantelaria</i>	La virgen de la Candelaria /en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ulme'tikKatal</i>	Santa Catarina /en la iglesia de San Sebastián/.
<i>Jch'ul me'tik Lolores</i>	La virgen de los Dolores /en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul me'tik Malalena</i>	Santa Magdalena /en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul me'tik Nativirat</i>	La virgen de la Natividad /en la capilla al lado de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul me'tik Paxku'</i>	La virgen de la Pascua /en la capilla al lado de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul me'tik Porisima</i>	La virgen Purísima /en la capilla al lado de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul me'tik Santa Roxa</i>	Santa Rosa /en la capilla al lado de San Lorenzo en Salina/.
<i>Jch'ul me'tik Teresa</i>	Santa Teresa /en la Nave de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul me'tik Valalupa</i>	Virgen de Guadalupe /Pintura en la nave de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Ch'ul me'tik Rosario</i>	La virgen del Rosario /en la nave de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Avanjelio</i>	La Cruz del Evangelio /en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik BankilalKorason</i>	El sagrado corazón / el Santo grande en la capilla al lado de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Iskipula</i>	Nuestro Señor de Esquipulas/ En la capilla de Nuestro Señor de

	Esquipulas la pintura y dos Santos en Apás/.
<i>Jch'ul totik Itz'inal Martil</i>	San Sebastián /el santo pequeño en la iglesia de la capilla al lado de San Sebastián/.
<i>Jch'ul totik Itz'inal San Torenzo</i>	San Lorenzo / El santo pequeño en la capilla del lado de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Itz'inal Santo Rominko</i>	Santo Domingo /el santo pequeño en la capilla del lado de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Jasinto</i>	San Jacinto /en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ultotik Korason</i>	El sagrado Corazón /pintura en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Kristo</i>	Cristo /en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Krus Avanjelio</i>	La Cruz del Evangelio /en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Jmanvanej</i>	Cristo en el Santo Sepulcro / en la nave de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Martil</i>	San Sebastián /imagen mayor en la iglesia de San Sebastián/.
<i>Jch'ul totik Nasareno</i>	Nuestro Señor Nazareno / en la capilla al lado de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Ninyo</i>	El niño Jesús / en la capilla al lado de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik O'lol San Torenso</i>	San Lorenzo /el santo mediano en la capilla al lado de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Papyan</i>	San Fabián / en la iglesia de San Sebastián/.
<i>Jch'ul totik Rejirol</i>	Jesús Regidor /en la capilla al lado de

	la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Sakramentu</i>	El Santo Sacramento / en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Sam Poro Martil</i>	San Pedro Mártir /en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik San Antonyo</i>	San Antonio / en la nave de la Iglesia de San Lorenzo, en Salinas/.
<i>Jch'ul totik San Jose</i>	San José / en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik San Juan</i>	San Juan /en las Iglesia de <i>Apás</i> y <i>NabenChauk</i> /.
<i>Jch'ul totik San Matyo</i>	San Mateo / en la capilla al lado de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Pegro</i>	San Pedro / en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik San Torenso</i>	San Lorenzo /en la nave de la Iglesia de San Lorenzo, pintura e imagen en la iglesia de San Sebastián, pintura en la capilla de Nuestro Señor de Esquipulas/.
<i>Jch'ul totik Rominko</i>	Santo Domingo /en la nave de la Iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ultotik Santoario</i>	Nuestro Señor del Santuario / Pintura en la Iglesia de <i>Apás</i> /.
<i>Jch'ultotik Sepetura</i>	Cristo del Santo Sepulcro / en la iglesia de San Sebastián/.
<i>Jch'ul totik Trinirat</i>	La santa Trinidad /en la capilla al lado de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Jch'ul totik Pila</i>	San Juan Bautista / pintura en la capilla al lado de la iglesia de San Lorenzo/.
<i>Ch'ultotik Kartil</i>	San Sebastián /pintura en la casa de alcalde primero/.

Discursos rituales

<i>Ch'ul-abolaj</i>	Discurso cortés y ritual. Hacer un gran favor, hacer un santo favor.
<i>Ch'ul anjel</i>	Discurso ritual, dirigiéndose al Dueño de la Tierra; ángel divino. <i>Ch'ul-rey, ch'ul-anjel, ch'ul-chon, ch'ul-chauk</i> . Rey divino, ángel divino, serpiente divina, rayo divino.
<i>Ch'ulAnjel</i>	Discurso ritual, curandero en el rezo para la casa nueva, para la milpa, para Santa Cruz; término para hablar con el Dueño de la Tierra; el ángel Santo.
<i>Ch'ulchauk</i>	Discurso ritual. Término para hablarle al Dueño de la Tierra; el Santo rayo.
<i>Ch'ulchon</i>	Discurso ritual, término para hablarle al Dueño de la Tierra; la culebra Santa.
<i>Ch'ul rey</i>	Discurso ritual, término para hablarle al Dueño de la Tierra; rey santo.
<i>Ch'ul uch'ebal</i>	Discurso ritual, rezo; en el santo hogar.
<i>Ch'ul ve'ebal</i>	Discurso ritual, rezo; en el santo hogar.
<i>Nup ch'ulel ba</i>	Amarse. Discurso ritual, el que pide la muchacha a los padres; <i>Isnupxch'ulelsbaik, isnupyanimasbaik</i> . Están enamorados, están enamorados.
<i>Pas ch'ul karira</i>	Discurso ritual, rezo; salvar la vida de otro.
<i>Pas ch'ul pavor</i>	Discurso ritual, rezo del paciente expresando gratitud por su recuperación; salvar la vida de otro. <i>Kol aval un, jtot, kol aval un, kajval, apas ti ch'ulpavore, apas ti ch'ulkarira</i> .

	Gracias padre mío, gracias señor mío, hiciste el favor sagrado, hiciste la caridad sagrada.
<i>Tales ch'ulel</i>	Comportarse bien, despertar a otro, instruir (el padrino, el padrino de la boda), volverse responsable, volver en sí. Discurso ritual, rezo; ¡ <i>Talesbon i jch'ulele, tales bon i ko'one, kajval!</i> ¡Devuélveme el alma, devuélveme el corazón, señor mío!, es decir: ¡Refórmame! <i>Istalesxch'uleljyakubel.</i> El borracho volvió en sí. <i>Likstalesxch'ulel un, likxchanabtel.</i> Comenzó a madurar, comenzó a aprender cómo trabajar.
<i>Ch'ul uch'ebal</i>	Discurso ritual, rezo; junto al hogar.
<i>Yules ch'ulel</i>	Despertase, hacerse responsable, <i>Isyulesxch'ulelja' li sobbuchbate.</i> Se despertó porque tenía que salir temprano. Discurso ritual, consejero de la novia; ¿ <i>Mi syulesxch'ulelik, mi syulesyanimaik, k'ucha'alxve'ik, k'ucha'alxuch'ikvo'?</i> ¿Se comportarán, se acordarán de cómo comer, de cómo tomar agua? Es decir: ¿Se comportarán como hombre y mujer?

Cosas y cargos relacionados con cofradías y religiosos

<i>Ch'ul Ch'ojon</i>	La faja del sacerdote.
<i>Ch'uch'ul J'ikal</i>	Los muchachitos que se visten de negros durante el carnaval.

<i>Kuchel jch'ul me'tik</i>	El grupo que lleva la imagen de la santa o la virgen visitante.
<i>Kuchel jch'u Itotik</i>	El grupo que lleva la imagen del santo visitante.
<i>Lok'es ch'ulelal</i>	Cantar el responso /en todos los santos para llamar a las almas/ (el sacristán).
<i>Tales obil ch'ulel</i>	El cargo religioso.
<i>Yules obil ch'ulel</i>	El oficial religioso/ que debe ser el modelo de comportamiento/.
<i>Ch'ul no</i>	El hilo de algodón sumergido en el agua florida que se usa para limpiar al Santo Entierro el miércoles Santo.

Ceremonias y personajes extraordinarios

<i>Ch'ul Kantela</i>	La ceremonia para estrenar la casa nueva.
<i>Jch'ul Me'tik</i>	La luna, el mayordomo de la virgen de Rosario, la Virgen / la Santa/.
<i>Ch'ul mol</i>	El anciano sagrado. / Cada uno de los seis hombres que ponen al santo entierro en la cruz el viernes Santo/.
<i>Ch'ul Vinajel</i>	El Santuario. <i>Chibat ta oxib ch'ul vinaje</i> / lit. Me voy a tres cielos sagrados, es decir: me voy a tres santuarios/ en una ceremonia de curar.
<i>Ch'ulel</i>	El alma / de todo lo naturalmente creado, y de objetos fabricados que han sido usados y así reciben el alma del propietario/, el sueño. <i>Chbatxch'ulelta Vinajel</i> . Su espíritu se va al cielo / el espíritu del curandero o del espiritista al soñar/.

<i>Ch'ulelal</i>	El fantasma / la persona muerta/
------------------	----------------------------------

Plantas

<i>Batz'i ch'ulelal nichim</i>	<i>Salvia mexicana.</i>
<i>Tzajal ch'ulelal nichim</i>	<i>Fushiamicrophyllasp. Quercetorum.</i>
<i>Ch'ulelal pox</i>	<i>Salvia mexicana.</i>
<i>Ch'u lima</i>	La lima de pecho. <i>Citrus Lima.</i>
<i>Ch'ulul lima</i>	La lima cubana. <i>Citrus Limetta.</i>
<i>Jaxch'u lima</i>	La lima cubana. <i>Citrus Limetta.</i>
<i>Poxil ch'ulelal</i>	<i>Salvia Polystachya.</i>
<i>Xuch'ulik</i>	Resinoso (el ocote).

Compadrazgo.

<i>Ch'ulchi'il (il)</i>	El compadre.
<i>Ch'ulch'amal (il)</i>	El ahijado.
<i>Ch'ul me'</i>	La madrina/término para hablarle a ella.
<i>Ch'ul me'(il)</i>	La madrina.
<i>Ch'ulme'in</i>	Volverse madrina.
<i>Ch'ulol(il)</i>	El ahijado de la mujer.
<i>Ch'ultot</i>	El padrino/ término para hablarle a él/.
<i>Ch'ultot(il)</i>	El padrino.
<i>Ch'ultotin</i>	Volverse padrino.

Acciones

<i>Ch'ulabolaj</i>	Hacer un gran favor.
<i>Ch'ulk'opon</i>	Hablar formalmente, hablar suave/ al caballo para calmarlo/, pedir un favor.
<i>Ch'ulelta</i>	Soñar acerca de.
<i>Ch'uleltaan</i>	Soñar muchas veces de/mujeres/.
<i>Lok' ch'ulel</i>	Morirse.
<i>Lok' ch'ulelal</i>	Morirse.
<i>Veltach'ulel</i>	Hacer volver el alma del paciente.

<i>Yulch'ulel</i>	Volverse consiente, despertarse, volverse a ser una persona racional/juicioso/, volver en sí.
<i>Yulilanch'ulel</i>	Seguir despertándose.
<i>Yullijch'ulel</i>	Despertándose de repente.
<i>Yulul tal ch'ulel</i>	Despertándose.
<i>Yulyulch'ulel</i>	Haber despertado un poco, haber vuelto un poco juicioso (el niño)/ restringido al pasado/.
<i>Yulyulesch'ulel</i>	Volverse algo inteligente, volverse algo perceptivo.
<i>Yulyultikch'ulel</i>	Haber despertado un poco, haber vuelto un poco juicioso (el niño)/ restringido al pasado/.

Adjetivos

<i>Ch'ulet</i>	Brillante y gordo (el caballo).
<i>Xuch'ul</i>	Hollinoso, mojado de sudor (la cabeza, la frente).

Enfermedades

<i>Ch'ulme'tik tas at</i>	La mancha amarilla o blanca en la visión.
---------------------------	---

Na

Casas y edificios.

<i>Na</i>	La casa, el edificio, el grupo doméstico/ uno o más patrilinajes localizados/, el hogar, la residencia. <i>Ta jnatik</i> , en casa /en su hogar o su
-----------	---

	comunidad. <i>Ikottzba</i> . Llegó a casa. Discurso ritual; <i>yo jna, yo jk'uleb</i> . Mi humilde casa, mi humilde tesoro. <i>Ik'alna</i> . La casa sin luz o vacía.
<i>Chukalna</i>	La casa con techo de caballete.
<i>Jobelalna</i>	La casa con techo de paja.
<i>Leche patna</i>	La choza que se usa en Tierra Caliente.
<i>Lecho patna</i>	La choza que se usa en Tierra Caliente.
<i>Najpoxtavanej</i>	La clínica, la oficina del médico.
<i>Naloktor</i>	La clínica, la oficina del médico.
<i>Na pale</i>	La casa del cura, el convento en el centro de Zinacantán.
<i>Nail</i>	La casa, el hogar.
<i>Nailchobtik</i>	La choza para dormir cerca de las milpas en Tierra Caliente.
<i>Nailchukel</i>	La cárcel.
<i>Nailkasolina</i>	La gasolinera.
<i>Nail trago</i>	La cantina.
<i>Nailvo'</i>	La cantina/ arcaica/.
<i>Pak'balna</i>	La casa de bajareque.
<i>Vakaxna</i>	La casa con techo de dos aguas.
<i>Xamitalna</i>	La casa de adobe.

Partes de los edificios

<i>Chakna</i>	El patio de atrás de la casa.
<i>Chikinna</i>	La esquina de la casa.
<i>Jit' na</i>	El palo vertical de la pared de madera de la casa.
<i>Kajlebxamitalna</i>	El dintel de la casa de adobe.

<i>Krusaljolna</i>	La cruz en el techo de la casa.
<i>Krusal i' na</i>	La cruz en el sitio de la casa.
<i>Kuchomalna</i>	El jacal.
<i>Makna</i>	La puerta.
<i>Nailka'</i>	El lugar donde uno siempre amarra o ata su caballo/ en otro pueblo/.
<i>Ok na</i>	El palo usado para asegurar la puerta por la noche.
<i>Te'elna</i>	La viga.
<i>Tz'ujubalna</i>	El suelo en que cae el agua desde los aleros, la zanja / excavada alrededor de tres lados de la casa para llevar el agua de lluvia/.

Acciones

<i>K'exnai</i>	Dejar sus pertenencias en la casa de otro (la mujer que va a separarse), dejar su robo en la casa de otro.
<i>K'exnaiba</i>	Mudarse a otra casa/ para esconderse del asesino o para escapar de las influencias malsanas del Dueño de la Tierra/.
<i>K'exnaivan</i>	Esconder a la persona en la casa de otro.
<i>Lok' na</i>	Alquilar la casa.
<i>Lok'esvantana</i>	Arrastrar a la persona fuera de la casa/ para asesinarlo.
<i>Makvantana</i>	Atacar a otro en la casa.
<i>Nain</i>	Residir en la casa de otro.
<i>Ochlimuxnailna</i>	Dedicar la casa nueva.
<i>Pas na</i>	Construir la casa.
<i>Pasulanna</i>	Seguir construyendo una casa.
<i>Pikna</i>	Forzar la casa en ausencia del

	propietario.
<i>Ta tana</i>	Enfrentar en la casa (el borracho para gritar insultos al propietario).
<i>Ta 157ana'el</i>	Adorar.
<i>Toyna</i>	Celebrar la ceremonia para la casa nueva.
<i>Vok' na</i>	Entrar en la casa para robar (el perro).

Naturaleza.

<i>Jk'elna</i>	El perro guardián.
<i>Naakov</i>	El nido de la avispa.
<i>Naba</i>	La madriguera de la tuza.
<i>Na con</i>	El agujero de gusano/ el gusano de la caña de azúcar/.
<i>Nak'onom</i>	La madriguera de la larva del escarabajo ronrón.
<i>Naom</i>	La telaraña.
<i>Napom</i>	La colmena/solamente de las abejas que viven en cuevas o peñas/.
<i>Natzukum</i>	El capullo de la oruga.
<i>Navonon</i>	La madriguera del abejorrón.
<i>Naxinich</i>	El hormiguero.
<i>Nailch'en</i>	La cueva.

Oficios, cargos y adjetivos

<i>Jamna</i>	El funcionario religioso/ el miembro del grupo del muchacho delegado que asegura la entrada a la casa de la presunta novia/.
<i>Jk'exnaivanej</i>	El que esconde a la persona en la casa de otro.
<i>Jkujlejtana</i>	El hogareño.
<i>Jlak' na</i>	El vecino.

<i>Jlok' na</i>	El inquilino.
<i>J'otesvanejtana</i>	El pedidor que consigue que el grupo del pretendiente entre a la casa de la muchacha.
<i>Ajvalna</i>	La esposa
<i>Jpasna</i>	El constructor.
<i>Jvok' na</i>	El perro o la persona que allana la casa.

Herramientas, materiales, lugares

<i>Najol(ol)</i>	La gorra.
<i>Najpol be</i>	El campamento de los trabajadores del camino.
<i>Nak'oob(ol)</i>	El guante.
<i>Na ok(ol)</i>	La calceta, la media.
<i>Na pistola</i>	La funda de la pistola.
<i>Napixala</i>	La funda impermeable del sombrero.
<i>Nailabtajel</i>	La caja de herramientas.
<i>Pasobna</i>	El dinero para construir la casa.

Rito matrimonial

<i>K'anelocheltana</i>	La pedida para entrar a la casa.
<i>Vok' na</i>	La entrada a la casa/ la primera visita del novio pretendiente y sus pedidores a la casa de la novia en prospecto/.