



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES
DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

T E S I S

**LA MONTAÑA AJK'ABALNA: ESPACIO
SAGRADO Y DE RESEMANTIZACIONES
CULTURALES ENTRE LOS TSELTALES
DE YAJALÓN Y PETALCINGO,
CHIAPAS.**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRO
EN CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

MARCEAL MÉNDEZ PÉREZ

COMITÉ TUTORIAL

**DIRECTORA DRA. ASTRID MARIBEL PINTO DURÁN
DR. ALEJANDRO SHESEÑA HERNÁNDEZ
DR. JESÚS MORALES BERMÚDEZ**



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Febrero de 2013.

2014 Marceal Méndez Pérez

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Avenida Sur Poniente núm. 1460
C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Calle Bugambilia #30, Fracc. La Buena Esperanza, manzana 17, C.P. 29243
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
www.cesmeca.unicach.mx

ISBN: **978-607-8240-63-0**

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DEL CESMECA-UNICACH



La montaña de Ajk'abalana: Espacio Sagrado y de resemantizaciones culturales entre los tseltales de Yajalón y Petalcingo, Chiapas. Por Marceal Méndez Pérez se encuentra depositado en el repositorio institucional del CESMECA-UNICACH bajo una licencia Creative Commons reconocimiento-nocomercial-sinobradervada 3.0 unported license.

ÍNDICE

Introducción, 3.

Capítulo 1. Algunas consideraciones sobre el tema y el posicionamiento teórico-metodológico de la tesis, 10. Estudios sobre cuevas y montañas, 12. Sobre la teoría y metodología aplicadas, 20.

Capítulo 2. Conformación histórica de la zona de estudio, 27. Los primeros habitantes de la región Selva, 28. Algunos episodios durante la Conquista española y la Colonia, 36.

Capítulo 3. Transformaciones culturales y económicas, 44. Actividades económicas en la zona de estudio, 49.

Capítulo 4. Las nociones limitantes o situación de los criterios de sacralidad de la montaña, 55. Situación actual de los criterios o nociones de sacralidad de la montaña, 60. La noción de *Kuxul mits* “Montaña viviente”, 70.

Capítulo 5. Atributos y nociones relacionados con la cueva como categoría de sacralización de la montaña, 88. Atributos y nociones relacionados con las cuevas, 89. La relación intrínseca entre cueva y montaña, 90. Algunos atributos actuales de las cuevas según la tradición oral contemporánea, 93.

Capítulo 6. El Ajaw: Señor de la montaña Ajk’abalna y la naturaleza, 111. Cinco formas actuales de manifestación y reproducción de las nociones en torno al Ajaw, 113. Breve historia del concepto Ajaw, 116. El Ajaw como divinidad, 119. El aspecto indígena o prehispánico del Ajaw, 122. El aspecto blanco o mestizo del Ajaw, 131. El Ajaw como gobernante invisible dentro de la montaña, 140.

Capítulo 7. La montaña como unidad semántica. Articulaciones de viejos y nuevos criterios de sacralidad, 149. Articulación de los criterios o nociones de sacralidad en torno a la montaña Ajk’abalna, 149. Interacción entre el mundo y la montaña: otra forma de articulación de las nociones de sacralidad, 159.

Palabras finales, 170.

Bibliografía, 178.

Anexos (Mapa e imágenes): 190

Introducción

Con la presente tesis trato de mostrar la importancia sacra que tiene para los tseltales de Yajalón y Petalcingo, Chiapas, la montaña Ajk'abalna. Ésta es considerada sagrada y a ella acuden a realizar rituales agrícolas habitantes tseltales de los municipios de Chilón, Yajalón y Sabanilla, y ch'oles de Tumbalá y Tila (Mapa 1); pues la altitud promedio sobre el nivel del mar de la región oscila entre los 800 y 1000 metros, y el clima cálido templado con lluvias durante casi todo el año ha permitido la práctica de la agricultura de subsistencia, acompañado con el creciente intento de comercializar productos agrícolas (café) en el mercado regional y la apertura de microempresas familiares. La importancia de la montaña parece reducirse al sector agrícola de la población, incluso ni siquiera en forma homogénea porque entre algunos ancianos agricultores la tierra, la montaña y la naturaleza está perdiendo sacralidad, aunque sin que por ello desaparezca su noción de proveedora del sustento. Esto es así porque los factores actuales que definen y orientan el cambio drástico de los criterios de sacralidad y de la racionalidad de la cultura tseltal son de amplio e irreversible impacto, en particular en los sectores emergentes: comerciantes, transportistas, profesores bilingües, albañiles, estudiantes y un reducido número de profesionistas. Tal es la naturaleza, por ejemplo, de los medios de comunicación en sus niveles locales y regionales de cobertura, pues por un lado promueven el uso inconsciente de productos agroquímicos en el proceso tradicional de producción agrícola, en detrimento de la tierra, el medioambiente y la salud humana; y por el otro, persuaden al consumo desmedido de productos industriales y tecnológicos que, muchas veces lejos de satisfacer necesidades, van creando otras que afectan considerablemente la raquílica economía de subsistencia de los pueblos.

La iglesia católica, por su parte, si bien en el proceso de adaptación y resemantización colonial toleró de alguna manera la existencia y práctica de ciertos rituales que han llegado a nuestros días con nuevos matices, éstos han sido de nueva cuenta objetos de erradicación de las múltiples iglesias protestantes a partir de mediados del siglo pasado. No obstante, tampoco esta nueva ola de reconquista espiritual ha logrado desterrar del todo los criterios de sacralidad y de racionalidad que definen y dan sentido a la cultura tseltal. Las razones parecen obvias. La agricultura sigue siendo la única fuente importante del sustento; por tanto, la dependencia ante

la tierra y la naturaleza rige todavía el pensamiento individual y colectivo, así como algunas reglas de las relaciones y organizaciones sociales, religiosas y económicas. De igual manera, la educación escolarizada influye notoriamente en el sector estudiantil y profesionista de la población tseltal. Las personas que ya no dependen de manera directa de la tierra han sido las más vulnerables en lo que concierne a los cambios drásticos de los criterios de racionalidad de la cultura. Asumen y asimilan nuevos criterios sin la negociación de sus significados porque sus intereses, ya no satisfechos por la tierra y sus atributos, se rigen con las reglas de una racionalidad distinta: la de una sociedad monetarizada, globalizada, “desacralizada” e individualista. En consecuencia, reproducen una cosmovisión basada en el trabajo asalariado, el poder y los medios de comunicación. En ellas, la cosmovisión basada en la agricultura es sólo un recuerdo, un referente cuando de historia, cultura y tradiciones tratan sus conversaciones e intereses. En este contexto los refugios de lo sagrado, parafraseando a Aramoni Calderón, son los discursos orales (la oralidad) y escritos (en los ámbitos laborales, políticos y académicos), la memoria (histórica y colectiva) y el paisaje mismo (espacios sagrados). Es evidente pues una ruptura entre la memoria y el discurso y la práctica ritual y cultural en general, pues en la medida en que los intereses de los agricultores y los de sus descendientes se van bifurcando, las nociones de sacralidad de la tierra y la montaña irán perdiendo vigencia paulatinamente. Incluso entre los mismos agricultores, la introducción de productos agroquímicos está disolviendo la vigencia de dichas nociones. Esto es: que la transición de la actual agricultura de subsistencia a otra decadente (porque el rendimiento de la producción ya no cubre las necesidades de consumo familiar), más la sobrepoblación que conlleva a la reducción de las parcelas y a la migración, obstaculiza toda esperanza de estabilidad y desarrollo de los pueblos en el marco de su propia tradición cultural.

Pese a lo anterior, todavía entre los miembros del sector agrícola es posible identificar la existencia articulada de nociones de sacralidad de la montaña y el paisaje. Gracias a esto, se ha podido abordar y comprender algunos aspectos del horizonte simbólico de la montaña Ajk’abalna como unidad semántica pues, más allá de su imponente elevación y exuberancia vegetal, es considerada *viviente o sagrada* en función de ciertos criterios o nociones que le confieren sacralidad y sentido cosmogónico (Fig. 1). Dichas nociones, en su mayoría de origen mesoamericano y sometidas a un proceso radical de revalorización a partir de la Conquista española hasta nuestros días, reflejan pasajes de la historia Colonial y contemporánea. Las

montañas y colinas que no contienen dichas nociones carecen de sentido e importancia ritual. En algunos casos, una montaña puede tener ricos atributos naturales e innumerables cuevas pero no un Ajaw. Esto es resultado, en el marco de la racionalidad tseltal, de un acto de profanación del sitio o de transgresión de las normas sociales comunitarias, pues el Ajaw puede abandonar su residencia, su pueblo, su reino, su mundo, para irse a otro lugar distante, llevándose todos los espíritus bajo su custodia. Entonces la montaña queda sola, vacía, estéril (infértil), sin guardián, sin dueño.

¿Por qué el interés por comprender la sacralidad de la tierra y la montaña? Se debe a dos motivaciones, la primera de carácter personal y la segunda, académica. La primera tiene que ver con mi experiencia en ejercicios de investigación anteriores, por ejemplo la tesis de licenciatura en historia que trató acerca de san Francisco de Asís, santo patrono del pueblo tseltal de Petalcingo, Chiapas, que para evidenciar su naturaleza prehispánica me apoyé en fuentes orales y de las características del paisaje; después, la recopilación de relatos orales acerca de personajes y espacios sacralizados en los alrededores de Petalcingo y Yajalón me indicó que la montaña Ajk'abalna es un espacio con vida en función de un ser invisible que la custodia, el Ajaw. Es sagrada y posee un interior invisible denominado en tseltal *Yan/Ye'tal bajlumilal* "Otro mundo o Mundo subterráneo", la fuente por excelencia de plantas, animales y riquezas materiales. Estas nociones despertaron en mí la inquietud de conocer y comprender qué significa la montaña para los tseltales de la zona norte de la región Selva, de indagar acerca de su sacralidad, de sus atributos y caracterizaciones, en suma, de su naturaleza. Para ello, consideré que las pretensiones de objetividad e imparcialidad en la investigación pueden lograrse tomando en cuenta la "situación contextual del investigador" sugerida por Zemelman (2000: 91); así, en esta tesis pretendo dar cuenta de categorías culturales que comparto de alguna manera y, en vez de considerar como problema metodológico el hecho de ser tseltal, intento sacar provecho de ello, de mi posición así situada.

Mi segunda motivación, de carácter académico, obedece a la carencia de estudios sobre espacios sagrados (cuevas, montañas y paisaje ritual) en la región Selva de Chiapas. Los estudios ahí realizados son, en su mayoría, de temas que en su momento estaban en boga, por ejemplo el protestantismo, las teologías de la liberación según la religiosidad católica, los

problemas agrarios y las formas de uso de la tierra, registro de mitologías locales, la producción y comercialización del café, los impactos de programas gubernamentales en las economías familiares. Por ello, como objeto de estudio, consideré a la montaña Ajk'abalna un espacio sagrado en el que se proyectan y reflejan de alguna manera los procesos sociales, culturales e históricos de la cultura tseltal, en particular las experiencias y aspiraciones de la gente que mantiene cierta relación de dependencia y reciprocidad con la tierra y la montaña.

Si bien el estudio de la montaña como espacio sagrado tiene su antecedente en Chiapas en trabajos etnográficos muy importantes (Vogt, 1986; Pitarch, 2006; Sheseña, 2008), mi tarea en esta tesis ha sido intentar un procedimiento de análisis diferente. En un primer planteamiento, pensé en hacer entrevistas y observaciones directas y participativas para, con la información obtenida, reconstruir etnográficamente la naturaleza múltiple de la montaña; y a partir de esto, mediante la revisión de las concepciones prehispánicas en torno a la tierra, el paisaje y la montaña, sugerir criterios de continuidad y permanencia de elementos culturales mayas o mesoamericanos. Sin embargo este procedimiento bien podría catalogarse como una “perspectiva desde fuera”, sin tomar en cuenta la valoración que tienen los propios portadores tseltales en torno a lo sagrado de la montaña. Por ello opté por un enfoque que permitiera situar las concepciones en su contexto de origen y realización en las cotidianas prácticas individuales y colectivas. Es así como surgió el acercamiento a Peter Winch, en especial a su texto “Para comprender a una sociedad primitiva” (1964), de donde extraje la noción de *racionalidad*, la cual permite conocer y comprender las formas particulares de concebir la vida, el mundo y las realidades no sólo sociales sino, sobre todo, simbólicas entre los actuales tseltales de la región Selva. Para este autor, la racionalidad de una cultura se constituye con criterios construidos histórica y socialmente, por lo que difiere significativamente de una cultura a otra pues “los estándares de racionalidad en sociedades diferentes no siempre coinciden” (Winch, 1964: 93). En consecuencia, asumí como tarea principal la identificación de los elementos (criterios o “naciones limitantes” les llama el autor) que constituyente no la racionalidad de la cultura tseltal en general sino los de la sacralidad de la tierra y la montaña Ajk'abalna. Éstos, criterios o nociones, en su mayoría se concretan en conceptos y expresiones idiomáticas con profundas connotaciones simbólicas.

No obstante, la sola identificación y descripción de cada uno de los elementos, criterios o “naciones limitantes” que configuran la noción de sacralidad son de carácter estático, por

tanto, no permiten ver ni comprender procesos y cambios, en suma, la historicidad de la racionalidad de una cultura. Para contrarrestar esta situación, resolví adherir la noción de “Revalorización funcional de las categorías” propuesta por Marshall Sahlins, la cual ayuda a situar las concepciones y prácticas culturales en un tiempo y un espacio; es decir, a concebirlas con un pasado a partir del cual reelaboran y proyectan su sentido a nuevos contextos mediante procesos continuos de revalorización o resemantización. Este procedimiento de análisis considera a la observación directa y a las entrevistas, así como a la lectura analítica de estudios relacionados con el tema, como herramientas de recopilación de la información. Para efectos de este trabajo, delimité el registro de las concepciones en torno a la sacralidad de la montaña a un sector específico de la población tseltal de Petalcingo y Yajalón: el agrícola, ya que considero que sólo los miembros de este sector, por mantenerse en contacto cotidiano y recíproco con la tierra y la naturaleza a través de la agricultura, mantienen vigentes en el discurso y en la práctica cotidiana la sacralidad de la tierra y la montaña; sin dejar a un lado la situación de los criterios o nociones en los otros sectores emergentes, donde se encuentran sin duda operando los nuevos procesos de resemantización o revalorización de las categorías culturales que han de definir la racionalidad de la generación futura de tseltales en la zona de estudio.

Acerca de los capítulos de la tesis se estructuró de la manera siguiente. En total son siete. En el primero puntualizo algunas consideraciones sobre el tema y el posicionamiento teórico-metodológico, abarcando en ello un pequeño recuento acerca de los estudios sobre cuevas y montañas en Chiapas y el área considerado maya para, en seguida, precisar la teoría y el método aplicado en la recopilación, procesamiento y exposición de la información. El segundo capítulo ofrece una síntesis acerca de la conformación histórica de la zona de estudio, especulando de alguna manera sobre los primeros habitantes de la región, los asentamientos prehispánicos, el proceso de conquista y evangelización y algunos episodios sobresalientes ocurridos durante la Colonia. En el tercer capítulo presento un esbozo acerca de las principales transformaciones culturales y económicas de la región, enfatizando que la actual forma de producción agrícola es una herencia desafortunada de la Colonia, específicamente de las fincas como categorías económicas predominantes en el siglo XIX y la primera mitad del XX. Se trata de una forma de producción agrícola de subsistencia, cuyas tradicionales técnicas de

producción, adaptadas a las condiciones generalmente accidentadas de la geografía, ya son de alguna manera obsoletas. El comercio, el transporte local, el magisterio y la burocracia son las nuevas actividades económicas en que se desempeñan los sectores emergentes más sobresalientes. En el capítulo cuatro describo y enfatizo que las llamadas “naciones limitantes” o criterios de sacralidad de la tierra y la montaña se limitan al sector agrícola de la población, cuyo sentido de existencia y su cosmovisión se fundamentan en los principios cíclicos del entorno natural; mientras que los sectores emergentes fundamentan el sentido práctico de su existencia en otros intereses, en otras realidades, en otros espacios, distantes de las nociones de sacralidad de la montaña. No obstante, hay que señalar que éstos no son completamente ajenos a dichas nociones pues participan como sus portadores (ya no hacedores), sus promotores (con fines políticos, institucionales, económicos o académicos) o simplemente muestran su desinterés mediante su inserción completa o semi completa en las formas y dinámicas de vida urbana y globalizada.

Como el objetivo principal de la tesis ha sido comprender las nociones o criterios de sacralidad entre los tseltales de la zona de estudio, en los capítulos cinco y seis enfoco mi interés en dos nociones fundamentales de sacralización de una montaña: la cueva como espacio físico con funciones rituales y como espacio simbólico que funciona como portal de acceso a un Mundo invisible en el interior de la montaña; y el Ajaw, un personaje sagrado y multifacético que habita ese Mundo invisible y subterráneo y, por tanto, es considerado “Señor” de la tierra, la montaña y la naturaleza. Sin la cueva y el Ajaw una montaña sería un espacio simbólicamente muerto, vacío, sin vida, sin sentido. Debido a la larga historicidad del término Ajaw, tal vez desde finales del Preclásico (es decir, por lo menos dos o tres siglos antes de nuestra era), consideré pertinente recorrer de manera breve su historia pues, desde su origen como categoría política y título de gobernante prehispánico, hoy, mediante procesos constantes de revalorización, se reproduce con un profundo sentido de sacralidad. De esta manera, al Ajaw de nuestros días se le concibe como deidad invisible con aspectos diferentes, que a veces se manifiesta como indígena con funciones agrícolas y médicas, como hombre blanco o mestizo que desempeña las funciones del finquero decimonónico y como gobernante invisible dentro de la montaña, el cual reproduce las funciones y caracterizaciones de nuestros actuales gobernantes.

En el capítulo siete pretendo ofrecer la manera en que la montaña opera como unidad semántica en torno a lo sagrado. En este sentido, considero que en la montaña se articulan los diferentes atributos del paisaje (vegetación, animales, agua, cuevas, minerales), simbolizándose o mitificándose hasta convertirse cada uno en noción o criterio que hace posible la sacralidad de la montaña y, en consecuencia, un foco de irradiación de lo sagrado por todos los ámbitos de la tierra. Asimismo, la montaña como unidad semántica y caparazón de un Mundo invisible, recibe, asimila y dinamiza la proyección que los hombres hacen de su experiencia en la tierra y en sociedad, de tal manera que la humanización y domesticación del espacio y los habitantes en el interior de la montaña parecen reproducir la experiencia de los seres humanos. Por último, las palabras finales resumen mi relativa comprensión acerca de la sacralidad de la tierra y la montaña Ajk'abalna, así como de los procesos constantes de su revalorización en los diferentes contextos cambiantes de la cultura tseltal.

Capítulo 1. Algunas consideraciones sobre el tema y el posicionamiento teórico-metodológico de la tesis

En este primer capítulo discuto la importancia y pertinencia del tema de estudio: la montaña como espacio que aglutina concepciones y prácticas de carácter sagrado, por ejemplo las actividades agrícolas y las experiencias oníricas, es decir las del ch'ulel, en el marco de una racionalidad cambiante que hunde sus raíces en el pasado mesoamericano. Para ello, presento una breve revisión bibliográfica para fundamentar la orientación teórica y metodológica de las reflexiones en torno a la sacralidad de la tierra y montaña.

Considero conveniente acercarnos primero a la cultura tseltal. Ésta se ubica en la que he denominado en términos geográficos “zona norte de la región Selva” de Chiapas y comprende los municipios de Chilón, Yajalón, Tumbalá y Tila; los dos primeros con población mayoritariamente tseltales, el tercero ch'ol y el cuarto incluye en su territorio al menos tres comunidades de habla tseltal, de las que sobresale Petalcingo con mayor número de habitantes. Estos pueblos, visitados y sometidos militar y religiosamente por los mismos años y por los mismos personajes históricos durante la Conquista –luego explotados en sus propias tierras por unos cuantos encomenderos españoles primero y después por unos pocos alemanes al establecer sus fincas cafetaleras a finales del siglo XIX-, comparten un proceso histórico y una dinámica cultural que se ha nutrido y sigue nutriéndose de dos fuentes al principio disímiles y ahora, después de un largo proceso de resemantización, complementarios tanto en la vida cotidiana como en los principales discursos míticos que narran el origen y la conformación paulatina de la cultura: la tradición europea, explícita en sus instituciones claves como la iglesia y la encomienda, y la “tradición mesoamericana”.

¿Qué se tiene hoy en estos pueblos como resultado de la continua resemantización de las categorías culturales mesoamericanas? Sin duda, un repertorio de prácticas como las fiestas, los rituales, las danzas, la música, la oralidad, el culto al paisaje y a la tierra. Todas éstas regidas, definidas y dotadas de sentido por la racionalidad cambiante de la cultura; es decir, por una forma particular de interpretar y concebir el mundo en contextos diferentes en la que confluyen ideas, visiones, nociones o intereses, opuestos o complementarios. Por ejemplo, en

la zona de estudio salta a la vista la fusión entre las deidades principales de las tradiciones cristiana y mesoamericana, y cada una adoptó nuevas funciones. De ahí que Cristo se le asocie con el Xut, el niño campesino que se convirtió en sol; y la Virgen María adquirió los atributos eminentemente mesoamericanos de la Luna. El calendario o el ciclo anual de rituales es también una categoría de continuas resemantizaciones culturales (Florescano, 2000; Broda, 2002). Asimismo, al menos dos de las principales ceremonias católicas, Semana Santa y Santa cruz, más el Carnaval, reproducen en el fondo la noción de la ciclicidad del tiempo, de la misma manera como se repiten la muerte y la renovación vegetal en las diferentes estaciones del año.

El paisaje, la tierra, la montaña y la naturaleza constituyen también categorías cambiantes que dan sentido y significado a ciertas prácticas de la cultura. Es aquí donde sitúo el tema de estudio: la montaña Ajk'abalna ubicada en el municipio de Yajalón, Chiapas, cuya importancia ritual trasciende a otros municipios como Tumbalá, Tila y Sabanilla. De la montaña en cuestión interesa conocer y comprender su naturaleza sacra entre los miembros de un sector de la población tseltal: el agrícola, quienes por sus actividades diarias mantienen “relaciones simbólicas” con ella. De esta manera, me propuse identificar y describir los elementos y las concepciones actuales que hacen posible su sacralidad en pleno siglo XXI. Por supuesto, estas concepciones varían de una persona a otra, no sólo porque sus intereses son distintos sino porque dispone de otros medios para desarrollar sus actividades agrícolas, por ejemplo su relativa estabilidad económica, su prestigio o posición social. En un panorama general, todos o casi todos los campesinos tseltales comparten la noción de que la montaña es la fuente y el almacén de todas las cosas existentes en el mundo, custodiadas por un ser invisible y multifacético llamado *Ajan* en lengua tseltal. Por otra parte, no dejo un lado a los miembros de los otros sectores que, aunque no comparten ni practican ya las nociones de sacralidad de la tierra y la montaña, participan con sus actos en otras formas de revalorización de las categorías culturales, especialmente en los ámbitos del protestantismo, la educación escolarizada, la diversificación de las actividades económicas, la migración y los medios de comunicación masiva. Aquí, el proceso de revalorización de las categorías ya no considera a las experiencias en torno a la sacralidad de la tierra y, por tanto, ya no las proyecta hacia nuevos contextos, ya no las resemantiza, pues en dichos sectores no sólo se abandonan las elementales prácticas de herencia mesoamericana sino que se adoptan otras muy ajenas al contexto cultural y, en

consecuencia, desconfiguran pensamientos y conductas. Incluso, en el mismo sector agrícola, al que considero motor de la reproducción actual de las nociones de sacralidad, los campesinos tienen diferentes adscripciones religiosas, católicas y protestantes, por tanto, a través de sus actividades cotidianas regidas por la agricultura, observan e interpretan de diferente manera el entorno natural. En este mismo sector hay jóvenes que no pudieron asistir o truncaron sus estudios primarios o secundarios y se dedican a la agricultura y comparten hasta cierto punto el acervo cultural inherente a la sacralidad de la montaña.

De acuerdo con lo anterior, identifico tres sectores de la población tseltal, a saber: El primero se integra de ancianos y personas dedicadas a la agricultura, quienes viven, interpretan y reproducen una tradición que hunde sus raíces en el pasado mesoamericano. El segundo se integra de profesionistas, migrantes, transportistas y otros sectores emergentes, quienes asumen dicha tradición solo como sentido de pertenencia y de referencia porque ya no la reproducen en sus quehaceres cotidianos. El tercero comprende a los que desconocen y niegan rotundamente su origen cultural: las nuevas generaciones de adolescentes y niños indígenas de las poblaciones urbanas y semiurbanas. Para contrarrestar esta última situación, diferentes instituciones educativas y culturales implementan actividades sin mucho éxito. Pese a lo anterior, considero que ningún tipo de imposición, al menos en el contexto simbólico de la cultura, es tan vertical o radical. La negociación es un instrumento de mediación entre el signo y el significado de las cosas. Todo proceso de adaptación, resemantización o revalorización de las categorías se inicia con una negociación “simbólica” (Ruíz Medrano, 2001). Así es como se configura y se conforma nuestra historia, porque ésta se construye en el marco de una cosmovisión, una tradición cultural.¹ Resulta, entonces, que somos (y hemos sido siempre todas las culturas del mundo) una síntesis que aglutina visiones, necesidades, expectativas y concepciones múltiples. Por tanto, lo que decimos “nuestro” en un sentido cultural, históricamente no siempre lo es del todo.

Estudios sobre cuevas y montañas

¹Sahlins dice que “La historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas” (1997:9)].

Considero pertinente comentar algo sobre el objeto de estudio. Para ello hice la revisión de algunos materiales acerca de la montaña y dos de sus componentes principales: la cueva y su guardián, el Ajaw, realizados en Chiapas y en otros pueblos mayas y en el de otras culturas de origen mesoamericano.

En Chiapas, los estudios sobre cuevas y montañas son relativamente escasos. Abundan sobre asentamientos prehispánicos, con un interés creciente por las grandes ciudades clásicas y la búsqueda de pueblos perdidos cuyos nombres apenas sí figuran en las primeras fuentes coloniales o en la memoria mítica de los ancianos de ciertos lugares. Algunas cuevas han sido objetos de estudio: la de Santa Martha en Ocozocoautla, que guarda evidencias de ocupaciones humanas de hace miles de años. En otras, las ocupaciones son más recientes, no van más allá de dos o tres mil años atrás, y partir del análisis de imágenes, restos de cerámica y textos jeroglíficos labrados en piedra, sugieren la existencia de grupos humanos más organizados, como se infiere de las pinturas de la cueva de Joloniel en Tumbalá. Ciertamente que las cuevas son partes sustanciales de las montañas; sin embargo, no siempre el estudio de las primeras ha implicado la comprensión de la montaña como unidad y entidad más grande y fundamental, de la cual depende las funciones y los atributos de las cuevas. Generalmente, se da por entendida que las cuevas son entradas al inframundo, espacios rituales, depositarias de restos humanos y morada de seres invisibles considerados del *Yan Bajlumilal* “Otro Mundo”. ¿Y la totalidad de la montaña? Ha sido reducida a la noción de espacio sagrado e *inframundo*, lugar de la regeneración vegetal, animal y humana, y habitado por ancestros, deidades y otros seres invisibles. Los trabajos de Evon Z Vogt, *Ofrendas a los dioses* (1983), Pedro Pitarch, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales* (2006) y Figuerola Pujol, *Los dioses, los hombres y las palabras...* (2010), describen las características y la naturaleza del interior de la montaña como un espacio “socializado” por seres invisibles, estrechamente asociados con la vida diaria de los seres humanos en Zinacantán y San Juan Cancuc, respectivamente. Asimismo, los trabajos de Karen Bassie, *El proyecto de la cueva de Jolja’* (2006), y los de Alejandro Sheseña, *Pinturas mayas en cuevas* (2006) y *Don Juan: una divinidad de raíces prehispánicas entre los actuales ch’oles de Chiapas* (2008), enfatizan la sacralidad de la cueva y la montaña al mismo tiempo. Tal vez uno de los estudios más exhaustivos sobre la montaña sea el de Vogt, en donde analiza un ritual de curación que muestra el vínculo entre el animal-compañero de las personas con la montaña en la cabecera municipal de Zinacantán. Le sigue Pedro Pitarch Ramón al describir, a partir de los datos de la

tradición oral, el interior de la montaña como el mundo por excelencia de las “almas” en San Juan Cancuc. De este último intriga la capacidad con que los habitantes de la montaña se actualizan, es decir, están al día con los cambios socio-políticos y tecnológicos de la superficie terrestre.

En el área maya destacan numerosos estudios principalmente sobre cuevas y espacios sagrados agudamente revisados y discutidos por Thompson (1959), Bonor Villarejo (2003), Sheseña (2006), Bassie (2006), Brady (2009) y los compiladores Breton, Becquelin y Ruz (2003), entre otros. En general, estos estudios evidencian que la atención de los investigadores se ha centrado en el uso que las cuevas han tenido en diferentes períodos de la historia mesoamericana. De ellos se infiere que el uso de las cuevas en Mesoamérica se remonta al Preclásico, en alrededor del año 1000 A.C. Los usos principales han sido de carácter agrícola, político y funerario, pues los restos encontrados son específicos y a veces de elaboración sofisticada. Pero además de lo anterior, siendo el ritual agrícola de carácter ordinario para todos los habitantes, se puede deducir que los ritualistas de cada población acudían a las cuevas en épocas específicas del año; pues ellos, al igual que los especialistas de rituales políticos, dependían de los designios regenerativos de la tierra y las montañas.

Aunado a lo anterior, además de la cueva, otro elemento que con bastante frecuencia sobresale en los estudios de cuevas y montañas es el llamado *Ajaw* en lengua tseltal. En torno a este emblemático personaje, descrito con frecuencia como un anciano indígena, un hombre blanco o un finquero con caballo y pistola, se dispone de trabajos suficientes que exponen su naturaleza, sus funciones y atributos tanto en la época prehispánica como en la contemporánea. Los correspondientes a la primera época han sido realizados por arqueólogos y etnohistoriadores como Karl Taube (1992), Karen Bassie (1991, 2002, 2006), Freidel, Schele y Parker (2001), Thompson (2004), Baudez (2004), y algunos mexicanos como Florescano (2004), López Austin (2006), Mercedes de la Garza (2003), Sheseña (2006 y 2008), entre otros; y los de la segunda, por antropólogos como Vallejo Reina (2001) y los ya clásicos en territorio chiapaneco: Calixta Guiteras, Evon Z. Vogt, Pedro Pitarch y Ulrich Köhler. Pero los trabajos más ilustrativos acerca de la naturaleza y las funciones del Ajaw quizás sean los de Alejandro Sheseña (2008) y López Austin y López Luján (2009), a quienes de entrada se consideran imprescindibles en la realización de la presente tesis. Empleando los aportes de estos autores, más los datos recabados en las entrevistas realizadas en la zona de estudio, es como también,

más adelante, describo las concepciones en torno a la cueva, el Ajaw y la montaña Ajk'abalna de Yajalón, Chiapas. Considero oportuno aclarar que en un trabajo reciente sobre San Juan Cancuc, Figuerola Pujol (2010) ofrece una acepción diferente del Ajaw, pues para el autor refiere a un espacio sagrado, la montaña “viviente”, y *Ajwalil*, la deidad que la custodia.

En lo que toca al estudio de cuevas y montañas en Mesoamérica se dispone también de abundante material. En un libro reciente de Alfredo López Austin y su hijo Leonardo López Luján, *Templo Mayor-Monte Sagrado* (2009), puede encontrarse una síntesis de los principales estudios al respecto. La amplitud de su enfoque, es decir las pretensiones de generalización, así como la incorporación de nombres y epítetos en lenguas indígenas, hace interesante sus afirmaciones; aunque, en algunos casos, parecen relativas o ambiguas, ya por una mala traducción de la lengua indígena al español de ciertos términos o por una aparente sobrevaloración de elementos simbólicos. Otra especialista en la materia es Johana Broda (2002, 2007), con múltiples estudios realizados entre los nahuas del centro de México. Sobresalen más autores poco conocidos pero con aportes interesantes acerca del estudio de las montañas también en el centro de México. Por ejemplo María Ana Portal Ariosa identifica, en “Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta”, dos mecanismos de persistencia cultural: por un lado los sistemas de cargo vinculados con las fiestas patronales y, por el otro, “una mitología –que aunque fragmentada y no muy amplia– aún hoy da cuenta de una concepción mesoamericana en torno a la sacralidad de cerros y cuevas” (Portal Ariosa, 1995:43). Esta misma autora sugiere la idea de una unidad semántica entre montaña y cueva, etiquetado en el concepto de “geografía sagrada”. Dice la autora al respecto, refiriéndose a la concepción de los nahuas de Milpa Alta:

La geografía de la región adquiere, entonces, una connotación sagrada y articulada, en donde los cerros y cuevas que la conforman representan puntos significativos y relacionados (es decir no son vistos de manera aislada) para los habitantes del área. Estos referentes sagrados sirven de guía, por ejemplo en las peregrinaciones a Chalma y a Amecameca (1995:49. Véase también a Gorza, 2006, quien aplica el mismo término en un estudio sobre San Andrés Larráinzar, Chiapas).

Asimismo, Teresa Losada sostiene en “La vigencia de la tradición cultural mesoamericana en Milpa Alta, pueblo antiguo de la Ciudad de México”, siguiendo a López Austin, que “los dioses patronos residen en los cerros o bien se transforman en cerros cuando se funda un pueblo” (Losada, 2005:208). Afirma también que el agua, los cerros, las cuevas, las ofrendas y los enanos están estrechamente vinculados con las riquezas vegetales. En una visión más general, la autora menciona otros mecanismos que han permitido la vigencia hasta nuestros días de una cosmovisión de origen mesoamericano; los cuales, por la similitud de las condiciones de vida de ese pueblo nahua con los tseltales de la región Selva de Chiapas, puede aplicarse aquí la misma observación de la autora, quien dice que “La cultura mesoamericana en Milpa Alta se preserva en la lengua náhuatl, en las creencias religiosas y en las formas de acción de estos pueblos creadores de cultura y también de política” (Losada, 2005:210).

Por su parte, Ethelia Ruíz Medrano (2001) hace en “En el cerro y la Iglesia. La figura cosmológica Atl-Tépetl-Oztotl” una interesante comparación semántica y simbólica entre la iglesia y la montaña, las fuerzas sobrenaturales y los santos patronos, llegando a la conclusión de que todos esos elementos y espacios, incluso la cueva como portal de acceso al inframundo, desempeñan funciones de origen mesoamericano, adaptadas y resemantizadas en el transcurso de la Colonia mediante un dinamismo cultural basado en “situaciones de negociación, flexibilidad cultural y social” (2001:162). En palabras de la autora tenemos que, “Incluso, existe hoy en día en algunos pueblos la asociación más directa de que las iglesias son cuevas. Después de todo, las fuerzas sobrenaturales que habitan en los cerros pueden equipararse en la actualidad con los santos” (2001:173).

En este mismo tenor, Lourdes Báez (2004) reconoce en “El espacio sagrado de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, que en la época prehispánica “todos los cultos que realizaban estaban íntimamente vinculados a la observación de la naturaleza, como referente obligado para toda forma de representación” (2004:69). La autora observa también que, a pesar de las profundas transformaciones sociales en Milpa Alta, lo cual no es excepción alguna para los tseltales de la región Selva de Chiapas, la vida sigue dependiendo de la actividad agrícola, en torno a la cual se configuró a lo largo de siglos la tradición religiosa mesoamericana. Por tanto, aquí y en tantos otros pueblos de México y Centroamérica, a la tierra se la sigue asociando con la fertilidad, el origen y el destino de todos los seres que habitan la superficie terrestre. Llama la atención el hecho de que la autora haya encontrado en Milpa Alta que a la cueva también se

considera un “espacio vivo” (2004:71). Por ello, siguiendo a Johana Broda, admite que efectivamente en Mesoamérica los cerros y las cuevas formaban una sola unidad conceptual (*Ibid.*, 71), o lo que hemos denominado en este trabajo, una unidad semántica. Finalmente, la autora señala cómo y en qué condiciones persisten hasta nuestros días rasgos de la antigua cultura mesoamericana, y lo dice en los términos siguientes:

Estos referentes en torno a las sociedades mesoamericanas continúan aún vigentes en muchas de las sociedades indígenas actuales, aunque no con el mismo nivel de complejidad en lo que se refiere a su elaboración conceptual; pues los evangelizadores combatieron ferozmente los cultos y prácticas más elaboradas que tenían su base en la religión oficial; entre éstos los referidos al conocimiento astronómico más puntual como el calendárico, que se encontraban vinculados a los grandes centros ceremoniales los cuales se concebían como réplicas del cosmos. Fueron entonces los cultos menores, aquellos restringidos al ámbito doméstico los que lograron, en cierta medida, sucumbir a la destrucción que los grandes complejos ceremoniales habían sufrido. En este sentido, el paisaje, con sus cerros, ríos, cuevas, barrancas, bosques, se mantuvo casi como el único lugar preponderante en la cosmovisión de estas sociedades; y al mismo tiempo este espacio se configuró como un “espacio de refugio”, de repliegue, pues el paisaje y los fenómenos de la naturaleza, que no eran otra cosa que sus mismos dioses, se convirtieron casi en los únicos interlocutores con la población, conviviendo con ellos en las prácticas cotidianas, en los cultos, pues la comunidad junto con el entorno natural, se convirtieron en la unidad social predominante (Báez, 2004:69-70. Véase también, López Austin, 2002).

Por último, Johana Broda (2002) hace notar en “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la Conquista” que un elemento fundamental que ha permitido la persistencia de una cosmovisión mesoamericana en muchas partes de México es la *ritualidad* (2002:23). Se trata de una ritualidad antigua y contemporánea que se rige con la lógica de un calendario también de origen mesoamericano y que éste, a su vez, se rige del ciclo agrícola, estrechamente relacionado con el culto a la naturaleza o de sus fuerzas naturales. En palabras de la autora, las cuales refuerzan una de las hipótesis de este trabajo, acerca de que la actividad agrícola de subsistencia define la actual cosmovisión tseltal, se tiene que:

Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria, y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos del agua y de la fertilidad agrícola, siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros (Broda, 2002:18).

Este apretado resumen sobre los estudios de cuevas y montañas revela, pues, el enfoque especializado con que han sido abordado: las cuevas por un lado y, por el otro, las montañas, ambas consideradas como moradas de seres invisibles, entre los que sobresale el Ajaw, el guardián por excelencia de la tierra y la montaña. Lo que en primer lugar se observa en estos estudios es que, hipotéticamente, hay una insistencia en que las cuevas funcionan como “moradas” de espíritus, que las montañas son réplicas del universo (que sirvió de modelo en la construcción de templos en la época Clásica) y “centros ceremoniales” importantes donde el Ajaw y su séquito de servidores parecen ser humildes intermediarios entre los hombres y la tierra, al igual que los santos para los católicos entre la trinidad cristiana y los feligreses. En segundo lugar, al delimitar la sacralidad del paisaje en puntos específicos como las cuevas y las montañas, se resta preponderancia al resto de la geografía (considerada por algunos autores como geografía sagrada o paisaje ritual), lo que deja en segundo término el sentido de *Jme'tik lumk'injal* “Madre tierra” o “madre naturaleza” como conjunto, como una totalidad sagrada, según las concepciones tseltales. No se pretende pedantemente con este trabajo superar dichas observaciones. Antes bien, con otra mirada se intenta comprender de otra manera (que no mejor) el sentido de la sacralidad de la montaña, del paisaje en general. La montaña es, para efectos de esta tesis, un centro de irradiación de sacralidad; por ello la considero una *unidad semántica*, cuya dinámica es una constante correlación entre sus componentes o atributos naturales y simbólicos: a) las cuevas como portales de acceso a un b) interior socializado y habitado por c) seres invisibles como el Ajaw, los ancestros, las “almas”, así como d) los espíritus de plantas y animales. En términos de concepciones, sería incomprensible abordar dichos componentes de manera aislada, sin considerarlos partes constituyentes e

interdependientes en la conformación de un paisaje ritual. Por tanto, cueva y montaña son componentes inseparables y juntos forman un todo sagrado: el *Yan Bajlumilal* “Otro Mundo”, situado en el interior de la montaña, donde la cueva viene a representar la “puerta” de entrada y salida.

No es éste un enfoque nuevo. Johana Broda ha sugerido que en la antigüedad, “Cerros, lluvia y maíz formaban una unidad conceptual en la cosmovisión y el ritual prehispánicos” (2001:297). Otros investigadores han secundado esta idea: que “los cerros y las cuevas en Mesoamérica formaban una unidad conceptual. Lo cual es cierto, pues estos eran concebidos lugares de origen y además réplicas del cosmos” (Báez, 2004:71). Más explícito resulta Villela en su estudio sobre el culto a los cerros en Guerrero, al identificar cuatro *modalidades* que atribuyen sacralidad a la montaña. Para este autor, dichas modalidades son: “1. Las cumbres como espacios liminales donde se aposentan las cruces. 2. Los cerros como parte significativa en la representación simbólica del territorio. 3. Los cerros en los contenidos plasmados en las plegarias. 4. La representación de los cerros en los tamales *tz'oalli*” (Villela F., 2007:332). Como puede observarse, a la cueva no se menciona como componente o modalidad de sacralidad. Por mi parte insisto que se produce una articulación entre cueva y montaña pues juntas forman y conforman una unidad y entidad más grande y fundamental: el Otro Mundo, Inframundo o Mundo subterráneo. En este contexto, la montaña es una enorme “casa”, “almacén” o “bodega” de cosas y seres invisibles. Asimismo, la montaña es una deidad que se manifiesta como un anciano, un abuelo o ancestro mítico; su naturaleza es cuatripartita, vigila y protege desde el interior de la tierra a la comunidad que lo venera, y en su papel de deidad-montaña funciona como el pilar cósmico que sostiene el cielo (Taube, 1998; Bassie, 2002; Sheseña, 2006; etc.). Las cuevas son elementos claves para conocer la naturaleza del interior de la montaña y de su residente principal, el Ajaw; y viceversa, la naturaleza sacra de la montaña y de su residente define y caracteriza la naturaleza sacra de las cuevas. Por tanto, la montaña no es sólo un espacio abstractamente sagrado ni un solo punto de encuentro entre los hombres y los dioses; es un mundo simbólico que posee en su interior una geografía socializada, ordenada y habitada por seres invisibles y espíritus de plantas y animales; es un lugar de abundancia y alegría por un lado y, por el otro, derivado de la noción de *K'atimbak* “Lugar de los huesos ardientes”, de putrefacción y castigo que pareciera una especie de transición necesaria hacia un

apacible estado de existencia. Todo lo anterior es, a mi juicio, lo que hace posible la sacralidad de la tierra, la cueva, la montaña y la naturaleza.

Sin embargo, aún es posible formular preguntas relevantes para aclarar ciertas dudas que surgen en nuestros días, algunas de las cuales se trata de responder en el transcurso de esta tesis, por ejemplo: ¿en qué consiste o qué hace posible, según los actuales tseltales de la región Selva de Chiapas, la naturaleza sacra de la montaña Ajk'abalna?, ¿en qué contextos y formas se manifiesta dicha sacralidad?, ¿qué funciones nuevas o criterios nuevos de sacralidad la constituyen, en comparación con su antigua naturaleza prehispánica? Con respecto al Ajaw, como residente principal y multifacético de la tierra y la montaña, ¿se puede decir que sus diferentes manifestaciones identitarias son herencias superpuestas de la religión prehispánica, la imposición del cristianismo y la explotación por parte de los finqueros durante la Colonia? Asimismo, frente al distanciamiento que se observa entre las generaciones de padres a hijos en materia de prácticas culturales, ¿qué factores, cuándo y cómo se produjo dicho distanciamiento y qué tipo de prácticas y conocimientos reproducen cada una? Interrogantes como éstas han permitido explorar los criterios que sacralizan la cueva, la tierra, la naturaleza y la montaña entre los tseltales de Yajalón y Petalcingo, Chiapas.

Sobre la teoría y metodología aplicadas

Para responder a las interrogantes enunciadas arriba, he privilegiado la noción de **racionalidad** propuesta por Peter Winch (1979), porque la considero pertinente para identificar los criterios de racionalidad de la cultura tselta, específicamente los concernientes a la noción de sacralidad entre los agricultores de la población. ¿Por qué aplicar este enfoque de racionalidad en el estudio de la sacralidad de la montaña? En primer lugar, según Peter Winch, “La racionalidad no es *sólo* un concepto como otro cualquiera; debe también obedecer a un uso convencional” (1979:93). Por tanto, coincido con el autor cuando afirma que “los conceptos usados por los pueblos primitivos sólo pueden ser interpretados en el contexto de la forma de vida de esos pueblos” (*Ibid.*, 91). De acuerdo con esto, la racionalidad de una cultura se constituye con criterios, es decir ideas y prácticas individuales y colectivas construidas social e históricamente y que difieren significativamente de una cultura a otra; diferencia que se explicitan en las

particulares concepciones del mundo y la vida. Es en este sentido que el autor afirma que “los estándares de racionalidad en sociedades diferentes no siempre coinciden” (Winch, 1979:93). Y es precisamente en esta no-coincidencia en que se fundamenta la reflexión en torno a la noción de sacralidad en la cultura tseltal, porque coincide en que no son los mismos criterios que sacralizan un espacio en las diferentes culturas que conviven en un mismo territorio.

El enfoque de la racionalidad ha permitido identificar y describir los criterios que la cultura tseltal aplica en su noción de sacralidad, teniendo en cuenta el uso interesado del lenguaje pues “El sentido de lo que se dice en un contexto, por el uso de una cierta expresión, depende de los usos de esa expresión en otros contextos (diferentes juegos de lenguaje). Los juegos de lenguaje son empleados por hombres que tienen diferentes facetas -vidas que incluyen una gran variedad de intereses distintos, que tienen mutuamente toda clase de relaciones-” (*Ibidem*). Son estos juegos de lenguaje y las diferentes facetas de los hombres que dan lugar a una diversidad de experiencias, intereses y concepciones y, por tanto, una racionalidad con varios matices que enriquecen las manifestaciones de una cultura. Y como esta tesis está delimitada al sector agrícola, se observa entre los agricultores, los que se supone comparten intereses y el mismo juego de lenguaje para configurar su noción de sacralidad de la tierra y la montaña, diferentes concepciones como resultado de su formación cultural y sus condiciones materiales de existencia. Así, entre los mismos campesinos hay quienes poseen experiencias y conocimientos que se asocian con la sacralidad como los médicos o rezadores tradicionales u oficiantes de rituales; les sigue los ancianos Principales de los pueblos y, por último, las personas comunes que, en su mayoría, confiesan desconocer o saber poco de las tradiciones que las rodean. A pesar de estas diferencias, se comparte un mismo sentido de sacralidad pues “Todo uso real del signo de referencia por determinada persona o grupo implica sólo una parte, una pequeña fracción, del sentido colectivo” (Sahlins, 1997:11).

Para adentrarnos en las concepciones de vida de una cultura, Winch señala que se debe considerar sus nociones fundamentales, a saber: el nacimiento, la muerte y las relaciones sexuales, etiquetadas por el autor como “nociones limitantes” (1979:98). De acuerdo con esto, para comprender no la racionalidad de los tseltales sino su noción de sacralidad de la tierra y la montaña considero pertinente identificar las “nociones limitantes” que las rige. Con base en la observación directa y la experiencia cotidiana de la gente en la zona de estudio, se puede identificar algunas nociones en lengua tseltal estrechamente vinculadas con la tierra, la montaña

y el paisaje, a saber: *Kuxul wits* “Montaña viviente”, *Kuxul ch'en* “Cueva viviente”, *Ajaw* “Señor o Espíritu de la tierra y la naturaleza”, *Yan bajlumilal o K'atinbak* “Otro Mundo o Lugar de los huesos ardientes”, *Ch'ulel* “Alma, Espíritu, Aliento vital, Conciencia o Compañero animal o meteoro), *Lab* “Nagual, Espíritu o Compañero animal o meteoro nocivo”, *Nail Me'iltatil* “Primeros madres-padres fundadores”, *Trensipaletik* “Principales del mundo” y *Me'iltatiletik* “Ancestros comunes deificados”, *Jkuchujeletik/Jk'echujeletik* “Cargadores/Sostenedores del mundo”.

Pero la noción de racionalidad sugiere una sola descripción de las “naciones limitantes”, sin dar cuenta de sus cambios en el tiempo, es decir de su historicidad. Por ello, siguiendo el propósito de la tesis que pondera la idea de que “el orden cultural se reproduce a sí mismo en el cambio y como cambio” (Sahlins, 1997:13), considero pertinente confluir la noción de *racionalidad* y la de *revalorización funcional de las categorías*, y como referencia para matizar el origen o las diferentes temporalidades de la cultura, la de *tradición religiosa mesoamericana* por al menos dos razones. La primera es que la noción de racionalidad sugiere una comprensión de la cultura en un sólo contexto determinado, como si las nociones limitantes fueran sólo objetos de continuas actualizaciones de sentido y significado; mientras que las dos últimas sugieren, a mi juicio, considerar rupturas y confluencias de criterios, nociones y concepciones de diferentes procedencias culturales y conformaciones históricas. Así, por ejemplo, con la perspectiva de la religión o la tradición religiosa mesoamericana no hubiese sido posible evidenciar los varios rasgos distintivos del personaje emblemático que habita la montaña, el Ajaw, y tampoco los criterios que sacralizan la tierra y la montaña. No obstante, ofrece una mirada retrospectiva para comprender las variaciones y la conformación histórica del objeto de estudio; mientras que la noción de racionalidad parece limitarse, aunque de manera exhaustiva y crítica, a una descripción del presente o de la situación actual de los criterios de una racionalidad concreta. Para identificar los criterios que sacralizan la tierra y la montaña apliqué la noción de racionalidad mediante la observación y las entrevistas en los trabajos de campo, la lectura analítica de la oralitura (así llamada la tradición oral en su versión escrita y editada) y de la bibliografía especializada sobre dioses, cuevas y montañas en Mesoamérica. Dichos criterios o nociones limitantes de sacralidad se concretan en conceptos convencionales de la lengua tseltal, los cuales empleamos como unidades de análisis siguiendo el procedimiento denominado por Sahlins “**revalorización funcional de las categorías**”, proceso histórico en el cual, señala el autor, “la cultura es un juego desarrollado con la naturaleza en el transcurso del cual, voluntaria

o involuntariamente, [...] los viejos nombres que están todavía en los labios de todos adquieren connotaciones que se encuentran lejos de su significado original” (Sahlins, 1997:11). Sin embargo, no sólo los viejos nombres adquieren nuevas connotaciones sino que puede suceder lo contrario, que nuevas categorías externas adquieran para su funcionamiento, al adaptarse en un contexto determinado, connotaciones establecidas por el orden cultural. Es decir, el proceso de revalorización de las categorías funcionan en ocasiones en *doble sentido*: por un lado se resemantizan viejos nombres y, por el otro, se dotan de significados establecidos a nuevos nombres (Dios, bautismo, infierno, cruz, por ejemplo).

Para efectos de este trabajo, revalorización y resemantización deben entenderse como sinónimos pues ambos indican la noción de cambio a partir de experiencias pasadas que se proyectan hacia nuevos contextos. Este proceso constituye para Winch las *Adiciones de nuevas descripciones* pues “la inteligibilidad de algo nuevo, dicho o hecho, depende, en cierta forma, de lo que ha sido dicho o hecho y entendido” (1979:92). En otras palabras, para que se produzca una revalorización de las categorías, éstas deben tener una situación anterior a partir de la cual se proyecte a nuevos contextos, a una situación actual, asegurando con ello, entre otras cosas, la dinámica cambiante y fluctuante de la historia y la cultura. La situación anterior de los criterios la he ubicado en el pasado prehispánico; considero parte-aguas y punto inicial de resemantización a la Conquista española, cuya herencia comienza nuevamente a ser objeto de revalorizaciones a mediados del siglo XX con la introducción de nuevas ideas y categorías culturales en los pueblos indígenas (el protestantismo y los mitos del desarrollo -educación escolarizada, centros de salud, medios de comunicación masiva, comercio, materiales de construcción y de vestir). La confrontación entre estas situaciones de los criterios ha permitido de alguna manera identificar variaciones y, por tanto, la lógica de los procesos de resemantización. En suma, la mirada histórica hacia las categorías culturales permite comprender su situación cambiante y su vigencia en la vida diaria de los agricultores tseltales de Yajalón y Petalcingo, Chiapas.

En resumen, el enfoque de la racionalidad permite conocer y comprender a la cultura en su propio contexto, a partir de sus propios conceptos y sus propias nociones; y el proceso de revalorización/ resemantización de las categorías ofrece la posibilidad de describir la variación de la cultura en el tiempo y el espacio, de donde resulta que “La metáfora, la analogía, la abstracción, la especialización: todos los tipos de improvisaciones semánticas son inherentes

a la actualización de la cultura, con la posibilidad de hacerse generales o unánimes por su aceptación sociológica en el orden vigente” (1997: 11).

Aunado a lo anterior, no se puede hacer a un lado a toda una tradición de estudios sobre las culturas prehispánicas, las que se desarrollaron en la macroregión llamada Mesoamérica,² entre las que se encuentra la tseltal y muchas otras de filiación lingüística y cultural maya. Los términos Mesoamérica, maya, tseltal, entre tantos otros que se usan como nombres de las culturas actuales, son creaciones antropológicas para delimitar geográfica y culturalmente a un grupo social para su estudio y comprensión. Ningún término sustituye a otro, en tanto que Mesoamérica es una región histórica y geográfica y lo maya o lo tseltal refiere a grupos lingüísticos que ocupan un determinado territorio dentro de la macroregión mesoamericana. Así, el área que ocupa la cultura maya abarca el sur de México y los países centroamericanos de Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador, principalmente. En el sur de México, en Chiapas, se ubica la cultura tseltal, entre las regiones Altos y Selva. Los estudiosos, al aplicar el término “Mesoamérica”, lo hacen en el sentido de demarcación geográfica y unidad de comprensión de procesos sociales y culturales de larga duración; por tanto, aceptan explícita e implícitamente la existencia bastante extendida de una tradición, religión y cosmovisión mesoamericanas. A este respecto, López Austin afirma que “La historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos actuaron dialécticamente para formar una cosmovisión mesoamericana rica en expresiones regionales y locales. Hay una historia de la religión mesoamericana que se descubre sobre todo en las representaciones artísticas que se van desarrollando por múltiples caminos a través de los siglos” (López Austin, 2006:31).

Con base en esta conformación histórica y cultural de Mesoamérica, López Austin se pregunta si aún es justificable hablar de una tradición mesoamericana que llega a nuestros días. Su respuesta es que “Sí, aunque esto deba hacerse a partir del reconocimiento de la gran diferencia entre la religión mesoamericana y las religiones indígenas actuales” (*Ibidem*). De esta afirmación, el autor precisa que “las religiones indígenas actuales de México no son versiones

² Paul Kirchoff (1960) es el autor del término “Mesoamérica”, definiéndolo como una demarcación geográfica en que se desarrollaron varias culturas que compartían rasgos, características y un origen histórico y cultural. Un estudio más reciente sobre la periodización y caracterización de Mesoamérica lo hacen López Austin (2006) y López Austin y López Lujan (2002 y 2009). Asimismo, Fábregas Puig (2000) discute los usos y las aplicaciones del término Mesoamérica en los diferentes discursos científicos actuales. Otro tipo de discusión, en el marco del fenómeno turístico de nuestro tiempo, ofrece Capdepont Ballina (2011). Por otro lado, algunas reflexiones para la reconsideración de Mesoamérica como concepto las ofrecen Romero Contreras y Ávila Ramos (1999-2000), que bien valdría la pena confrontarlas con las discusiones de López Austin y López Luján.

contemporáneas de la religión de Mesoamérica, y que, sin embargo, en gran parte derivan de ella. Las actuales religiones indígenas proceden tanto de la religión mesoamericana como del cristianismo; pero una historia colonial las ha distanciado considerablemente de ambas fuentes, por otra parte tan diferentes entre sí. Distinguiré, por tanto, la religión mesoamericana (que terminó como sistema por efecto de la dominación española) de la religión colonial (que surgió de la religión mesoamericana y del cristianismo y que llega a nuestros días) e incluiré ambas, como producto de un milenario y accidentado devenir, en la que llamaré *tradición religiosa mesoamericana*” (López Austin, 2006:37). Es preciso subrayar que los conceptos *religión* o *tradición religiosa* empleados por el autor adquieren sentido y significado distintos según el contexto. En el contexto prehispánico la religión puede concebirse como un sistema de *creencias* y una institución sofisticada que regían la vida de un grupo social, mientras que en el contexto Colonial y contemporáneo se dispersa en una pluralidad de concepciones definidas y caracterizadas por los contextos geográficos, históricos y culturales locales y regionales. Esta dispersión de la religión mesoamericana en múltiples concepciones coloniales, en tanto que éstas son reelaboraciones o resemantizaciones de la primera en función de la imposición española, comparto en esta tesis la noción de *tradición religiosa mesoamericana* sugerida por López Austin, tomando en cuenta la siguiente advertencia fundamental del autor:

Hay que tomar en cuenta que la religión cristiana afectó de manera muy variada los diferentes ámbitos de la vida indígena. La ofensiva española destruyó la religión oficial; hizo desaparecer a sus sabios, con todo el acervo de sus conocimientos astronómicos, calendáricos, literarios y, en suma, las expresiones de alta cultura; terminó con las fiestas fastuosas, con el arte y la arquitectura, y cortó las ligas de la religión con el aparato gubernamental indígena. Subsistió, en cambio, la religiosidad unida al ámbito doméstico, al cuidado del cuerpo, al trabajo cotidiano y a las relaciones sociales aldeanas. En suma, persistió en buena medida el núcleo que se había empezado a integrar con las concepciones espacio-temporales de los primeros agricultores del Preclásico Temprano. Lo que destruyó el cristianismo correspondía en gran parte a lo que las estructuras de poder había venido superponiendo sobre la religión de los agricultores; lo que no pudo vencer el cristianismo fue lo más profundo de la religión, lo que liga al hombre con sus valores más íntimos y cotidianos (López Austin, 2002:104-105; véase también López Austin y López Luján, 2009, Capítulo 2).

Cabe señalar que en Chiapas, a la llegada de los conquistadores y los frailes españoles, no había ya ciudades complejas ni sofisticadas construcciones. No obstante, cada población tenía su centro ceremonial y sus ancianos oficiantes de rituales, quienes eran los encargados de resguardar y legitimar las concepciones y las cotidianas prácticas individuales y colectivas. Entre estas prácticas destacan sus rituales agrícolas, de adivinación y curación, las fiestas, la transmisión de mitos y creencias, formas de organización social y de cultivar la tierra, entre otros. Y todas ellas, según algunas fuentes coloniales, fueron prohibidas y desterradas por la iglesia principalmente.

Como conclusión del capítulo se tiene que los enfoques teóricos a emplear: el de la *racionalidad* desarrollada por Peter Winch (1979), el de la *revalorización funcional de las categorías* culturales de (Sahlins, 1997) y, en menor medida, el de la *tradición religiosa mesoamericana* definida por López Austin (2006), han permitido no sólo identificar los criterios de racionalidad y sacralidad de la cultura tseltal sino también explorar el origen y el contexto histórico en que se producen la variación y reproducción de dichos criterios o categorías culturales.

Capítulo 2. Conformación histórica de la zona de estudio

En este breve capítulo presento un esbozo de la conformación histórica de la zona de estudio, pues considero que la comprensión de una cultura, además de identificar las características de sus categorías funcionales, exige siempre una mirada retrospectiva para establecer los criterios de cambio, variación y reproducción de la cultura en el tiempo y el espacio.

Si para Marshall Sahlins “La historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas” (1997:9), entonces, para comprender la historia de nuestra zona de estudio, se debe identificar un esquema significativo de las cosas que particularizan y dan sentido al pasado y el presente de los pueblos tseltales de la región Selva. ¿Cómo entender y aplicar con eficacia la noción de “Diferentes culturas, diferentes historicidades?” (Sahlins, 1997:12). Siguiendo a este mismo autor, se tiene que ponderar reiteradamente al individuo como agente activo de la cultura y la historia; pues la revalorización del significado de las cosas “se desarrolla en la actividad creativa de los sujetos históricos” (Sahlins, 1997:9). Además, “los individuos reexaminan creativamente sus sistemas convencionales. Y en esa medida, la cultura se ve históricamente alterada en la acción” (*Ibidem*). Es decir, para el autor la cuestión más importante “es la existencia dual y la interacción del orden cultural instituido en la sociedad y el vivido por los individuos: la estructura según la convención y según la acción, como potencia y como acto” (1997:10). Más concretamente, dice que “La sociedad se construye como la suma institucional de sus prácticas individuales” (*Ibid.*, 63).

De acuerdo con la última afirmación del autor, en la cultura tseltal las prácticas tanto individuales como colectivas están estrechamente vinculadas con la tierra y la naturaleza a través de la agricultura. En este sentido, aunque referido a un pueblo distante al que se aborda en este trabajo, coincido en que:

La larga historia de los pueblos originarios de esta región se basa en buena medida en sus luchas por preservar el carácter comunal de sus tierras; por lograr el respeto a su geografía

sagrada y el conocimiento minucioso de su entorno natural (los cerros, las cuevas, los manantiales, los bosques, los árboles y los lugares especiales que se identifican con acontecimientos míticos de tiempos inmemoriales, con seres ancestrales y con poderosas deidades); por conservar y usar los antiguos sistemas de comunicación entre los pueblos y los parajes (como los caminos construidos antes de la conquista); por continuar con sistemas de producción tan antiguos como el de las terrazas; por llevar a cabo las celebraciones de sus fiestas religiosas organizadas por los miembros de los antiguos sistemas de cargo y con la participación de las comunidades de los barrios y de los pueblos (el ciclo festivo anual, los cambios de la estación de secas a la de lluvias, la fiesta de muertos, etc.); por mantener los lazos de solidaridad entre ellos y de unidad con la tierra, el cosmos, las plantas, los animales, los espíritus ancestrales y los antepasados (Losada, 2005:210).

Para la comprensión de la cultura tseltal, en particular de su noción de sacralidad de la tierra y la montaña, no sólo se debe considerar los rasgos de su forma de producción agrícola sino también “una profunda temporalidad e incontables cambios, producto del continuo contacto que tuvieron los diversos pueblos” (García Capistrán, 2010:1) de la región Selva y con los de más allá de ésta. En efecto, interesa destacar la conformación histórica de la zona norte de la región Selva, habitada predominantemente por pueblos de la cultura tseltal y ch’ol, ambas de filiación maya. Esto con el propósito de situar en el tiempo y el espacio las concepciones que se tiene en dicha zona, acerca de la montaña Ajk’abalna como espacio sagrado por excelencia. Los pueblos de ese lugar son de origen prehispánico pues al menos Yajalón y Petalcingo (así como Chilón, Tila y Tumbalá) hunden sus raíces históricas en ese período. Si bien se carece de estudios arqueológicos al respecto, hay evidencias aún no investigadas que confirman lo dicho, por ejemplo ruinas de asentamientos humanos y de antiguas iglesias. Por ello, para apoyar las inferencias en torno a la historia y cultura prehispánicas, uso como referencia inmediata la historia y cultura bastante documentadas de las ciudades clásicas de Palenque, Toniná, Yaxchilán y Bonampak. En este sentido, se esboza a continuación el antecedente histórico de la zona de estudio.

Los primeros habitantes de la región Selva

Con respecto a la procedencia de los primeros habitantes (*Nail me’il tatil*, Primeros madres y padres fundadores) de la región Selva no se tiene alguna referencia precisa. Habría que

especular sus orígenes para enseguida dar cuenta de las fundaciones y refundaciones de pueblos que han llegado a nuestros días. Tendremos, pues, que imaginarnos el tiempo primigenio de la región Selva, como una diminuta parte del mundo cultural que los estudiosos han llamado Mesoamérica... El primer grupo humano organizado con evidencias de su ocupación en la agricultura, la pesca y la cerámica fue el llamado Mocaya, establecido en el sur de El Soconusco, en Chiapas, específicamente en el municipio de Mazatán, hacia aproximadamente 1800³ a. C. Era ya un pequeño asentamiento con vestigios de centros ceremoniales: un templo y una cancha de juego de pelota. Sus habitantes hablaban la lengua mixe-zoque, la raíz más antigua de la actual lengua zoque de Chiapas (De Vos, 2001b). En 1650 a. C. aproximadamente, una parte de la población mocaya migró a la región del Golfo de México donde, desde mucho tiempo atrás, existía ya ahí asentamientos humanos, entre ellos un grupo primitivo llamado Protomayas. Éste se dividió en dos partes. El primero, que orientó su destino hacia el noroeste, llegó con el tiempo a conformar lo que hoy se conoce como la región Huasteca; el segundo, habiéndose dirigido hacia el sur, abarcando la zona desértica de la actual Península de Yucatán, habría de expandirse para conformar lo que en nuestros días se conoce como el área de la cultura maya (Clark, 1994). Con el tiempo, los mayas de la península se extendieron más al sur, ocupando la región de Cuchumatán en Guatemala, y poco a poco la convirtieron en cuna de su civilización durante el período Formativo.

Hacia 1990, Linda Schele y David Freidel publicaron en inglés el libro *Una selva de reyes. Una asombrosa historia de los antiguos mayas*, en el que presentan una interesante cronología de la historia de los mayas, desde los primeros pobladores del área hasta la caída del último reino en manos españolas en el siglo XVII en la Península de Yucatán. Esta cronología parece confirmar la importancia que tiene la zona montañosa de Guatemala como cuna de la civilización. Evidentemente, los acontecimientos más oscuros son los que ocurrieron antes de Cristo (la “noche de los tiempos” le llama Jan De Vos); sin embargo, para situarnos en el tiempo y así poder precisar algunos sucesos ocurridos en el Preclásico y el Clásico Temprano (1100 a.C. – 562 d.C.), reproduzco a continuación un fragmento de dicha cronología.

³ Cronológicamente, en Chiapas se encuentran los vestigios siguientes: en la cueva Santa Marta, en el municipio de Ocozucatlá, vivieron personas desde el año 7000 a. C.; en el actual pueblo de Acapetagua, en la región El Soconusco, se estableció el antiguo pueblo llamado Chantuto entre 3000 a 2000 a. C.; en Mazatán descubrieron vestigios de los mocayas que prueban su existencia allí desde 1800 a. C. Por último, los vestigios encontrados en Izapa indican que este pueblo floreció entre 300 a 1 a. C. (De Vos, 2001b).

Esquema 1. *Cronología de la historia de los mayas, del Formativo al Clásico Temprano*

1100 a.C.	Primeros pobladores en el valle de Copán.
1000 a.C.	Florecimiento de los olmecas en la costa del Golfo; primeros aldeanos y principios de la organización social jerárquica en la zona del pacífico; el valle de Copán cuenta con asentamientos permanentes.

Preclásico medio

900 a.C.	Ricas tumbas en el valle de Copán.
600 a.C.	Tikal poblado por los primeros aldeanos.
500 a.C.	Grandes ciudades y comercio a grandes distancias.

Preclásico tardío

300 a.C.	Empieza el período Preclásico Tardío.
200 a.C.	Primeros monumentos de Izapa con la mitología del <i>Popol Vuh</i> en el sur; disminuye la actividad en el valle de Copán.
100 a.C.	Empiezan a aparecer templos esculpidos en todas las tierras bajas del norte; monumentos labrados y fechados, y grandes ciudades en la zona sur; aparece la escritura en la zona maya; se formula la institución de la monarquía.
50 a.C.	Estructura 5C-2a. en Cerros; Acrópolis Norte y estelas en Tikal; Grupo H en Uaxactún; El Mirador, centro dominante de las tierras bajas; obsidiana verde de la región de Teotihuacán en Nohmul.
50 d.C.	El Mirador, Cerros y otros centros abandonados.

Clásico temprano

120	8.4.0.0.0	Primer objeto con fecha descifrada (hacha DO).
150	8.6.0.0.0	Se establece el reino de Copán.
199	8.8.0.4.0	Primera estela fechada (Hauberg).

219	8.9.0.0.0	Reinado de YaxMoch-Xoc y fundación de la dinastía de Tikal.
292	8.12.14.8.15	Estela 29, el monumento más antiguo en Tikal.
320	8.14.2.17.6	Yat-Balam de Yaxchilán sube al trono y funda el linaje.
328	8.14.10.13.15	Estela 9, el monumento más antiguo de Uaxactún,
376	8.17.0.0.0	Gran Garra de Jaguar termina el katún en Tikal.
378	8.17.1.4.12	Tikal conquista Uaxactún; primera aparición del complejo bélico de Tláloc en la imaginería maya.
379	8.17.2.16.17	Hocico de Rizo sube al trono en Tikal bajo Rana Humeante.
396	8.18.0.0.0	Rana Humeante termina el katún en Uaxactún; Hocico de Rizo lo termina en Tikal.
411	8.18.15.11.0	Acontecimiento de “ascenso al trono”, programado astronómicamente.
426	8.19.10.0.0	Probable ascenso al trono de Cielo Tormentoso de Tikal.
426	8.19.10.11.17	Yax-Kuk-Mo’ de Copán instauro un rito de Cetro de Dios K y establece la dinastía.
431	8.19.15.3.4	Bahlum-Kuk sube al trono y funda la dinastía de Palenque.
439	9.0.3.9.18	Último acontecimiento en la Estela 31 de Tikal; sangrado de Cielo Tormentoso.
445	9.0.10.0.0	Dedicatoria de la Estela 31 de Tikal.
475	9.2.0.0.0	Kan-Jabalí gobierna en Tikal.
488	9.2.13.0.0	Cráneo Garra de Jaguar, decimocuarto rey, gobierna en Tikal.
504	9.3.16.18.4	Nuevo gobernante (nombre desconocido) sube al trono de Tikal.
514	9.4.0.0.0	Cúspide de la Acrópolis Norte se repite en Tikal.
527	9.4.13.0.0	Gobierna decimonoveno rey de Tikal.
537	9.5.3.19.15	Sube al trono(?) Doble Ave, vigésimo primer rey.
553	9.5.19.1.2	Sube al trono el Señor Agua de caracol.
556	9.6.2.1.11	Caracol emprende una acción de “guerra de hacha” contra Tikal.
557	9.6.3.9.15	Última fecha en Tikal anterior a la Conquista.
562	9.6.8.4.2	Caracol emprende la “guerra de estrellas” contra Tikal.

Clásico Tardío...

Fuente: Schele y Freidel, 2000:27.

Mientras tanto, en la región del Golfo de México, los llamados olmecas desarrollaban las nociones y concepciones incipientes del mundo, la tierra, la naturaleza y el cosmos que habrían de dar sentido y significado a las proezas y grandezas de las culturas venideras, entre ellas la maya. Los vestigios de ciudades más importantes que dejaron los olmecas son: San Lorenzo, que floreció en Veracruz entre 1200 a 900 a. C.; La Venta, en Tabasco, entre 900 a 300 a. C. y Tres Zapotes, en Oaxaca, entre los años 300 a. C. a 300 d. C. (Clark, 1994).

Durante este período, de fuerte contacto entre pueblos e intercambio de diferentes productos y, sobre todo, de ideas relacionadas con la organización social y política, la producción agrícola y la elaboración de artefactos de uso cotidiano, así como las nociones del mundo y la naturaleza, los mayas del sur asimilaron lentamente y llevaron a su máxima expresión el conocimiento de sus vecinos olmecas. Entonces tuvieron también que organizarse y especializarse en el trabajo;⁴ y en algún período y por motivos aún no muy precisos, la gente migró por grupos hacia diferentes partes, teniendo como punto de partida las tierras Altas de Cuchumatán, en Guatemala.⁵ Una buena parte se asentó en la selva de Chiapas a mediados del siglo III después de Cristo. Los ch'oles fueron los primeros en llegar: en el 250 de nuestra era. “Les siguieron los antepasados de los que ahora hablan tzotzil y tzeltal pero que al principio hablaron una misma lengua” (De Vos, 2001b:88),⁶ la tseltal. Varios siglos después, durante y después de la Colonia, llegaron otros grupos lingüísticos en los márgenes de la Selva de Chiapas: mames, chujes, cakchiqueles, entre otros (Hernández Castillo, 1988).

⁴ Hay dos teorías que explican la conformación de la cultura maya. La primera, sostenida por arqueólogos, es que los protomayas habitaban la amplia región del Golfo de México y, con la intrusión de los mocayas, divide a la región en la Huasteca y Yucatán (Clark, 1994); la segunda, los lingüistas sostienen que los mayas surgieron en el actual área q'anjol en Guatemala hace 4000 años y que de allí emigraron hacia todas partes del actual área maya (Ruz, 1992; England, 1994). Según pruebas arqueológicas, la primera parece tener más credibilidad.

⁵ Ruz rescata datos lingüísticos que refiere, cronológicamente, las primeras migraciones de los pueblos mayas, de Cuchumatán hacia el norte, a partir de 1800 aC. hasta 750 dC. (1992).

⁶ Ruz supone que la separación entre tseltales y tsotsiles ocurre en 1300 dC. (1992), cuando éstos ya vivían en la Selva y Los Altos de Chiapas. Sin embargo, de acuerdo a lo que hasta ahora se conoce acerca de la historia del Posclásico, es probable que la separación se inicia desde el año 900, justo cuando se abandonan las ciudades importantes.

Esta hipótesis indica que en los dos primeros siglos de nuestra era, y obviamente todos los siglos antes, es decir durante el período Formativo, la región Selva de Chiapas pudo estar deshabitada. Sin embargo, otros vestigios encontrados en la zona muestran lo contrario. En el municipio de Tumbalá, en la cueva llamada Joloniel ha sido encontrado una fecha temprana de ocupación humana: 41 d.C., correspondiente al período Protoclásico Tardío (Sheseña, 2005). Esta cueva forma parte de la montaña llamada en lengua ch'ol *K'uk' wits* "Cerro de los Quetzales"; contiene en su interior pinturas que han sido estudiadas detalladamente, entre otros especialistas, por Alejandro Sheseña, quien concluye que en dicha cueva se llevaron a cabo, en fechas diferentes, ceremonias de fin y comienzo de dos *b'aktunes* (períodos de 400 años) y entrega de Fuego Nuevo, símbolo del poder político, a un nuevo gobernante. La primera ceremonia, que es la más antigua, data del 7 de septiembre del año 41 después de Cristo; la segunda, el 11 de septiembre del 435. Con esta información se pone en duda la teoría de las migraciones de Guatemala a la Selva de Chiapas; y habría que pensar en grupos humanos asentados en la selva desde antes de dichas migraciones, incluso tal vez contemporáneos de los mocayas e izapeños en el Soconusco y mixe-zoqueanos en Chiapa de Corzo, cuyos vestigios datan de antes de nuestra era. Si existieron estos pueblos en el Preclásico en la Selva es evidente que no lograron trascender ni dispersar sus dominios ni sus habitantes. Y como no se tiene vestigios de ningún tipo a partir de la segunda mitad del primer siglo ni durante el segundo sino hasta a finales del tercero, tenemos la necesidad de considerar la llegada de nuevos habitantes en la región, tal vez provenientes de alguna parte habitada de Guatemala como hasta ahora parece continuar por la misma dirección la peregrinación humana en busca de estabilidad y bienestar individual y colectiva: la migración hacia Los Estados Unidos.

La época de esplendor de las ciudades clásicas en la región Selva ha sido bastante documentada. Destacan Palenque, Toniná, Yaxchilán y Bonampak, pues fueron éstas las más importantes durante el período Clásico, que va del siglo III al IX aproximadamente. Dentro de este período, en la región se tienen registro de diferentes fechas que muestran lugares ocupados por grupos organizados y sofisticados social y culturalmente. Alejandro Sheseña y Thomas A. Lee reconstruyeron la información contenida en un yugo incrustado con glifos mayas perteneciente al reino de Bolonk'in, situado en las inmediaciones de Chilón, Chiapas.⁷ Los autores aclaran que el yugo encontrado proviene de Tonina y sugieren que evidencia el

⁷ "el texto jeroglífico del yugo contiene información acerca de la historia de la ciudad-estado de Tonina, en particular del gobierno del señor K'inich B'aaknal Chaak, quien gobernó del 688 al 704 d.C." (Sheseña Hernández y Lee Whiting, 2004:128).

dominio o la influencia de esta ciudad en la zona de Chilón después del 687 d.C. Asimismo, se ha registrado una serie de pueblos o reinos alrededor de las otras ciudades importantes, pero todos ellos subordinados o sometidos hasta antes del colapso de dichas ciudades.

Estos pequeños pueblos prehispánicos, aunque subordinados, parecía tener cierta autonomía pues poseían territorio y autoridades propios. Al menos así se infiere de los tseltales y lacandones en los primeros años de la Conquista (De Vos, 1996). Se ignora si esta relativa dependencia se remonta desde el Clásico, pero debió adquirir relevancia en el Posclásico debido al colapso y el abandono de las ciudades digamos hegemónicas de la región. Pues con la desintegración de la jerarquía política, militar y administrativa, la famosa idea del abandono de las zonas urbanas pudo haberse convertido en un éxodo en busca de tierras y sitios apropiados que, de acuerdo también con un clásico patrón mesoamericano de asentamiento (peregrinación de grupos humanos, guiados por una deidad o un animal mítico que simbolizaba un linaje específico), debieron fundar o engrosar los caseríos existentes en los alrededores. Siguiendo esta especulación, no resultaría entonces una coincidencia el hecho de que a partir de Toniná, Bonampak y Yaxchilan hacia el poniente los poblados sean hablantes de la lengua tseltal; y en los alrededores de Palenque sean hablantes de la lengua ch'ol y lacandón (además de la desaparecida manché), ambas lenguas fuertemente emparentadas (De Vos, 1996). Los estudios arqueológicos y epigráficos en cada uno de estos sitios confirman que los antiguos habitantes de Palenque hablaban la lengua ch'ol, lo que explica su permanencia en la zona; mientras que en Toniná, Yaxchilan y Bonampak hablaban una lengua llamada tseltalana que, posteriormente, se derivaron en dos lenguas: la tseltal y la tsotsil, debido quizás a las dos vertientes de peregrinación: hacia las zonas montañosas de las tierras Altas y hacia el valle de la selva, siguiendo el corredor natural del poniente, pasando entre las montañas Ajk'abalna de Yajalón y Kuk' Wits de Tumbalá. Los antiguos asentamientos que conservan vestigios en este corredor natural destacan: Bolonk'in y Na Tentsun en el municipio Chilón; Petalcingo y Ualton en Tila. La existencia de otros encontrados por los conquistadores españoles en el siglo XVI, sin vestigios específicos más que sus nombres, hace razonable nuestra hipótesis acerca de la migración hacia el poniente de los habitantes de Toniná después de su colapso. Dichos asentamientos se ubican precisamente a lo largo del corredor natural mencionado arriba, y son los siguientes: Joybe, Tuní, Xuxuicapa, Lacmá Ocot, Yzcatepeque y K'ajoj, congregados por fray Pedro Lorenzo entre 1561 y 1564 (De Vos, 2001).

Las congregaciones o reubicaciones de los pueblos tseltales de la Selva se deben a fray Pedro Lorenzo de la Nada a partir de 1564; pues “Chilón, Yajalón, Petalcingo [...] siguen como estuvieron antes de la llegada de los españoles, sin haber sufrido más alteración que el cambio de sus asientos primitivos, desde un peñón escarpado hacia la ribera del río más cercano” (De Vos, 2001:56). No se sabe con exactitud desde qué tiempo los tseltales vivían en esos diferentes asentamientos prehispánicos. Sin embargo, futuras exploraciones arqueológicas hacia donde existen evidencias de construcciones pueden arrojar datos al respecto. Es posible que en este corredor natural debieron existir caseríos lo suficientemente grandes a finales del Posclásico como para ser sometidos por extranjeros del Centro de México, hasta el grado de cambiar su nombre del maya tseltal a otro en náhuatl: Ocotl, Petalcingo, por ejemplo. Tampoco se puede precisar la fecha de llegada de esta gente, pero tal vez fuese más de un siglo antes del arribo de los españoles conquistadores. Se tiene, sin embargo, algunas evidencias con aproximaciones temporales acerca de otras entradas de gentes extranjeras a la selva de Chiapas, en especial de teotihuacanos quienes siguieron su marcha hasta Tikal, a finales del siglo IV (Stuart, 1998). Otros datos provienen, y hay que tomarlo con reserva o como hipótesis, de la lingüística histórica: por ejemplo, la presencia en la selva de los pipiles hablantes de náhuatl por el año 700 d.C., y los más numerosos, putunes hablantes de chontal y náhuatl por el año 900 d. C. (De Vos, 2001b).

Después de Ocot y el pueblo colonial de Yajalón, otro grupo de tseltales había incursionado y se había asentado en el sitio llamado *K'ajoj* o *Leglemal*, donde el fraile Pedro Lorenzo lo encontró en 1564 y construyó ahí una enorme iglesia, lo que indica que el caserío debió tener numerosos habitantes como para merecer una construcción religiosa de grandes dimensiones (cuya nave mide alrededor de 10 por 20 metros, más un amplio corredor en el lado norte (Fig. 2). Sin duda, este asentamiento comparte historia prehispánica hasta ahora desconocida con otros sitios vecinos, cuyos vestigios de escultura y escritura encontrados confirman su existencia. Por ejemplo, en el corredor natural formado por la serranía que parece unir el valle de Ocosingo hasta el actual municipio de Sabanilla, principalmente entre Chilón, Yajalón, Tumbalá y Tila (en esta zona sobresalen tres montañas importantes: Yaxwinik, Ajk'abalna, Kuk' Wits o Don Juan), existen vestigios de varios sitios prehispánicos todavía no estudiados: cerca de Tila fueron halladas tres estelas que datan del Período Clásico Tardío. La primera corresponde a la fecha 24 de abril del 685 d.C.; la segunda al 18 de marzo del 692 y la última al 15 de marzo del 830 (Monroy Valverde, 2004:15). Las fuentes no señalan el lugar

específico de la procedencia de las estelas, pero Frans Blom recibió en Petalcingo la noticia de que fueron extraídas en un sitio cercano llamado Ualton, a escasos dos o tres kilómetros de la población (Blom, 2004:116).⁸ Una de las estelas se encuentra en Bachajón, erigida detrás de la iglesia donde todavía los ancianos la veneran. La otra está fragmentada, una parte se encuentra en el Museo Regional de Tuxtla Gutiérrez y la otra en el Museo Rufino Tamayo de Oaxaca (Monroy Valverde, 2004:121). Se ignora el paradero de la tercera. A esta lista se suman los vestigios encontrados en Chilón.

Hasta aquí, en efecto, parece cerrarse la vasta zona tseltal pues los poblados que continúan hacia el poniente y a los lados del corredor natural son ch'oles. En Sabanilla y en algunas de sus comunidades subordinadas existen hablantes de esta lengua, pero su presencia responde a otra dinámica social, específicamente de migraciones que se dieron en el transcurso de la Colonia, en búsqueda de tierras cultivables; o para mantener el número razonable de habitantes para evitar su desaparición, como parece haber ocurrido con Petalcingo después de serias devastaciones como la ocurrida después de la Sublevación de 1712.

Algunos episodios durante la Conquista española y la Colonia

Los pocos documentos coloniales que dan cuenta de esta región han sido estudiados con detalle por Jan de Vos, y aunque muy tangencialmente alude a los pueblos de la zona de estudio, de sus varios libros (1990, 1996 y 2001) se extrae el resumen siguiente. Bachajón, Chilón, Yajalón, Petalcingo y Tila sobresalen poco en este período de la Conquista. Es hasta después, con el paso del Capitán Francisco Gil Zapata en 1536 y de Pedro de Solórzano en 1542, cuando comienza su historia colonial. Las primeras incursiones de los conquistadores en la Selva tuvieron por objetivo pacificar a los rebeldes lacandones, lo que les permitió explorar más hacia el norte de la selva, dando así con los pueblos de Ocot, Petalcingo y las comarcas que posteriormente fueron congregados. La primera entrada fue, pues, conducida por el capitán Francisco Gil Zapata, con el objetivo de apaciguar a los rebeldes lacandones, tseltales, ch'oles y manchés, quienes:

⁸ El autor describe la estela en cuestión, de la manera siguiente: “UJALTON. (Piedras para collar; gargantilla de piedra). Aviión a Yajalón o Petalzingo. 4 km. a caballo, en el camino a Sabanilla. Ruinas. Algunos dicen que es el lugar de las dos estelas de Beyer” (Blom, 2004:116).

Ya estaban dispuestos a pagar tributos a los encomenderos que se les había señalado cuando en 1536 un capitán de Ciudad Real, llamado Francisco Gil Zapata, entró con fuerza de armas en sus pueblos, quemando vivos a los caciques, aperreando a los que le oponía resistencia y llevando a innumerables hombres, mujeres y niños a Campeche y Veracruz para venderlos como esclavos, los pueblos más afectados han sido Ocosingo, Petalcingo, Tuní, Tila, Izcatepeque y Pochutla (2001:47).⁹

En 1542, Pedro de Solórzano incursionó también por los pueblos tseltales de esta zona. Se trata de una expedición militar planeada desde 1541 por el entonces gobernador de la Provincia de Chiapa, Francisco de Montejo, preocupado por la rebeldía de los pueblos choles y tseltales de la selva, en particular los “visitados” anteriormente por el capitán Francisco Gil Zapata en 1536; pues ponían en peligro la frontera entre Chiapas y Tabasco, donde “pasaban los caminos comerciales y estratégicos que desde la época prehispánica conectaba a Chiapas con el litoral del Golfo” de México (De Vos, 1996:59). Para la pacificación de dichos pueblos:

Solórzano salió de Ciudad Real a principio de 1542, llevando en su ejército también buen número de indios amigos que le cargaron el equipaje, le abrieron los caminos y pelearon junto a los españoles en las batallas. Los indios rebeldes se defendieron ferozmente, aprovechando la ventaja estratégica que les ofrecían los asientos casi inaccesibles de sus fortalezas, construidas como estaban en peñones e islas. Después de muchos esfuerzos, Solórzano subyugó finalmente los pueblos de Tila, Petalcingo, Entena y Pochutla” (De Vos, 1996:62).

⁹ El mismo autor amplía esta información en *La paz de Dios y del Rey* (1996, capítulo II). Asimismo, Nélida Bonaccorsi (1991) ofrece una descripción similar acerca de la entrada violenta de Gil Zapata. Dice la autora: “Había sido enviado por el gobernador Alvarado a fundar un poblado en el valle de Tequepán-Pochutla con cuarenta españoles. Al fundar la villa de San Pedro se apoderaron de los indios de encomienda pertenecientes a otros españoles y los esclavizaron. El propósito de Gil era llevar unos 200 indios a México y vender otro tanto a los tratantes de la zona. Con esta intención asaltó con sus seguidores el pueblo de Tila, encomendado a Francisco Ortes, a quien exigieron esclavos, e hicieron una serie de vejámenes a los principales del pueblo... Luego marcharon a la comunidad de Petalcingo, tomaron 20 indios como tamemes y los ataron y marcaron. Después Gil y su pandilla se trasladaron al pueblo de Yzcatepeque [en Yaxalum, adonde después fue trasladado Ocot] cedido en encomienda a Bernardino de Coria. En este caso fueron sacados del pueblo hombres, mujeres y niños y los esclavizaron” (Bonaccorsi, 1991:36).

El autor, siguiendo la obra de fray Francisco Ximénez, deduce que el fraile dominico Pedro Lorenzo de la Nada recorrió casi toda la actual región Selva, congregando pueblos dispersos en las montañas, trasladándolos desde un lugar inaccesible a otro cercano, abierto, controlable, por lo regular a la orilla de los ríos. Este fraile llegó a la Provincia de Chiapa en 1560. Sin embargo, no es éste el primer religioso en penetrar la selva pues ya en 1558 fray Juan del Espíritu Santo se encontraba evangelizando en Ocot, y seguramente en los caseríos cercanos hacia el norte, como Izcatepeque, Tianguistepeque y Petalcingo precisamente (De Vos, 2001; Bonacorsi, 1991), cuyos habitantes eran tseltales. Es a partir de 1561 que fray Pedro decidió acompañar a fray Juan en sus viajes de Ciudad Real a Ocot. Ya en marzo de ese mismo año se encontraba bautizando en Chilón (De Vos, 2001). Es hasta 1564 que empezaría a congrega los pueblos en centros de población más compactos. Es de suponerse que, a partir de este año en adelante, se suceden visitas tanto de frailes, encomenderos y expedicionistas en busca de infieles y tierras y que con sus tratos y explotaciones configuraron la dinámica de la historia regional en las primeras décadas de la Colonia. Muchos de los caseríos encontrados por el fraile en la zona han desaparecido pero debieron tener el orden siguiente en la geografía selvática, según el registro que se tiene de los primeros pueblos sometidos y repartidos en Encomienda: Ocosingo, Joybe, Tuní, Xuxucapa y Lacmá, que después conformaron el pueblo colonial de Bachajón. Otro grupo, ubicado más hacia el norte, se encontraba Ocot, el “Último pueblo tseltal que colinda con los pueblos ch’oles de Tumbalá y Tila” (De Vos, 2001:46). En septiembre de 1564, Fray Pedro lo trasladó al “sitio llamado Yaxalum” para unirlo con Yzcatepeque, ya encomendado a Bernardino de Coria desde 1535 (Bonaccorsi, 1993), y Tianguistepeque para conformar el pueblo colonial de Yajalón.

En esta época precisamente, Petalcingo era un caserío que dependía de Tila, incluso desde antes de la conquista por ser este último un caserío más numeroso y ubicado estratégicamente en una geografía accidentada. Por tanto, es muy probable que Petalcingo se haya convertido en “visita”, así llamados a los caseríos dispersos alrededor de los centros importantes de población y que eran visitados esporádicamente por el fraile para su evangelización (De Vos, 2001:47, 55, 75). Por ello este poblado, al igual que Tila, ya era encomienda de Julián Prado en 1528; poco después, pasa a manos de Francisco Ortes de Velasco quien, habiendo venido de Coatzacoalcos para asentarse en la Villa Real de Chiapa, recibió en encomienda a Tila, junto con

Petalsingo, Ocotenango (pueblos tzeltales), Comistahuacán, Solistahuacán (pertenecientes a la zona zoque) y Entená (probablemente tzeltal). [...] A la muerte de Ortes de Velasco, ocurrida entre 1565 y 1570, sus encomiendas son heredadas por su hijo mayor: Pedro [Ortes de Velasco], quien recibe las que su padre obtuvo en vida: Petalsingo, Tila, Ocotenango, Entená, So(li)stahuacán y Comistahuacán, mismas que también solicitó heredar su hijo Cristóbal de Velasco, mas se desconoce si efectivamente pasaron a sus manos (Monroy Valverde, 2004:25, 31, 33).¹⁰

Hasta 1603, Pedro Ortes de Velasco seguía siendo encomendero de Tila, Petalcingo y los otros pueblos arriba mencionados, pues ese año testificó a favor del bachiller Diego de Santa Cruz, quien desde 1591 había tomado bajo su custodia espiritual a Tila y, por consiguiente, a Petalcingo porque habían sido abandonados por los dominicos varios años antes debido a su pobreza tributaria (De Vos, 1996). Se desconoce la cantidad de habitantes de Yajalón y Petalcingo porque los primeros censos realizados en la Provincia de Chiapa, que iniciaron en 1611, registran muy poco a ambos pueblos, debido tal vez a su insignificancia tributaria. Para el caso de Petalcingo es posible que, dado que desde su descubrimiento por los primeros españoles estaba subordinado a Tila, haya sido considerado sus habitantes y tributos como parte de este último pueblo, de la misma manera como lo sigue siendo hasta hoy. De esta manera, la cantidad de tributos y habitantes debió engrosar, con frecuencia, a los de Tila. Para el caso de Yajalón se tiene el mismo desconocimiento. El único dato es el registro realizado por los frailes dominicos de Ciudad Real en 1577, donde se cuenta un total de 1200 familias distribuidas entre “Taquinhuitz, Sitalá, Chilón, Yajalón, Petalcingo, Tumbalá y Tila” (De Vos, 2001:111). De 1577 a 1870, la cantidad de habitantes registrados fluctúa entre las 500 a 1300 personas aproximadamente, observándose en términos generales un crecimiento poblacional (Esponda Jimeno, 1994).

Con el paso del tiempo, a esta zona debieron llegar más habitantes provenientes de otros pueblos vecinos. Desde los inicios de la Colonia, sin duda llegaron para quedarse tseltales

¹⁰ Jan De Vos sostiene que Francisco Ortes de Velasco llega a Chiapan, pueblo de los chiapanecas, en 1530, después de los siguientes encomenderos: Luis Marín (1524), Juan Enríquez de Guzmán (1526), Diego de Mazariegos (1528) y en 1529 otra vez Juan Enríquez de Guzmán (De Vos, 1990:35).

provenientes de las tierras Altos, especialmente los acompañantes de los primeros frailes que viajaban desde Ciudad Real hasta Ocot y luego a Yaxalum, Sabanilla y Tila desde 1558 en adelante. En períodos posteriores y por motivos hasta ahora no fundados con datos históricos, debieron migrar más personas a esta zona debido quizás a la sublevación tseltal de 1712 y sus consecuencias y, después, a la instalación de fincas con plantaciones cafetaleras a finales del siglo XIX; en éstas se contrataban mano de obra indígena que provenía de casi todas partes, tanto de la región Altos que ha sido, “desde las últimas décadas del siglo XIX, eficiente proveedor de mano de obra barata para las plantaciones capitalistas del estado” (Zárate Vargas, 1993:170), como de ch’oles y tseltales que habitaban la región. Con el colapso de estas fincas, así como la aplicación de las políticas de reforma agraria de Cárdenas —reparto de tierras a los campesinos—, muchos trabajadores beneficiados con porciones de tierra se quedaron a vivir en el lugar, engrosando la cantidad de tseltales allí establecidos con anterioridad. La comunidad tseltal de Lázaro Cárdenas, a escasos kilómetros de la cabecera municipal de Yajalón, es un ejemplo de ello. Es una extensión pequeña de tierra comunal que se recuerda la obtuvieron en 1938¹¹, gracias al reparto entre los trabajadores tseltales de la mayor parte de la finca Chanwinik. Sus primeros habitantes, que fueron trabajadores de esa finca, provenían de Oxchuc, Tenejapa y San Juan Cancuc, según el señor Regino Maldonado, ex-comisariado ejidal de ese lugar. Con la adquisición de sus pequeñas parcelas se convirtieron en ejidatarios y llamaron a su naciente pueblo “General Lázaro Cárdenas”.

Por lo menos la memoria mítica admite una hermandad simbólica entre los habitantes de Yajalón y los de Oxchuc, pues los primeros llaman en la actualidad *Bankiltak* (hermanos) a los segundos. Se trata de un mito en que los ancianos de Yajalón enfrentan a nagueles de San Juan Cancuc que bloquean el río para provocar inundación, y sabiéndose indefensos, acuden a solicitar apoyo a sus hermanos de Oxchuc. En el relato se lee que:

Porque Yajalón es hermano menor, Oxchuc es el mayor; a los de allá fueron llamados. Los que molestaban eran de K’ankujk, eran hombres de K’ankujk. Los que ayudaron, los hermanos mayores, eran de Oxchuc. Ellos vinieron a ayudarnos.

¹¹ 1938 y 1939 son los años que recuerdan sus pobladores como fecha de fundación del Ejido Lázaro Cárdenas y de su respectiva adhesión al municipio de Yajalón. Sin embargo, en *Yajalón, Confines de la memoria* (2006), los autores presentan un cuadro en el que aparecen las fechas, los poblados creados, la superficie de tierra dotada, la cantidad de beneficiarios y la superficie que cada uno le tocó. De esta manera, el Ejido Lázaro Cárdenas se fundó, durante el reparto de muchas fincas cercanas a la cabecera municipal, el 23 de marzo de 1937, con un total de 802 hectáreas, que benefició a 35 pobladores (2006:61).

Le llevaron la información.

—Ya vamos a morir, se está inundando nuestro pueblo.

Sí vinieron, ellos vinieron preparados, porque son inteligentes, hermano; son poderosos. Ellos conocen cómo está el trabajo, lo tienen en sus almas. Los de K'ankujk estaban haciendo daño. Vinieron los de Oxchuc, ellos vinieron a ayudarnos. Vinieron preparados aquí.

—Está bien, vamos pues, vamos a ir, hermano. Vamos a ir a ver, iremos a ayudar a nuestros hermanos —dijeron (Relato narrado por Florentino Méndez Aguilar, de Yajalón, en: Méndez Pérez, 2007:148-149).

El contenido del relato es evidentemente un suceso mítico. No obstante, el mito no surge de la nada ni es sólo un invento para entretener a las personas. Es un discurso colectivo que se construye en el marco de una tradición y una historia particular; por tanto, la relación entre la región Altos y la Selva a través de los frailes durante la evangelización dejó huellas profundas de migración y hermandad que han sido proyectadas al mito (cfr. López Austin, 2006).

Ahora bien, situados en plena época colonial, presento algunos datos a mi alcance pues por ahora no dispongo de documentos sustanciales que permitan tratar el período con más detenimiento. Petalcingo, Yajalón, Tila y los otros pueblos vecinos no pudieron haber tenido un destino diferente del de los otros pueblos de Chiapas; no dejaron, como puede constatarse hasta ahora, de practicar la agricultura de subsistencia y la caza esporádica. Asimismo, fueron víctimas de la explotación, el racismo y, evidentemente, de la imposición del cristianismo y del régimen político colonizador. No obstante, aunque se piensa que eran gobernados por sus propios ciudadanos y que eran relativamente libres del control colonial,¹² no se puede estar seguro de ello. La participación de estos pueblos en la sublevación de 1712 la podemos encontrar registrada en la tradición oral, al menos en Petalcingo se cuenta relatos que narran reuniones clandestinas al pie del cerro *Wax*, donde “vive” un personaje mítico llamado *Sme' Kera* (Madre de la Guerra) y que hace referencia a Juan López,¹³ el héroe de la dicha

¹² “a report identifies the nearby Tzeltal town of Petalcingo as a subject of the Chol-Speaking town of Tila, which was still governed by its own citizens and was relatively free from Spanish control as a pueblo de indios” (Josserand, 1997:5).

¹³ Comunicación personal con Pedro Méndez Oleta (2006), Petalcingo, Chiapas.

sublevación iniciada en Cancuc. Los siguientes episodios de importancia local son los referentes a la Revolución Mexicana, el reparto de tierras y la llegada de los mestizos a la población (Pérez Chacón, 1988:). Otros relatos orales que dan cuenta de hechos trascendentales son los ocurridos en los primeros años de la década de 1930: la quema de santos e iglesias tanto en Chiapas como en Tabasco, durante la administración de Victórico Grajales y Tomás Garrido Canabal. Tanto en Petalcingo como en Yajalón y Tila el apellido “Garrido” es la referencia para designar la identidad del responsable de la quema de los santos y las iglesias en la zona. Otros relatos más recientes tienen por tema de fondo las diferencias sociales y étnicas entre mestizos y tseltales, las cuales culminaron en enfrentamientos sanguinarios entre 1974 y 1975 en Petalcingo, cuya secuela se recrudece con el alzamiento zapatista en 1994.

Como conclusión de este capítulo, se tiene que la conformación histórica de la zona norte de la región Selva ha sido un largo proceso de confluencia y resemantización de diferentes categorías culturales. Antes de la Conquista española, la confluencia y resemantización de las categorías iban como “en la misma dirección” (Winch, 1979:92) o, al menos, “la gente organiza(*ba*) sus proyectos y da(*ba*) significación a sus objetos a partir de los conocimientos existentes sobre el orden cultural” (Sahlins, 1997:9). La Conquista significó una ruptura, una confluencia de dos tradiciones culturales muy diferentes entre sí, cuyo proceso de adaptación e intercambio fue regido por dos vertientes de intereses: los de los conquistadores por un lado y los de los conquistados, por el otro. Sin embargo, coincidimos con Sahlins cuando afirma que “la cultura se reproduce históricamente en la acción” (1997:9); en donde, efectivamente, “la fuerza general de las circunstancias (como, por ejemplo, la presencia europea) llega a ser el curso específico de la historia de acuerdo con las determinaciones de la alta política. La infraestructura se realiza como forma y suceso históricos en función de los intereses gobernantes, y según la coyuntura” (Sahlins, 1997:54). Por tanto, “La vieja religión dio entonces nacimiento a la nueva” (*Ibid.*, 53); en nuestro caso, la colonial, conceptualizada como *tradición religiosa mesoamericana* por López Austin (2006), en la medida que predomina los criterios de sacralidad de origen prehispánico. Y, como veremos en el siguiente capítulo, la vigencia o permanencia de esos criterios de sacralidad se debe, entre otras cosas, a la vigencia también de prácticas cotidianas que le dan sentido: prácticas vinculadas a la tierra, a la naturaleza, en suma, a la agricultura y a otras formas actuales de sobrevivencia.

Capítulo 3. Transformaciones culturales y económicas

En este capítulo describo la situación cambiante de la cultura y la agricultura como principal actividad económica de subsistencia en la zona de estudio. En primer lugar, la práctica agrícola consiste en una tradicional forma de producción, obsoleta en términos de productividad; pero, justamente por estar todavía regida por elementos de una “tradicación mesoamericana”, es posible identificar en ella algunos rasgos de la actual noción de sacralidad de la tierra y la montaña. Sin pretensiones de sobrevaloración de la agricultura, observamos que frente a la situación difícil de sobrevivencia y la cada vez mayor dependencia del empleo y el salario, la tierra se convierte en un patrimonio que, mediante la tecnificación adecuada de su proceso de aprovechamiento, puede garantizar la permanencia de una cultura con sus múltiples expresiones como la tseltal en el marco de su propia racionalidad. Por otro lado, los sectores emergentes contribuyen como portadores en el proceso de resemantización de la cultura en el marco de sus intereses y experiencias individuales y colectivas, generando con ello una variación cultural que poco a poco se va distanciando de sus orígenes culturales.

De acuerdo con lo anterior, la conformación histórica de una cultura es un proceso de variación y reproducción de categorías culturales, en función de los intereses de individuos y de grupos. Este juego de intereses, así como de los medios para su satisfacción, dotan de sentido y significado a la vida y a sus respectivas prácticas diarias. Entre estos intereses se encuentran la producción del sustento que, entre los pueblos tseltales, es el cultivo de maíz, frijol y café. En este sentido, con respecto a la cultura Azande, Peter Winch señala que “Evidentemente también ellos aprovechan toda clase de medidas "tecnológicas" dentro de sus capacidades, para asegurar que las cosechas en verdad prosperen. Pero ésta no es razón para ver sus ritos mágicos como otro paso frustrado” (1979:96). Es decir, una forma de producción cambia mediante la incorporación en su proceso de diferentes medios (herramientas o productos industriales) y la diversificación de sus actividades productivas. Al menos, es ésta la descripción que pretendo de las actuales actividades económicas en la zona de estudio; las cuales, a su vez, o resemantizan o desacralizan los criterios de racionalidad, así como los de sacralidad de la tierra y la montaña.

Lo que salta a la vista en un recorrido por los pueblos de la región Selva (y en general por todos los pueblos indígenas de Chiapas y México) es la alta vulnerabilidad económica de sus habitantes. No es sólo consecuencia de una decadente agricultura de subsistencia sino también de un evidente abandono de los pueblos a su suerte. La vulnerabilidad económica se traduce en carencia de bienes materiales y, por supuesto, en condiciones desiguales de existencia y participación en la reproducción, variación y proyección de las concepciones y prácticas que definen y particularizan su cultura. Al menos, este tipo de valoración sobresale en cualquier tipo de diagnóstico o estudio socioeconómico, cuya tendencia pondera el bienestar individual y material como fin último de las actividades económicas, en el marco de la imperante racionalidad capitalista. Esta valoración de la economía familiar no es fortuita; responde a una lógica que da cuenta y, de alguna manera u otra, legitima el orden vigente de la cultura. Sin duda, es en este sentido que Sahlins afirma que “la sociedad capitalista tiene un modo de manifestación distintivo y, por consiguiente, una conciencia antropológica definida, que impregna también las disposiciones teóricas de la Academia” (Sahlins, 1997:63).

Al parecer, en el ámbito de la cultura tseltal, la economía agrícola que es de carácter familiar no puede reducirse a una noción de bienestar individual y material. No es que sea una negación consciente o de carácter antisistémico a los principios que dan sentido y vigencia al capitalismo ni por ser una forma de producción heredada del período Colonial sino, hasta cierto punto todavía, por la relación de reciprocidad que en los ámbitos rurales y comunitarios genera la dependencia de los hombres ante la tierra y la naturaleza. Se trata de una racionalidad productiva de autoconsumo que, si bien participa de alguna manera en la dinámica del capitalismo regional, sigue siendo sólo de subsistencia familiar, aún lejos de las nociones de excedente y acumulación de riquezas. En suma, la economía de los pueblos tseltales consiste en una tradicional forma de producción agrícola, obsoleta en términos de productividad acumulativa; pero, justamente por estar todavía regida por criterios de una “tradicación mesoamericana”, podemos identificar en ella algunos rasgos de la actual noción de sacralidad de la tierra y la montaña, en amenaza y desventaja frente a la incertidumbre de los pueblos en la proyección de su futuro. Por lo anterior, si asumimos que en el antiguo contexto mesoamericano economía y “religión” se complementaban recíprocamente, porque la primera dio lugar a la segunda (mediante la divinización del proceso de cultivo y de las fuerzas regenerativas de la tierra y la naturaleza) y ésta, a su vez, dio sentido y significado a la primera

(en tanto que los cultivos, así como el tiempo y el espacio para su desarrollo, estaban bajo el dominio de los dioses), resulta interesante reflexionar la economía actual de los tseltales de la Selva, la cual consiste en una tradicional agricultura de subsistencia, en el marco de una “racionalidad productiva mesoamericana”¹⁴; pues con ello es posible evidenciar la vigencia en nuestros días de la noción de sacralidad de la tierra y, por tanto, de una economía y una religión estrechamente vinculadas con la fuente principal de sus orígenes: la tierra y la naturaleza. Se trata de una economía y una religión agrícolas que, en su proceso de interacción e interrelación, generaban una práctica ahora en crisis o en desuso: el principio de la reciprocidad, una práctica que en la antigüedad mesoamericana dio lugar al apogeo de grandes, complejos y sofisticados centros urbanos.

Si la noción de sacralidad de la tierra y la montaña, como categoría que cohesiona el sentido de las prácticas con la vida cotidiana, mantiene su vigencia en nuestros días, la pregunta de por qué, entonces, los pueblos que la practican no experimentan ni han experimentado a lo largo de los últimos siglos (a decir verdad, tal vez desde el último milenio, de los inicios del Posclásico hasta la actualidad) signos de esplendor o desarrollo, parecería contradecir la noción de vigencia como una forma de persistencia o continuidad de las categorías de origen prehispánico. Sin embargo, su permanencia es resultado de procesos continuos de resemantización/ revalorización funcional de dichas categorías en diferentes contextos. Visto de esta manera, la noción actual de sacralidad opera en un contexto en el que, evidentemente, no desempeña un papel significativo en la procuración del bienestar (en los términos de riqueza y comodidad), pues constituye apenas un obsoleto modo de sobrevivencia en comparación con los beneficios materiales y simbólicos de un capitalismo degradante en muchos ámbitos sociales y ecológicos. Frente a este “sistema-mundo capitalista” (Wallerstein, 2003), una economía de subsistencia o sobrevivencia opera, con dinámica propia como pequeñas “islas de historia” (Sahlins, 1997), en extremos remotos, distantes, de la configuración Centro-Periferia.

¹⁴ Un interesante análisis de la economía mesoamericana del período Postclásico lo ofrecen Berdan y Smith (2004) desde la perspectiva del sistema-mundo capitalista propuesta por Wallerstein; y los autores adaptan el modelo teórico a un “Sistema mundial mesoamericano postclásico” y, efectivamente, aunque no en los términos de una “racionalidad productiva mesoamericana”, sostienen que se trataba de una economía precapitalista basada en el autoconsumo y el intercambio en mercados competitivos y articulados mediante un complejo sistema de comercio global y regional (2004:32-35).

Si México, ubicado en la periferia o semiperiferia del sistema-mundo capitalista, a partir del despunte económico de los Estados Unidos en 1945 sólo ha sido y sigue siendo el principal exportador de materia prima como el petróleo, productos agrícolas y, en las últimas décadas, una masiva fuerza de trabajo; ¿qué papel juegan, entonces, en esta economía global los sectores y grupos sociales históricamente más desfavorecidos y empobrecidos? Es decir, todos aquellos que poseen como único capital y riqueza su fuerza de trabajo y su dignidad: obreros, jornaleros en plantaciones y zonas ganaderas; empleados de grandes, medianas y pequeñas empresas nacionales y transnacionales, funcionarios o servidores públicos de la baja escala de la jerarquía burocrática y, los más vulnerables, la larga fila de campesinos indígenas y no indígenas y los numerosos desempleados. Todos ellos (mejor dicho, todos nosotros) son y somos esa parte sometida de la población, en la medida en que nuestra dependencia del salario es tal que sin el dinero es inimaginable la existencia (o subsistir con dignidad). El salario es para el empleado lo que la tierra para el campesino. Aunque la dependencia ante la tierra, siendo ésta administrada y al mismo tiempo amenazada por los intereses del Estado, es de carácter más “espiritual” que servicial, como el del empleado ante su patrón. Por tanto, los campesinos que aún poseen como patrimonio tierras de diferentes extensiones y calidades de fertilidad, resultan menos vulnerables que los empleados asalariados.

Los pueblos indígenas que aún tienen el dominio de sus parcelas (ejidales o comunales), su actual modo de vida está basado en una economía de autoconsumo o una agricultura tradicional de subsistencia y, por tanto, no tecnificada. Y como si esto fuera poco, este modo de subsistencia es víctima actual del capitalismo (en su vertiente industrial y ecoturística, con miras en los recursos naturales) a través del Estado mismo con múltiples programas irresponsables y frustrados que, además de reproducir una dependencia económica, tienden a la privatización de las tierras ejidales, generando con ello invasiones y conflictos entre grupos étnicos.¹⁵ De esta manera, la agricultura de subsistencia de por sí abandonada se vuelve aún más improductiva. Para contrarrestar esta situación de abandono e improductividad han surgido nuevas propuestas económicas de bienestar, en las que se sustituyen las nociones de “desarrollo y progreso” por los de buen vivir y desarrollo (auto) sustentable o sostenible (Paoli, 2001). Ciertamente que en las condiciones actuales, la agricultura de subsistencia por sí sola no es una garantía para un desarrollo, pero la intensificación y tecnificación adecuada de su proceso

¹⁵ Véase, por ejemplo, las constantes quejas y denuncias del FNLSL, en: www.fnsls.com.mx/chiapas

de producción puede constituir una alternativa para aumentar la producción que cubra las demandas locales y regionales, según lo permitan las condiciones del suelo y en el marco de una tradición cultural (que considere, por ejemplo, el principio de la reciprocidad); por lo que los estudios topográficos, climáticos y agronómicos serían indispensables y decisivos en la estructuración de una sólida economía agropecuaria que garantice, entre otras cosas, alianzas entre pueblos y regiones en beneficio de su propio desarrollo. La región Sierra de Chiapas, por ejemplo, requerirá de mucha más inversión por sus malas condiciones geográficas y, en consecuencia, improductivas (Villafuerte Solís, 2010) que en la región Selva, cuyas tierras aunque accidentadas poseen zonas fértiles y ricas en recursos naturales (Bretón, 1984:Cap. II y VIII).

No se trata aquí de sobrevalorar el modo tradicional de producción agrícola, pero sin duda la tenencia de la tierra ha permitido a los pueblos tseltales subsistir a pesar del abandono en que se encuentran. Es evidente que no se aprovecha al máximo la capacidad productiva de las tierras, ya porque las condiciones del suelo no lo permiten o porque carecen en su mayoría de asesorías calificadas para un mejor y mayor rendimiento. Una estrategia económica que promueva una agricultura de multicultivos podría asegurar la subsistencia local y regional, tal como era todavía en estos mismos pueblos a mediados del siglo pasado y que era de algún modo una herencia prehispánica, por lo menos se especula que así se aprovechaba la tierra previo a la invasión española en el siglo XVI: “Todo hogar tenía su huerto, donde se cultivaban verduras y árboles frutales y asimismo había plantíos de esos árboles en torno de los poblados. Se cultivaba papaya, aguacate, guanábana, chico zapote y el palo ramón, pero también comían los mayas muchos otros frutos silvestres, especialmente en tiempos de hambre” (Coe, 1995:199; véase también a Ruz, 2000). Aparte era el lugar de la milpa, en donde también se producía variados tipos de verduras y tubérculos comestibles. En suma, para los pueblos indígenas la agricultura es el único medio de su subsistencia, por lo que debería ser un modelo para su propio desarrollo.

En resumen, los desgastados mitos de la modernidad (desarrollo y progreso) dejan mucho qué pensar al considerar la situación extremadamente vulnerable de los pueblos tseltales de Chiapas y los del área maya en general. Es evidente que su forma de producción agrícola no puede competir contra las ideas capitalistas de excedente y acumulación de riquezas. Sin embargo, independientemente del rumbo que vaya a tomar en el futuro, la

tecnificación de su proceso puede abrir un abismo, o por lo menos una brecha, entre la tierra hasta ahora sacralizada y los intereses que con lleva su explotación; a menos que, secundando a Murillo Licea (2005), la aplicación de la tecnología en los contextos indígenas se haga en el marco de su tradición cultural; sólo entonces la variación y reproducción de las categorías culturales se realizarán en el marco de los criterios que sacralizan la tierra, la montaña y la naturaleza. Aun así, queda la incertidumbre acerca de qué criterios y categorías servirán para legitimar la futura situación de existencia y sobrevivencia, qué noción va a tener la tierra como “madre” generadora y reproductora del sustento si la tecnología llega a remplazar el atributo de fertilidad y abundancia, qué cosmovisión va a “encarrilar” la existencia material. La cosmovisión como un orden articulado de criterios o categorías se encuentra en un rápido proceso de resemantización (tal vez desacralización), en la medida que el proceso de producción agrícola asimile y reproduzca la actual racionalidad capitalista.

Actividades económicas en la zona de estudio

La forma tradicional de producción agrícola en la zona norte de la región Selva no ha experimentado cambios radicales, salvo por el uso de agroquímicos que ha disminuido el tiempo de trabajo dedicado a actividades concretas del proceso de cultivo, sin dejar a un lado el efecto nocivo que estos productos industriales ocasionan a la salud, la tierra y al medio ambiente en general. Sin embargo, la agricultura no deja de ser preponderante incluso para la economía chiapaneca. Especialmente en algunas partes, en que las condiciones geográficas lo permiten, la tecnificación del proceso de cultivo y la respectiva comercialización de los productos han hecho de la agricultura el motor de la dinámica social y cultural; y donde no es así, sobre todo en los ámbitos rurales, que representan un porcentaje bastante considerable del total del territorio chiapaneco, se practica una agricultura de subsistencia con un proceso rústico de producción (por no decir primitivo) y con un insignificante intercambio de productos a escala local y regional, con la excepción de algunos productos como el café, la miel, las artesanías y las flores en regiones específicas: el Soconusco, Los Altos y la Selva. Esta economía agrícola, raquílica en su proceso organizativo y en su rendimiento, es una especie de secuela o reminiscencia de una forma colonial de producción agrícola, específicamente la creada y desarrollada en el ámbito de las haciendas y las fincas en Chiapas (De Vos, 2010).

Las haciendas y las fincas tienen su antecedente en las encomiendas implantadas en el siglo XVI por los conquistadores españoles, a juzgar por sus componentes estructurales y sus funciones consistentes en administrar y controlar a los pueblos comprendidos en su siempre inabarcable territorio. Jan de Vos nos recuerda que, como categoría económica de la época, “La finca chiapaneca, a mediados del siglo XX, no se diferenciaba mayormente de su predecesora decimonónica” (2010: 211), especialmente en cuanto a la organización, diversificación y tecnificación del proceso de producción. El mismo autor, al referir a Alejandro Marroquín como el autor del único material disponible sobre fincas decimonónicas en Chiapas, y aunque delimitado al valle de Ocosingo pero con posibilidades de generalizar la situación ahí descrita al resto de las regiones del estado, describe así la condición de sobrevivencia del peón indígena en dichas fincas:

Los peones formaban caseríos dentro del territorio de la finca donde cada familia disponía de una choza, un pedazo de milpa, sus animalitos y, en el caso de ser su jefe un “principal” de la pequeña comunidad, algo de ganado. Estos acasillados estaban obligados a trabajar una buena parte de su tiempo para el “kajual” por un salario siempre debajo del sueldo pagado en la cabecera. Al caer enfermos, celebrar alguna fiesta familiar, ser amenazados por las autoridades o carecer del alimento necesario por alguna mala cosecha, tenían derecho a recibir de su amo ayuda y protección. A cambio, éste exigía de ellos una obediencia ciega y días de trabajo de sol a sol (De Vos 2010:213).

Parcela pequeña en una tierra que no era suya, poco tiempo dedicado a los cultivos y estaba ahí, en la finca, obligado a atender los intereses del patrón, ¿cómo, entonces, iba el campesino a mejorar el proceso de producción? Si a esto le agregamos que las fincas “eran unas empresas agropecuarias dedicadas al cultivo variado y extensivo de cereales, caña, cacao, plátano y café, todo eso con técnicas atrasadas, rutinarias y extremadamente conservadoras”, entonces los indígenas peones, sin más opciones, “Se movían en un mundo pequeño, autosuficiente y aislado de los procesos políticos, económicos y culturales que agitaban el resto del estado y del país” (De Vos, 2010:213). El surgimiento de las rancherías y los ejidos a las orillas de las fincas, como resultado de la aplicación de la reforma agraria cardenista, no trajo consigo cambios

sustanciales en ninguno de los tres aspectos del proceso de producción agrícola: organización, diversificación y tecnificación. Por tanto, la condición de vida era la misma de siempre: pobreza, abandono y exclusión social, política, económica y cultural. O, peor aún, esa condición de vida empeoró debido a dos factores que hasta la fecha prevalecen en los pueblos indígenas: a) las tierras vendidas y donadas a los peones, con las que conformaron su ranchería o su ejido, eran las más distantes de las fincas, accidentadas y poco fértiles, y con el aumento de la población esas tierras se redujeron y hubo la necesidad de volver a las fincas en calidad de peones; b) aunado a la tradicional forma de producción poco rentable, la “ausencia de vías de comunicación interna [que] acentuaba aún más la dependencia de las rancherías con respecto a la finca” (*Ibid.*, 214), la reproducción de la llamada “economía de prestigio” (gastos elevados por una fiesta patronal) fuertemente arraigada a la tradición religiosa de las fincas, y por si esto fuera poco, cubrir el precio de una aparente libertad con “contribuciones más onerosas al municipio y a la parroquia, servicio obligatorio y gratuito para obras en la cabecera” municipal (*Ibid.*, 215), hizo de las posibilidades de desarrollo de los pueblos indígenas un eclipsamiento económico, político y cultural.

Se intuye, pues, que cerca de medio milenio la actividad agrícola de los pueblos indígenas de Chiapas ha sido literalmente para subsistir con precariedad. Aunque, vale la pena aclarar lo evidente, las condiciones de trabajo y de aprovechamiento de la producción indiscutiblemente no son las mismas que las de antaño; ni siquiera entre las tres etapas identificables del proceso agrícola: la Encomienda en su forma más hostil y arrebataadora de tierra, vida y fe; la hacienda y la finca con su renovada estrategia de manipulación sobre la tierra, la mano de obra indígena y el monopolio de productos comerciales a escalas locales y regionales y, por último, las rancherías y los ejidos como una forma de tenencia y de explotación de la tierra en amenaza, en cuanto que, como único patrimonio colectivo que garantiza la sobrevivencia, no solo se ha visto reducido ante el incremento de la población e inservible como consecuencia del uso desmedido de productos agroquímicos, sino que el Estado mismo, sin duda en el horizonte de posibles negociaciones con empresarios privados, implementa programas de privatización de las tierras ejidales. Sumemos a ello la baja calidad de la tierra, el deterioro ambiental que ha afectado notablemente el tradicional método (tumba, roza y quema) de cultivo temporal y extensivo, el abandono del campo debido a su baja productividad y la irrupción avasallante de productos industriales a través de la televisión y la introducción de pequeñas empresas

comerciales, etcétera. Y los tseltales de nuestra zona de estudio han experimentado todo lo anterior desde la Conquista hasta nuestros días, pasando por las etapas diferentes de tenencia y uso de la tierra y de sus habitantes.

Sin embargo, las múltiples problemáticas que aquejan estos pueblos conllevan a la generación de alternativas que, con muchas complicaciones, procuran dejar atrás la idea de sólo sobrevivir. En consecuencia, surgen y se consolidan nuevos intereses individuales y colectivos, paradójicamente gracias a la televisión, la educación y otros fenómenos globalizantes. Intereses y aspiraciones que en los últimos veinte años han dinamizado la vida material y cultural en la región. De este modo, se observa una incipiente diversificación de la actividad económica. El punto de inicio fue la introducción del cultivo de café en la segunda mitad del siglo XX, con la que, después de laboriosísimas y rudimentarias técnicas de recolección y procesamiento del grano, obtienen ingresos bajos pero relativamente mejores de los que obtenían de su fuerza de trabajo en las fincas. El cultivo del café ha constituido un componente importante de la agricultura de subsistencia, pero sin llegar a satisfacer todas las necesidades básicas de existencia. Posteriormente, con la implementación por parte del Estado del programa de educación bilingüe dirigido a los pueblos indígenas, un sector emergente de la población (hoy bastante corrompido) perfiló un rumbo distinto en la vida comunitaria, convirtiéndose en un grupo dominante y dirigente locales (Arias, 1991; Gómez López, *2009*). De estas dos vertientes de actividad remunerada, algunos pocos cafecultores con éxito y profesores bilingües con deseos de mejorar su condición de vida, emprendieron la competencia con el sector mestizo, hasta entonces el relativamente más pudiente y administrador del poder y la justicia en la región, con pequeños comercios de abarrotes e incipientes actividades especializadas de albañilería, carpintería y ganadería.

Con base en lo anterior, no sólo se ha incrementado la extensión de tierra para el cultivo del café sino que los productores se han aliado a organizaciones que canalizan el producto a mercados regionales y nacionales. De igual manera, el magisterio indígena se había convertido hasta hace apenas un lustro en la única opción posible para los egresados de bachillerato, cuando no la migración a las ciudades y a los estados vecinos en busca de empleo. En la actualidad, unos pocos de ambos sectores han canalizado sus ganancias a la creación y ampliación de comercios locales hasta el grado de convertirlos en su única fuente de ingreso, dejando a un lado la agricultura y el cultivo de café como actividad principal.

El creciente aumento de la población, la necesidad de migrar en busca de empleo o de oportunidades de formación académica y, en consecuencia, la dinámica acelerada de comunicación entre zonas rurales y urbanas, sobre todo entre estas últimas, han dado lugar a modalidades varias de comunicación y transporte. Frente a un grupo de mestizos dedicados específicamente a este servicio, los profesores y comerciantes indígenas o sus hijos ofrecieron más opciones de traslado. Es decir, se suman a este sector de transportistas hijos de campesinos cafecultores, estudiantes que migran por temporadas y adquieren un vehículo, jóvenes sin tierra ni formación suficiente que obtienen de su fuerza de trabajo el recurso suficiente para hacerse de una unidad de transporte. Asimismo, mediante diversos programas de gobierno, en la región se ha intentado consolidar otras actividades específicas en la ganadería como la cría intensiva de ganado bovino, porcino y avícola; pero su fracaso se debe a la negligencia de sus promotores (funcionarios públicos), debido a su escasa o nula labor de convencimiento y asesoría profesional entre la gente, así como la falta de seguimiento a dichas actividades.

Como conclusión del capítulo se tiene que en los pueblos de la zona de estudio se observa una alta vulnerabilidad económica de sus habitantes, la cual se traduce en carencia de bienes materiales y, por supuesto, en condiciones desiguales de existencia con respecto al resto de la sociedad chiapaneca. En este contexto, la tenencia de la tierra se vuelve una forma de patrimonio indispensable para garantizar la sobrevivencia colectiva y, hay quienes, deseosos de contrarrestar la avasallante destrucción ecológica del capitalismo pretenden retomar para su respectiva consolidación, las formas tradicionales de producción agrícola. Sin embargo, junto a esta larga y decadente tradición de dependencia agrícola, se observa también un incipiente fenómeno de diversificación económica que incluye al menos cuatro sectores sólidos de actividad productiva: la cafecultura, el magisterio indígena, el comercio local y el transporte público. Lo demás, albañilería, carpintería y, en algunas partes, la artesanía y el turismo ecológico, aún no se destacan como fuentes principales de ingreso. La migración constituye otra opción sobre todo para la generación de jóvenes, pues no solo ofrece nuevas posibilidades de subsistencia sino que diversifica las experiencias sociales. Y todos estos cambios, como veremos más adelante, orientan la resemantización de los criterios de racionalidad y, sobre todo, los de la sacralidad de la tierra y la montaña pues, en el contexto de las antiguas culturas mesoamericanas y las contemporáneas, “Recordemos que las fuerzas divinas formaron parte

de lo que existe en el mundo, imprimiendo las características de cada especie... Así, todo lo que existe en el mundo tiene su porción de materia invisible y circulante” (López Austin, 2006:152). Así es como la cultura varía y se reproduce en la acción (Sahlins, 1997). Así es, también, como se proyecta al ámbito invisible de los espacios sagrados como las montañas.

Capítulo 4. Las nociones limitantes o situación de los criterios de sacralidad de la montaña

En este capítulo procuro una descripción detallada sobre lo que Peter Winch llama criterios o “nociones limitantes” de la racionalidad que, en este trabajo, se limita al ámbito de lo sagrado de la tierra y la montaña. Dichas nociones limitantes, para Marshall Sahlins, son concepciones o categorías culturales sometidas constantemente a valoraciones que, de acuerdo con necesidades e intereses individuales y colectivas, se expresan en diferentes juegos de lenguaje. En este sentido, mostraremos cómo entre los agricultores tseltales (no así entre los sectores emergentes) de la zona norte de la región Selva se emplean términos o conceptos específicos en la lengua tseltal cuyas acepciones dan sentido de *Kuxul* “vivo” o de sacralidad a la tierra y la montaña. Estos términos o conceptos son los que en adelante denominaremos criterios, nociones, concepciones o categorías culturales. Asimismo, trato de evidenciar que la actual situación de estas nociones se deriva de una situación anterior, vigente durante la época prehispánica y que antes, como ahora, constituye un mecanismo de interpretación del mundo y de sobrevivencia tanto para los humanos como para los ancestros deificados que se resisten, mediante la resemantización o actualización de las reglas de la tradición, a desaparecer en el olvido.

La montaña, como categoría cultural que aglutina concepciones y prácticas cotidianas, posee un amplio sentido de sacralidad que, como la noche y el sol, se expande por toda la tierra, sacralizándola toda. Esta sacralidad se fundamenta en criterios o nociones diferentes que, articulando sus atributos y funciones particulares, generan concepciones y prácticas que se definen, ordenan y revalorizan de manera constante. En consecuencia, la cultura se reproduce en el cambio y como cambio (Sahlins, 1997). Para comprender el proceso de revalorización de las concepciones, resulta conveniente y pertinente resaltar diferencias entre una situación anterior y una situación actual de las mismas. Siguiendo a Sahlins, todo proceso de cambio o revalorización no parte de cero: antes bien, hay un legado cultural en juego, experiencias previas que se proyectan a nuevos contextos. Es decir, “la gente organiza sus proyectos y da significación a sus objetos a partir de los conocimientos existentes sobre el orden cultural”

(Sahlins, 1997:9). De esta manera, nuestra categoría cultural es la sacralidad de la montaña, e interesa destacar los criterios o nociones que la fundamentaron en la antigüedad mesoamericana y en nuestros días.

De acuerdo con lo anterior, la situación de los criterios o nociones de sacralidad ha sido afectada por dos grandes sucesos. El primero consiste en la irrupción española, con su carga ideológica y material, en el siglo XVI; el segundo, temporalmente reciente pero cuyo objetivo, al igual que el del primero, consistió y sigue consistiendo en la destrucción o desterramiento de las añejas prácticas culturales por parte de sectas protestantes, etiquetándolas de idolatrías y supersticiones como lo hiciera la iglesia católica hace casi cinco siglos; además de ser consideradas motivos de rezago (o retraso) económico y cultural y, por tanto, obstáculo para el desarrollo del país. En este sentido, religión, explotación y subordinación constituyen el camino de la historia y la cultura de los pueblos indígenas de Chiapas. Ha habido, sin duda, invasiones antes de la Conquista española, entre los mismos pueblos mesoamericanos; pero aquí conquistados y conquistadores compartían patrones culturales y religiosos similares. En cambio, el efecto de la imposición del cristianismo en su versión católica primero y protestante después es drástico e irreversible. Asimismo, una agricultura de autosuficiencia pasó a ser, en el período Colonial, una agricultura dependiente y de subsistencia, regida por una lógica de acumulación para el encomendero y después para el finquero. Este proceso de cambio consistió, en efecto, en una revalorización de atributos, rasgos y funciones de deidades, de categorías y prácticas rituales y sociales en general.

Tenemos entonces dos situaciones de los criterios de sacralidad claramente identificables: la primera corresponde a la época prehispánica, creada, promovida y difundida por toda Mesoamérica por lo menos durante tres milenios (1500 aC.-1550 dC.); la segunda, que se inicia con la Colonia hasta nuestros días (1524-2012), implementada y difundida incluso más allá de las fronteras mesoamericanas. Esta última es una situación de los criterios que resulta de la fusión de dos grandes y milenarias culturas: la europea y la mesoamericana, a la que López Austin ha denominado *Tradición religiosa mesoamericana* porque, si bien predominan en ella elementos culturales europeos, las deidades y los espacios emergentes (santos, cruces e iglesias) adquirieron, mediante los procesos de revalorización funcional, nuevos matices, atributos y funciones que provienen de una larga tradición prehispánica.

En lo que respecta a la primera situación de los criterios de sacralidad de la montaña se dispone de materiales especializados. De los datos provenientes de la arqueología, se tiene que la montaña era concebida como un pilar cósmico que sostenía el cielo, el lugar de origen y la fuente perpetua de las cosas y los seres, habitada y custodiada por un ser de aspecto anciano y muchos otros seres sagrados. Por ello, los templos y los edificios piramidales de las ciudades del período Clásico, al imitar la estructura y naturaleza de las montañas, funcionaban como un cosmograma y una montaña artificial con sus respectivos ocupantes: el Ajaw gobernante y su séquito de servidores. Posterior a este proceso de imitación, a la montaña natural, digamos el cosmograma original del universo, se comenzó a incorporar en su interior las características del mundo exterior, la organización social y política de los seres humanos; de ahí que sus habitantes invisibles e intangibles adquirieran aspectos más humanos. La noción de Otro mundo en el interior de la montaña era en calidad de *yes*, un reflejo, una proyección, que después habría de complejizarse en un entramado de relaciones simbólicas entre éste y el mundo de los seres invisibles, activando así de manera indefinida la dinámica tempoespacial del mundo en sus dos dimensiones: humana y divina. Esta relación de reciprocidad se instaura, hipotéticamente, con la divinización del maíz y su proceso de cultivo (Florescano, 2004); la cual, más tarde, se institucionaliza mediante la sacralización del gobernante que conllevó, desde los olmecas en el Formativo hasta los mexicas en el Postclásico, a la imitación de las montañas en templos y edificios piramidales, trasladando la carga simbólica no sólo de la montaña sino también la de su espíritu-guardián en la figura del gobernante. Así como la montaña y su guardián eran una sola entidad; el templo y el gobernante, también. Es decir, la pirámide y el gobernante eran la materialización en la superficie terrestre de los atributos cósmicos y agrícolas de la montaña. Baudez nos recuerda que, además de muchos otros, los edificios 12 y 14 de Copán y la compleja estructura de la Casa E de Palenque son un cosmograma, debido a que “el nivel superior representa el cielo y el nivel inferior la tierra y el inframundo” (Baudez, 2004:104). El ejemplo más documentado en Mesoamérica lo constituye el Templo Mayor de Tenochtitlán, al que López Austin y López Luján, entre otros investigadores, han dedicado muchos años de estudio. Para ellos, “el Templo Mayor es una proyección del cerro divino que cubre las aguas del Tlalocan, lugar de fuerza mágica y poderes sobrenaturales” (López Austin y López Luján, 2009:231). Con el trabajo intenso y exhaustivo de estos autores queda demostrada la noción de que la montaña natural (Monte Sagrado) y artificial (templos piramidales) funcionaban como un cosmograma. Siendo así, y secundando a Bassie (2002) y

Freidel, Schele y Parker (2001), la montaña es el primer ente viviente que emergió de las aguas inaugurales en forma de caparazón de tortuga y, desde entonces, la montaña se convirtió en pilar cósmico que sostiene el cielo, separándolo de la tierra.

La montaña como caparazón de tortuga y pilar cósmico se convirtió en una advocación del anciano dios de la tierra, el *Mam*, el abuelo creador y sostenedor del cielo (Bassie, 2002). La representación de esta idea ha sido un emblema ampliamente difundido al menos en el área maya: el famoso símbolo *cauac*, también llamado el monstruo de la tierra, de cuyas fauces o hendidura emerge un anciano en posición de sostener el cielo. Este anciano funge como conector entre el Mundo subterráneo, la superficie terrestre y el cielo; por tanto, “puede caer en o salir de la hendidura escalonada que termina en dos grandes espirales y que a menudo parte en dos la frente del monstruo. Dicha hendidura asume una función capital, pues constituye, junto con las fauces, una vía de acceso al mundo subterráneo desde la superficie” (Baudez, 2004:156). Aquí el símbolo *cauac*, en su papel de tierra-montaña, y el anciano que emerge corresponden a una sola entidad; y, sorprendentemente, es la misma noción implícita en la relación actual entre el Ajaw y la montaña Ajk’abalna: forman también una sola entidad, una unidad semántica. Las antiguas representaciones del *cauac* como monstruo zoomorfo de la tierra sugieren que la cueva, la montaña y el anciano corresponden a una sola entidad anímica. De ahí que el anciano, desprendido del signo en cuestión, se le represente o bien asociado a conchas de caracol o en posición de sostener el cielo, con las manos levantadas, desempeñando su papel de montaña o pilar cósmico (Taube, 1992:91-99; Thompson, 2004:339).

Ahora bien, la sacralidad de la montaña se debe también a que hacia su interior se ha proyectado algunas caracterizaciones del mundo exterior, en calidad de *yes-reflejo* y *ch’ul-sagrado*. Es decir, las cosas tangibles del mundo exterior tienen su contraparte intangible, “invisible y circulante” (López Austin, 2006:152) en el interior de la montaña; y esta cualidad la convierte en *Yan bajlumilal* “Otro mundo” porque, en efecto, la naturaleza de sus habitantes invisibles es distinta a la de los seres de este mundo. Ellos son sólo un “reflejo”, una esencia, intangibles e impercederos, regidos por el Ajaw; los humanos, en cambio, tangibles, vulnerables y efímeros, regidos por el ch’ulel y el lab en sus relaciones y experiencias sociales en el marco de su racionalidad. Los seres invisibles y su mundo son de otra naturaleza, al parecer sin diferencias ni conflictos; y aunque reproducen actitudes humanas y la jerarquización política de los

hombres, se les describe como congelados en el plano de las apariencias, dando lugar así a la antigua noción de *Xibalba* o *Yan Bajlumilal* “Otro mundo”. Por ello, las múltiples imágenes que dan cuenta del Xibalba situado en el interior de la tierra o la montaña en la época Clásica corresponden, en su mayoría, a lo que más tarde habría de plasmarse en el Popol Vuh de los Quichés, en particular en la parte que narra las aventuras de los héroes gemelos. La imagen K1288 (código que deriva del nombre del autor del portafolio de fotos y el número de identificación de la imagen en famsi.org) contiene al menos tres detalles propios del mundo de los seres humanos: una construcción piramidal, dos personajes (Hunahpú e Ixbalanqué) iniciando un juego de pelota y un paisaje con árboles (Fig. 3)... La imagen K631 muestra una escena similar: plantas familiarizadas con el contexto humano, el cacao; pero el atavío complejo de los personajes indica su naturaleza y, por tanto, los atributos de un espacio que no corresponde al de los seres humanos (Fig. 4). Muchas otras imágenes nos muestran a deidades en reposo o realizando ciertas actividades propias de su oficio en ese lugar. El venado, la serpiente, el jabalí, el jaguar y algunas aves constituyen las “mascotas” de dichas deidades (K1196, K1247, K555, K1339, K2794, etcétera) (Figs. 5). Dichas imágenes evidencian el dominio que tienen los dioses sobre los animales, ya para disponerlos para nagual o alimento de los seres humanos o para transformarse y manifestarse a través de ellos.

No cabe duda que en la antigüedad los mayas concebían el interior de la montaña o de la tierra como un espacio habitado por deidades, animales y ancestros. El comportamiento de las deidades, en descanso, trabajando, en postura de jugar pelota o de realizar rituales, así como las construcciones piramidales y la existencia de un paisaje aparentemente socializado en la medida que existe ahí plantas de cultivo como el cacao o un árbol con rostro que indica la fitomorfización de los dioses y los ancestros, son pruebas claras de que el Otro mundo es casi una réplica o una proyección del mundo exterior, el de los seres humanos. Por tanto, sus caracterizaciones, observables en imágenes de códices y piezas de cerámica, son un *reflejo o yes* del contexto humano de aquella época Clásica. No es una casualidad que en la imagen K1288 los personajes se dispongan a jugar a la pelota en frente de un templo, cerca de un árbol antropomorfo que bien podría representar una ceiba. De hecho, López Austin y López Luján distinguen varias funciones de la montaña, de las cuales, según los autores, varias han prevalecido durante casi toda la historia mesoamericana y, en efecto, han llegado a nuestros

días como constataremos su vigencia más adelante. Dichas funciones identificadas por los autores son:

Esquema 2. Las funciones de la Montaña (Monte Sagrado)							
Eje cósmico	Punto de ascenso y ocaso de los astros	Bodega de la riqueza	Refugio de flora y fauna	Casa del dios patrono	Lugar de origen de los hombres	Fuente de poder, autoridad y orden	Morada de los muertos

(Fuente: López Austin y López Luján, 2009:93).

En resumen, el símbolo *canac* es la imagen de un reptil con rasgos de jaguar y serpiente de cuya hendidura emerge un anciano; ha sido identificado como el monstruo de la tierra (Baudez, 2004:150-154), en estrecha asociación con la cueva y la montaña; pues la tierra, la cueva y la montaña y su guardián, el Ajaw, conforman una unidad semántica de muy larga tradición en Mesoamérica, tal como ha llegado a nuestros días.

Situación actual de los criterios o nociones de sacralidad de la montaña

La situación anterior o prehispánica de las nociones de sacralidad descrita en las líneas anteriores fue trastocada, por no decir transformada, por la irrupción española del siglo XVI. Con esta irrupción, por toda América comenzó, como una sombra de la evangelización y la esclavitud, un proceso de revalorización de las categorías culturales en el que confluyeron dos tradiciones distintas y distantes: la europea y la mesoamericana. En este proceso, ¿qué papel jugaron la montaña y el Ajaw en la reconfiguración, a partir de dos fuentes culturales, de la visión del mundo? Recapitulando la parte que trata sobre la economía agrícola de los actuales pueblos tseltales, se tiene que en los marcos de la Encomienda, la Hacienda y la Finca como categorías económicas, el sometimiento de la gente a una dinámica de producción, que además de no responder a sus intereses ni las condiciones de trabajo les favorecían, no permitieron, al menos con un grado de libertad, la interacción recíproca con la tierra y la naturaleza; es decir, dejó de practicarse el principio de reciprocidad en el ámbito agrícola, el cual consistía en

pomposos rituales, salvo para satisfacer otras prácticas de sobrevivencia como las relacionadas con la medicina. Ciertamente que la montaña y su guardián no perdieron importancia en el pensamiento pues la gente, además de no abandonar la agricultura, encontró otro medio para perpetuar su noción de sacralidad de la tierra, la montaña y el Ajaw: la construcción de calvarios-montañas para la crucifixión de Cristo en los días de Semana Santa.

En la actualidad, se puede hablar de una permanencia de la tradición prehispánica y su representación de las montañas. Las evidencias iconográficas de estas representaciones en la época Clásica son las construcciones sofisticadas de templos y edificios (Sheseña Hernández y Marceal Méndez, 2010) que los mismos antiguos mayas llamaban “*mits*” en un sentido figurado (López Austin y López Luján, 2009:229). La práctica de representar montañas en los tiempos de la Conquista y la evangelización fue registrada por varios frailes, entre ellos Diego Durán, Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente Motolinia, Francisco Ximénez, entre otros (Sheseña Hernández y Marceal Méndez, 2010:14-18). Dicha práctica continuó en la Colonia, esta vez en el contexto católico de la Semana Santa, donde la construcción del calvario, maqueta en la que se simboliza la crucifixión de Cristo, constituye a todas luces una representación de la montaña. El dato del que se dispone corresponde al municipio tsotsil de San Juan Chamula, y ahí tenemos que en 1779, el obispo de Ciudad Real de Chiapas, Joseph Ordoñez y Aguiar, había denunciado la existencia de un pajar construido en un cerro y al que llamaban precisamente “calvario”. Dice el obispo:

Y porque en atencion a los gravissimos inconvenientes, que se seguían de haver los Indios fabricado un Pajar o rancho, (sin licencia) con Título de calvario, assi por estar situado en lo aspero de un cerro vecino a uno de las cuevas de sus ydolatrías, como por otros justos motivos, se sirvió Vuestra Señoría Ylustrísima (en su santa Visita del año pasado de setenta y siete) de mandar, que se destruyese; lo que no se ejecutó: por tanto suplico a Vuestra Señoría Ylustrísima se sirva de mandar con apercibimiento, que los Indios, que han fabricado dicho pajar, lo deshagan, y si la devoción les dicta, que lo tengan, puedan fabricarlo precisamente en el Paraje y lugar, que yo les asignare, que desde luego le elegiré tal (Autos de los Indios de Chamula, contra su cura, estudios introductorios de Floris Margadant, 1992:82).

La asociación del calvario con la montaña, mediante un proceso de resemantización ha hecho del primero una representación de la segunda, tanto así que el tamaño y la decoración del calvario imitan la vegetación de un entorno natural. La propuesta del propio fraile debió convertirse en la solución del peligro que representaba un calvario en la montaña, el lugar por excelencia de las prácticas consideradas por la iglesia “idolatrías”. Por tanto, los frailes de los pueblos cercanos y distantes debió coincidir en que “si la devoción les dicta, que lo tengan, puedan fabricarlo precisamente en el Paraje y lugar, que yo les asignare”; y este lugar, sin duda, debió ser el que ocupa su construcción en la actualidad: el centro de la nave de las iglesias. El caso actual de representación de la montaña en este contexto católico lo constatamos en Petalcingo, Chiapas. Con el apoyo de la observación y la tradición oral en torno a las andanzas de Cristo previo a su crucifixión, así como de la construcción y los componentes del calvario, se confirmó que, efectivamente, “Podemos, en resumen, considerar al *kalvario* de Petalcingo como una verdadera maqueta de los cerros. Maquetas de este tipo vendrían a constituir, una forma plástica tridimensional de representar montañas” (Sheseña Hernández y Méndez Pérez, 2010:14). Por tanto, Cristo es el guardián de la montaña en su aspecto blanco y joven que, en su papel de naturaleza, muere en manos de los hombres campesinos y resurge de las potencias germinadoras de la tierra (no tres días después sino durante las cercanas temporadas de lluvia).

Sin embargo, dicha práctica parece tener vigencia en un sólo sector ya reducido de la población: el agrícola. Por tanto, la vigencia de los criterios o nociones de sacralidad de la tierra y la montaña se limita a este sector; pues las pretensiones del desarrollo mediante la urbanización y la implementación de infraestructuras como la luz eléctrica, las carreteras y las escuelas, así como la incipiente diversificación de la economía, han generado una marcada estratificación social en sectores definidos, cada uno con caracterizaciones y visiones del mundo particulares. En un grupo étnico con claras diferencias sociales y económicas como el tseltal de la región Selva, vale la pena preguntarnos qué tipo de cultura, es decir qué criterios, nociones y visiones rigen su vida diaria. Para responder, se debe tomar en cuenta factores materiales de sobrevivencia. En este sentido, tenemos que entre los tseltales en cuestión podemos identificar al menos tres grandes sectores: 1) el agrícola, 2) el magisterio, los profesionistas burócratas, comerciantes y transportistas y 3) la nueva generación de jóvenes y niños tseltales. Cada uno tiene características, necesidades, problemáticas y cosmovisiones propias, ya poco o casi nada articuladas entre sí. Dicho en otras palabras, la cosmovisión tseltal

actual se manifiesta con tres facetas. Las caracterizaciones de cada una se resume en signos específicos, por ejemplo: entre los agricultores la cruz es todavía importante en las prácticas rituales porque representa la tierra en forma de una cruz, antiguamente foliada y ahora sólo decorada con ramas verdes, y funciona como un emblema del mundo rectangular mesoamericano. Para la segunda faceta de la cosmovisión, el empleo, el signo de peso y el poder político y económico son los signos en juego, sobre todo entre profesionistas pertenecientes a la burocracia y al magisterio; por último, para la generación de jóvenes y niños actuales tiene a la educación descontextualizada de su entorno, la televisión y las redes sociales como medios de adquisición y expresión de elementos culturales sobre los cuales construyen y proyectan su identidad. Entonces, al primer sector puede considerársele portador y reproductor de su cultura. El segundo solamente usa como referente la cultura de sus padres, en tanto que ya no las asume ni las practica en la vida diaria; y el tercero desconoce casi por completo su historia y su cultura, por lo que son, en un sentido figurado, hijos de los principales medios de comunicación masiva.

En términos generales, las nuevas generaciones que poco a poco se han desprendido del trabajo agrícola se alejan de manera progresiva de una cosmovisión basada en la agricultura y la naturaleza. Es decir, dejan de depender de la tierra y pasan a depender del dinero como el señor Florentino Méndez Aguilar de Yajalón ha observado entre los jóvenes de ese lugar. Nuestro entrevistado, al preguntarle por qué la gente, ya no digamos jóvenes, de ahora ya no quieren peregrinar a la montaña a realizar sus peticiones, nos contestó que

Pero ja' ya xch'aybelix skostumbreik, ya xch'ayikix, ma sk'anikix, yakix ta ganar, bayuk namal bael, avil mi yakuk staikix bit'il ayikix snopikix jun..., ja' ya xwe'ikix yu'un; entonces lijkix yala ganar, ma'ix wokol mero wokolil bit'il x-a'tejotik ta machit, a'tel ta machite treinta peso, cuarenta peso jujun k'ajk'ale ma xlok'otika. Avil ja' te wa'ye smel yo'tan, xlijk spas pensar, xba yulubtbay ta, ta muk'ul witse. Yu'un ya sta skoltayela. Pero ine kome ma'yukixa, pero bayelix estudio, ay ach'ixetik, keremetik, ma'yukix x-a'tejik ta machit.

[ellos están perdiendo la costumbre, la están perdiendo, ya no quieren, ya están ganando, dondequiera que se vayan; entonces ya no les importa porque están estudiando..., de eso comen ya; entonces ha comenzado a ganar, ya no sufren tanto como sufrimos trabajando con machete,

trabajar con machete son treinta o cuarenta pesos al día, ya no nos alcanza. Entonces por eso se entristecen algunos, piensan, van a visitar a la gran montaña, para que encuentren ahí una ayuda. Pero ellos [*los jóvenes*] ya no porque ya no hay, tienen ya mucho estudio, muchachas y muchachos, ya no trabajan con machete (Florentino Méndez Aguilar, Yajalón, 2008)]

En la misma cabecera municipal de Yajalón entrevistamos a un profesor bilingüe ya jubilado, y su visión del mundo, sin atrevernos a generalizar a todos los miembros del sector magisterial (aunque es posible hacerlo), es una tendencia bifurcada de la memoria. Es decir, su visión del mundo oscila entre el recuerdo y la incertidumbre. Al preguntarle a don Enrique Sánchez, quien dijo orgullosamente tener ya 85 años de edad, acerca de la importancia de la imponente montaña Ajk'abalna, contestó lo siguiente entre titubeos y una mezcla de tseltal y español:

Muk'ul wits k'ax mamalix. Namey, bin ora kolontalel, cuando jxunt'ontoa, ma xju' ya kalbetik Ajk'abalna, porque yala xbiik'awan bajlumilal, jich ya yal jtat jme'tik, jich ya yal j-avelita, jmuk'ul mama, mi abuelita, así lo llamo. Entonce jich la yalbon, mame x-awal Ajk'abalna, porque nos va castigar el cerro, porque kyabotik kastivo cerro, porque k'ax mamalix, yabal jnabetik bin ora jajch, bin ora pasot te mamal mamal witse, dice. Muy bien, y lo tenemos un respeto, ya jpastik ta respetar, sí. Y bin ora kolontal, ma'yuk, ma'yuk mach'a kyalbe sbiil Ajk'abalna. Ma ma'a, este, mamal le decían, mamal le decíamos.

[El gran Cerro ya es muy viejo. Antes, cuando crecí, cuando era pequeño, no le podíamos decir Ajk'abalna, porque dicen que el mundo tragaba, así lo decían nuestros padres-madres, así lo decía mi abuelita, mi gran madre, mi abuelita, así le llamo. Entonces así me dijo, no digas Ajk'abalna porque nos va a castigar el cerro, porque el cerro nos manda castigo, porque ya es muy viejo, no sabemos cuándo se levantó, cuando fue construido ese enorme cerro, dice. Muy bien, y le tenemos respeto, lo respetamos, sí. Y cuando crecí, nadie le decía su nombre, Ajk'abalna. No, Viejo le decían; Viejo le decíamos (Enrique Sánchez Gómez, Yajalón, 2009)]

A la par de don Enrique Sánchez, en el mismo lugar entrevistamos a otra persona poco más joven, de 66 años de edad en 2009: don Amado Gómez Aguilar. El primero es profesor jubilado y el segundo, campesino. Ambos representan a las personas que han olvidado (o están

olvidando) y, por tanto, ya no comparten del todo las nociones de sacralidad de la montaña. Tres de las preguntas del cuestionario apliqué a ambos y sus respuestas confirman no sólo la bifurcación de la memoria sino el olvido de una parte de la cosmovisión que de niño compartieron tal vez de manera inconsciente con sus padres. De esta suerte, al preguntarle a don Enrique Sánchez sobre el por qué, en las palabras de los antepasados, se consideraba con vida a la montaña Ajk'abalna, respondió lo siguiente:

Ab pues yu'un ay bi' a yale, ay chanbajlama, ay bin junukil, ayla pato, ayla bojch, ayla wen t'ujbila sba, ja'la yu'un kuxul a kyalik. Ja'la yu'un. Komo k'ax wokol wits, ja' k'ax toyol, ja' pek'el li'i, ja' pek'el li' ini. Entonce k'ax toyol, k'axem ta dos mil metros. Entonce ja' yu'un kuxul ta jtat jme'tik namey, komo tseltalotik, entonce este, ja'nax a jna'tik te wa'ye.

[Ah pues es que dicen que hay algo ahí, hay animales, hay cosas, hay patos, jícaras, tiene la cima muy bonita, por eso dicen que está viva. Por eso. Porque es una montaña difícil, es la más alta, la otra de aquí es de poca altura. Entonces [el Ajk'abalna] es muy alta, rebasa los dos mil metros. Entonces por eso estaba viva para nuestros padres-madres de antes, porque somos tseltales, entonces esto es todo lo que sé (Enrique Sánchez Gómez, Yajalón, 2009)].

El señor Amado Gómez Aguilar es campesino y originario de Ch'italtik, una comunidad tseltal situada en las inmediaciones de la gran montaña de nuestro interés, de la que emigró de niño por problemas familiares y ahora vive en la periferia de la cabecera municipal de Yajalón. Al hacerle la misma pregunta anterior, con respecto del porqué de la sacralidad de la montaña en cuestión, respondió que:

Pero, eso sí ma jna'tik. Ayla muk'ul kristiano ya yalik teya, ay te yalike, pero ma'yuk mach'a yiloj stukel, ma'yuk. Ma'yuk mach'a yiloj stukel, porke ayla muk'ul mamaletik a yalik teya, jich a yalike, pero kome muk'ul wits tak.

[Pero, eso sí, no sabemos. Dicen que ahí hay un gran cristiano, dicen que hay, pero nadie lo ha visto, nadie. Nadie lo ha visto, porque dicen que ahí existen grandes ancianos, así lo dicen, como es un gran cerro pues (Amado Gómez Aguilar, Yajalón, 2009)].

Cierto que mantiene una débil noción de un personaje mítico que custodia a dicha montaña, pero sólo de manera vaga, insegura. A pesar de ser un agricultor, su noción de un Ajaw parece ser, digamos, solo un recuerdo, una referencia. Y la respuesta a una siguiente pregunta confirma nuestra hipótesis; la cual consistió en cuáles eran las características por lo menos físicas del anciano o los ancianos que habitan en el interior de la montaña. De entrada, manifestó que no sabía; pero luego rectificó su respuesta de la manera siguiente: “solo así en reflejo se manifiesta, es sólo un reflejo, porque le llaman *reflejo* aquello que así nomás se aparece, así nomás se presenta. Por eso no se puede hacer nada”¹⁶ (Amado Gómez Aguilar, Yajalón, 2009). De la conversación con el profesor Enrique Sánchez obtuvimos respuesta similar a la misma pregunta, con respecto a los rasgos del Ajaw, el principal residente de la montaña. El fragmento siguiente de nuestra conversación confirma su inseguridad y desconocimiento sobre dicho personaje:

MM: *¿Binwan jich yilel te yajwal te witse?*

ESG: *Ma jna'tik bin yilel. Ajaw a kyalbeyik, ajaw. Ay yajanvil, ay yajam.*

MM: *¿Mamalwan winikwan, keremwan, antswan?*

ESG: *Mamal, mamal, repente mamal.*

MM: *¿Ma'yuk banti awa'iyej binti yilel ta mamalil?*

ESG: *Ma jna'tik, max yak' sba ta ilel ya'yel, max yak' sba ta ilel. Pe ma'yuk mach'a x-och, namey ma'yuk mach'a x-och teya. Ayla chanbajlama, nojela ta chanbajlam: ta choj, ta ja'mal chitam, spisil ta ipal chanbajlam te'aya, ay elefante, xchiyik... Pe ma jna'tik me melel, puro xi'elwan, bin ut'il, ma jna'tik yilel.*

[MM: ¿Cómo es el “dueño” de la montaña?

ESG: No sabemos cómo es. Le llaman Ajaw, es un Ajaw. Tiene dueño, tiene Ajaw.

MM: ¿Será un hombre anciano, joven, tal vez mujer?

¹⁶ “*jichnax ta esi, ta esnax, porque ja' es ya yalik te ba'ay bit'il yanax xchiknaj jinaxi, jinax ya xchiknaji. Ja' yu'un ma xu' bi' ta pasel*”.

ESG: Es un anciano, un anciano, tal vez un anciano.

MM: ¿Has escuchado cómo es el anciano?

ESG: No sabemos, no se muestra pues, no se deja ver. Pero ahí nadie entra, antes nadie entraba ahí. Que hay animales, está lleno de animales: tigre, jabalí, todo tipo de animales está ahí, hay elefante, dicen... Pero no sabemos si es cierto, tal vez sea puro miedo, como no sabemos verlos (Enrique Sánchez Gómez, Yajalón, 2009)].

La incertidumbre de don Enrique Sánchez en torno al personaje es evidente. Como último recurso en la exploración de su memoria en torno a la sacralidad de la montaña, le preguntamos si antes la gente, los abuelos, iban a esa montaña a realizar rituales para solicitar el “espíritu” de los cultivos. La respuesta fue desconcertante, sobre todo porque la persona es de origen tseltal, cuyos parientes han sido siempre agricultores y pertenece, don Enrique Sánchez mismo, a una generación que se supone surgió y se desarrolló arraigada en la agricultura o, al menos, en una visión del mundo definida por la interacción entre la experiencia cotidiana y los misterios de la naturaleza. A una tercera pregunta, don Enrique Sánchez respondió que

ESG: Ma'ju' a och jtatik jme'tik teya, ma'ju' a och, maba ochik, xi'ik, xi'ik, ma xju'.

MM: ¿Ay ya xbajtik ta chik' belaa ame ine?...

ESG: Ma'yuk, ma'yuk, ma'yuk mach'a xbajt teya, ma'yuk, ma'yuk.

[ESG: Ahí no pudieron entrar nuestros padres, no entraron, tuvieron miedo, no pudieron.

MM: ¿Llegan ahí a veces a quemar velas?

ESG: No, no, nadie va ahí, nadie, nadie (Enrique Sánchez Gómez, Yajalón, 2009)].

Más sorprendente resulta aún la respuesta proveniente de un campesino agricultor. El señor Amado Gómez Aguilar que, al hacerle la misma pregunta anterior, si los antepasados iban a la montaña a realizar rituales, respondió que

Ma'yukto, ma'yuk ba' xbajtik li'i, ma xbajtik. Jichnax a sk'aniki, ma sk'anik, jichnax a sk'aniki, ya spasik k'ine; xlaj sts'unbel yiximik, laj bit'il awal ya yalike, laj awal ja' yu'un ya x-och xchajpanik, spasik k'in, spasik k'in, yuch'ik jxujt' ala trawo, jich pero swe'ik ala we'el, smil yala mut, smil chitam. Ja'to stsob sbaik te j-awaletik ya'yele, ya' ja stsob sbaik. Entonce ja'nax ya spasik k'in yu'un.

[No, no se van a ningún lado, no se van. Así nomás lo piden, así lo piden, así nomás, que hacen fiesta; al terminar de sembrar el maíz, termina la siembra, por eso comienzan a preparar, hacen fiesta, toman un poco de trago, sí pero comen un poco de carne, mata su pollito, su puerco. Hasta que se reúnen los sembradores, se juntan. Entonces solo por eso hacen su fiesta (Amado Gómez Aguilar, Yajalón, 2009)].

El entrevistado no admite que antes la gente viajaba a la montaña a solicitar con ofrendas el “espíritu” de los cultivos. Pero recuerda, en cambio, que un tío suyo visitó la montaña y encendió velas a la entrada de la cueva para pedir permiso y, de esta manera, evitar el ataque de algún animal durante su paseo en las profundidades de la caverna. En un principio, el entrevistado recuerda que su tío entró sólo a visitar; después, refiere que, junto con otros acompañantes, fueron a pedir lluvia. De este viaje de su tío, don Amado Gómez dice que en la montaña Ajk'abalna:

ayla muk'ul ch'en orita teya, ayla ya xju' ochel bael teya, ayla ta, ayla sposteil, ay bit'il poste yalike, yoyal, yoyal ta jalel, bit'il pilastrei. Ayla bayel spilastra och bael, pe k'ubul abajt, ayla k'axem ja' ta yutil te ch'ene, ayla k'axem muk'ul ja' ta yutil, biyukla, ay bit'il kich'tik bael ja'te smajtan.

[hay ahí ahora una gran cueva, dicen que se puede entrar por ahí, que tiene postes, los postes que le llaman, su horcón le dicen, como la pilastra. Tiene pilastras a lo largo de su

profundidad; ahí atraviesa un río en el fondo de la cueva, un río cruza ahí dentro, cualquier cosa, debemos llevar su regalo (Amado Gómez Aguilar, Yajalón, 2009)].

Don Amado Gómez dice que su tío, al encender las velas a la entrada de la cueva, él y sus acompañantes entraron en ella. El túnel era oscuro, interminable y frío; avanzaban con linternas. Entonces, de repente, se acuerda que la visita a la cueva tenía un motivo y dice: “Ah!, fueron a pedir una lluvia pequeña, fueron a pedir agua. No, hace apenas dos años, fueron a pedirla, no había llovido, fueron a pedir la lluvia. Por eso llevaban sus velas. Fuimos a pedir lluvia, dijo”¹⁷ (Amado Gómez Aguilar, Yajalón, 2009).

Se trata, al parecer, del único referente que don Amado Gómez, de origen tseltal, campesino agricultor cuya cotidianidad se desenvuelve en las inmediaciones de la gran montaña de nuestro interés, guarda en su memoria. Junto a estas dos personas, se puede sumar una larga lista de más personas que desconocen la sacralidad de la montaña, de la tierra en general. Los ejemplos vertidos confirman nuestras afirmaciones en torno a las tres facetas actuales de la cosmovisión tseltal. Más aún, permite relativizar una homogeneidad de la cosmovisión entre los miembros del sector agrícola. Es decir, los agricultores ya no comparten por igual ni del todo la sacralidad de la tierra y la montaña, pues ya no todos reconocen ni experimentan sus nociones constituyentes; pero sí, en cambio, comparten su importancia, por lo menos como fuente del sustento. Si entre los miembros de un sector intermedio, el magisterio y profesionistas burócratas, que alternan su oficio remunerado con el trabajo esporádico en el campo, su referente en torno a la sacralidad de la tierra y la montaña es débil y titubeante, la situación de desconocimiento empeora entre niños y jóvenes estudiantes de primaria, secundaria y preparatoria, tanto más los que viven y se desenvuelven en contextos urbanos.

De acuerdo con lo anterior, la situación actual de los criterios o nociones en torno a la sacralidad de la tierra y la montaña se enfrenta, si no a un proceso lento de desaparición, sí al menos a una resignificación drástica de las categorías culturales y pierden paulatinamente su sentido de sacralidad y, en consecuencia, desaparecen, se olvidan. Esta desacralización puede

¹⁷ “*Ah bajtla sk'anik bik'it ja'al, bajt mati sk'anik ja'al. Mato, ayto cheb jabil, bajtla sk'anik, maba la yak' ja'ale, ma'yuke, bajt sk'anik ja'al. Ja'yu'un yich'oj bael skantelaik. Bajt jk'antik ja'al, xchi*”.

constatarse en el distanciamiento digamos espiritual entre la tierra y los hombres. Es decir, hay una ruptura en la tradicional práctica del principio de reciprocidad. Los rituales son sustituidos por el trabajo asalariado y los productos agroquímicos: herbicidas y fertilizantes. En esta circunstancia, el discurso y la memoria se convierten en el único refugio actual de lo sagrado o la noción sagrada de los criterios, en suma, de la condición “viviente” de la tierra y la montaña. En la zona de estudio, la experiencia en torno a las prácticas rituales corresponden, para los agricultores, a vivencias personales; mientras que para las personas cuyo trabajo es remunerado son recuerdos, referentes no experimentados día a día. Por tanto, parafraseando a Dolores Aramoni (1992), los refugios de lo sagrado en el siglo XXI son la memoria y el discurso, distante ya de alguna manera de su materialización en prácticas rituales concretas; aunque, no obstante, todavía con cierta fuerza capaz de influir en la conducta y el pensamiento sobre todo de la mayor parte de los campesinos, de aquellos que todavía se niegan al uso de los productos agroquímicos (o usan muy poco) en sus cultivos de maíz, frijol y café. Mientras que sus hijos o los miembros del segundo sector, quienes todavía hacen milpa por gusto o tradición, privilegian el uso del trabajo asalariado y los productos agroquímicos en cuestión.

Ante este panorama, considero oportuno describir cada uno de las nociones de sacralidad de la montaña Ajk’abalna de Yajalón, Chiapas.

La noción de *Kuxul wits* “Montaña viviente”

La montaña es considerada “sagrada” en medio de un paisaje, una geografía también sacralizada. La noción de sacralidad, antes que una “hierofanía” o una “realidad sacra”,¹⁸ es un conjunto de nociones y prácticas que definen y caracterizan qué *cosa* es o no sagrada. Es decir, la montaña es sagrada no sólo porque es la manifestación de lo sagrado o la concreción de la experiencia sacra, sino porque se integra de nociones que hacen posible su sacralidad. Tal es la dimensión semántica del concepto *kuxul* desde la lengua tseltal: la montaña es un ente viviente, un organismo vivo, con dinámica y temporalidad propias, cuya anatomía corresponde, en los términos de la lengua y la cultura tseltal, a un ente viviente, a un ser humano. Por ejemplo, la

¹⁸ Para Mircea Eliade la manifestación de lo sagrado es una “hierofanía” o “experiencia sacra”; y esto es lo que convierte cualquier objeto en “otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico” (Eliade, 1967: Capítulo I). Pero, ¿qué es lo sagrado, más allá de una manifestación? ¿Cómo se construye? ¿De dónde surge y cómo se reproduce?

parte baja de su estructura se le llama *Yok/Ye'tal wits* (Los pies del cerro); la cima se le dice *Sjol wits o sba wits* (Cabeza o cima del cerro); las faldas de enfrente se le llama *Cb'ujt wits* (Estómago del cerro); las faldas de la parte posterior se le llama *Pat wits* (Espalda del cerro). Son, pues, atributos antropomorfizados de todas las montañas.

Además, la montaña posee con frecuencia un epíteto que, o bien designa a un anciano como la expresión *Tatik Ajk'abalna* “Abuelo Ajk'abalna” o describe uno de sus más destacados rasgos como el término *Oxjol*, “Tres cabezas”. Otros ejemplos de epítetos son, por un lado, *Yaxwinik* “Hombre Verde” en el municipio de Chilón, *Ik'al Ajaw* “Señor del Viento” en Oxchuc y, por el otro, *Tzontevitz* “Montaña de los musgos o Montaña musgosa” en San Juan Chamula, *Oxyoket* “Tres piedras del fuego” en Zinacantán, Chiapas, entre muchos otros. El uso del epíteto puede proporcionarnos, mediante un análisis lingüístico, un primer acercamiento a la naturaleza de las montañas. Las cuevas, como se ha dicho antes, son también otro criterio que dotan de sacralidad a la montaña (como veremos en el capítulo siguiente), convirtiéndola en espacios rituales por excelencia y en guaridas o “casas” de animales y seres míticos, como la llamada *Sna Tentsun* “Casa del Chivo” en Chilón, la *Sna So'ts'* “Casa del murciélago” y la *Chajwukil* “Casa del rayo” en Petalcingo.

El epíteto designa o bien un ser invisible de aspecto humano o el aspecto físico de la montaña. Cualquiera que sea el caso, identificamos otro criterio que sacraliza la montaña: la existencia de un Ajaw, un ser de aspecto anciano, invisible en su condición de “yes, reflejo o espíritu” en las cuevas, pero se manifiesta en los fenómenos de la naturaleza o como un ser humano en los espacios socializados (milpas, caminos y pueblos). La existencia del Ajaw sacraliza la montaña, independientemente del tipo de epíteto que posea; por tanto, el Ajaw constituye la condición necesaria para la sacralización; sin él, la montaña sería solo una elevación geológica vacía, carente de sentido. Se trata de una deidad por excelencia que, como detallaremos más adelante, posee diferentes aspectos o rasgos distintivos (anciano indígena, Jesucristo y mestizo vaquero o finquero) y desempeña funciones agrícolas, medicinales, tutelares, meteóricas y cósmicas. No todas las montañas tienen la condición de *Kuxul* o sagrado; en consecuencia, no todas funcionan como centros ceremoniales ni se les atribuye la noción de Otro mundo, por ejemplo: a un costado de la que nos ocupa, la llamada *Oxjol* “Tres picos o Tres cabezas” cerca de Sabanilla, y la otra llamada *Chajwukil* “Casa del rayo” en el

territorio de Tila. Aquí la elevación geológica carece de cueva y Ajaw, por tanto, también de la noción de Kuxul o sagrado.

Hasta ahora, al parecer no existe alguien que haya recorrido de extremo a extremo y de pie a punta a la montaña Ajk'abalna. Incluso Frans Blom sólo escribió, a mediados del siglo pasado, que la palabra "AJCABALNA [*es una*] Cueva. [*Que significa*] Aj-Ahau-Señor; acabal-oscuridad; na-casa. Cueva muy grande con ídolos en el fondo. Los indios van allí a rezar y pedir agua para sus milpas" (Blom, 2004:116). Tendríamos, de acuerdo con este autor, que la montaña es "la casa del Señor de la Oscuridad". En una monografía de Yajalón escrita por Emma Aguilar Pinto se afirma que el mismo epíteto significa "Casa del Señor de la Noche" o "Casa del sol de la tarde" y que posee una altura de "más de 1980 msnm" (Aguilar Pinto, 1997:8). En Petalcingo, no obstante, se dice que Ajk'abalna significa que la "casa se hizo en la noche". Entre la primera y la tercera noción parece estar el sentido profundo de la montaña. Acerca de la primera, la retomo con cierta reserva la etimología presentada por Blom porque no compartimos del todo la etimología de *Aj-aw*, debido a que su escritura antigua constaba de un solo glifo y, por tanto, indivisible fonética y fonológicamente. La traducción del *Ajaw* como "el de la voz potente" o "la voz de mando" (Grube, 2011) parece ser un esfuerzo por establecer un paralelismo con el vocablo náhuatl *tlatoani* "hablador o gran señor" (Valle, 2006:115). Por lo anterior, la partícula *Aj* no puede ser la raíz del término Ajaw. Por lo menos, no se tiene evidencias de otros casos similares en Chiapas, en los que puedan aplicarse este mismo procedimiento de análisis etimológico. Me parecen más convincentes dos afirmaciones de igual número de personas. El señor Gustavo Gómez Méndez, de la cabecera municipal de Yajalón, nos dice que "El que la llamen Ajk'abalna quiere decir que la casa se encuentra en la oscuridad".¹⁹ En este mismo sentido, en Petalcingo, el señor Francisco Méndez Pérez comenta que "El que le digan Ajk'abalna quiere decir que en la noche fue edificada".²⁰ Con base en estas ideas, el epíteto está compuesto entonces por dos palabras claves: ajk'abal (oscuridad o noche) y na (casa); por tanto, la montaña Ajk'abalna puede significar "La casa de la noche" o "La casa en la oscuridad". Según los especialistas, la palabra "akabal" en el maya clásico designaba también oscuridad pero asociado a la noción de inframundo (Baudez, 2004:159). Si asociamos la oscuridad de la montaña con el inframundo tenemos que el sentido del término Ajk'abalna

¹⁹ "Ja' te Ajk'abalna ya yalbeyik, kiere desir te na, kiere desir ay ta yijk'al k'inal"

²⁰ "Te Ajk'abalna xchijike, kiere desir ta ajk'abala amejl"

refiere precisamente a que la “casa oscura se construyó o se encuentra en el inframundo”. En suma, la casa está en la oscuridad, en el inframundo, en el interior de la montaña.

Los ancestros son otro criterio de sacralidad. En lengua tseltal se les denomina *Me'iltatil*, “Madres- padres”. Son, en efecto, los ancestros muertos, los que ya cumplieron con su encargo sobre la superficie de la tierra. Infiero de esta manera su condición de “Madres-padres” porque, en la vida de los pueblos sólo aquellos que han cumplido con todas las jerarquías de los cargos religiosos se les consideran *Me'iltatil*, en su connotación de anciano o abuelo con experiencia y sabiduría. Aquí los niños y los jóvenes muertos no figuran como miembros de este criterio. De manera indistinta todos ellos comparten el mismo espacio y salen de ahí durante los primeros días del mes de noviembre, durante la mal llamada fiesta de muertos o día de los santos difuntos. No se trata de una fiesta dedicada a la muerte. Y tampoco su mundo es el de los muertos como suele llamársele el interior de cuevas y montañas. Este lugar es denominado por Sánchez Carrillo como “mundo Ch'ul” (2007:42) y “Mundo Ch'ulel” por Lunes Jiménez (2010:1); pero también puede llamársele, quizás de manera más apropiada, “Mundo Yes”, el mundo de los seres aparentes, intangibles: plantas, animales y siluetas humanas. En realidad, los ancestros son *ch'ulelal* o *yes*, una especie de reflejo o silueta humana, invisible e intangible, con posibilidad de volverse *ch'ulel* de nuevo si retorna a la superficie de la tierra para dar vida a un nuevo ser humano. Debo precisar que los términos *ch'ulel* y *ch'ulelal* no significan lo mismo; pero coexisten estrechamente vinculados, el primero en este mundo y el segundo en el interior de la montaña; y esto hace que, a pesar de la diferencia evidente de sus connotaciones, la gente y sobre todo los jóvenes empleen ambos términos de manera indistinta (Méndez Pérez, 2007). El primero, *ch'ulel*, refiere al “alma” o el aliento de vida de los seres vivos y el segundo alude al “yes” o silueta de los ancestros muertos. Este último es una especie de proyección invisible de la persona fallecida, con sus mismos rasgos y comportamientos, la cual nunca desaparece y permanece para siempre en el “limbo” tseltal, allá en el interior de la montaña. Resumiendo, el *ch'ulel* como aliento de vida es la existencia en sí misma sobre la superficie terrestre y el *ch'ulelal*, en cambio, es la otra existencia, la que continúa después de la muerte del cuerpo, como una proyección de la persona muerta al interior de la montaña. Como veremos más adelante, esta idea del *ch'ulel* constituye una primera connotación del término: la de Aliento Vital, invisible dentro del cuerpo humano.

He dicho arriba que los ancestros son, en realidad, *ch'ulelal* o *yes*. Y entre estos términos existe, a pesar de que comparten naturaleza y espacio de existencia, una cierta diferencia semántica que aún debemos matizar. El *ch'ulelal*, concebida en forma de silueta humana, puede también hacer referencia a quimeras y apariciones fantasmagóricas propias de las concepciones de un lugar, por ejemplo: los ruidos que de repente surgen en algún rincón de una casa se piensa que son provocados por un *ch'ulelal*, la silueta de las personas muertas que en ocasiones algunos transeúntes confiesan haber visto en lugares específicos como los caminos, los ríos, los panteones, las iglesias o las milpas; así como gritos, voces y risas que no pocos aseguran haber oído en algún lugar apartado y solitario, son *ch'ulelal*, etcétera. El *yes*, por su parte, consiste en el *reflejo* invisible de todas las cosas. Invisible, en efecto, para la gente común; pero no para aquellos que son considerados “videntes” por tradición, por herencia de los dioses y de sus antepasados. Invisible para la gente común, cierto, pero no para su *ch'ulel* y su pensamiento. Social y culturalmente asimilado y reproducido, el *yes* de una cosa legítima y hace incuestionable la existencia de esa misma cosa tanto en la superficie terrestre como en el interior de la montaña. Por ejemplo, la materialización del *ch'ulel* en forma de animal o meteoro; o la del *lab* o *nagual*, los que protagonizan los casos más comunes de hechicería. Nadie más que el vidente puede verlo (Sánchez Carrillo, 2007:25). El *lab*, cuando anda hambriento o está ejecutando algún maleficio personal o por encargo, acecha a su víctima con más frecuencia por las noches. El médico pulsador, cuando encuentra grave a su paciente y decide cuidarlo día y noche, afirma sentir la presencia del malhechor, el *lab*; entonces, después del procedimiento que el médico decide en su momento, ya sea guardar silencio o rezar una plegaria para proteger al enfermo, relata haber visto, incluso corrido tras el *lab*; pero ambos en forma de *yes*, es decir, como sombras invisibles.

Así son y así se manifiestan los ancestros: como *ch'ulelal* porque conservan su imagen y sus rasgos humanos; y *yes* porque, al manifestarse, son un reflejo eventual de su existencia intangible. Entonces, los ancestros muertos no están del todo muertos, existen como *ch'ulelal* y se manifiestan como *yes* las veces que consideran necesarias, hasta ser olvidados por sus familiares y, sólo entonces, se vuelven anónimos y deambulan en el mundo durante los días de su fiesta hasta desaparecer en la memoria. La muerte es definitiva para el ancestro cuando es olvidado, cuando se pierde en la memoria de sus descendientes. La muerte es, en suma, desaparición y olvido.

El Ajaw y los ancestros en particular son seres imperecederos que están en constante interacción con el exterior y los seres humanos. El primero se manifiesta en la naturaleza como planta, animal y fenómeno atmosférico, y en los espacios socializados como las milpas, los caminos y los pueblos lo hace mediante un aspecto humano. Esto puede ocurrir en cualquier época del año, los días jueves y viernes, días en que son propicias la realización de rituales agrícolas en los terrenos de cultivo porque ese día el mundo y la montaña se “abren” o “abren sus puertas” (idea quizás retomada, adaptada y resemantizada de la muerte y resurrección de Cristo en Semana Santa). Los ancestros, por su parte, perduran en el Otro mundo lo que la memoria de dos o tres generaciones de descendientes pues, al morir la persona, su *ch’ulel* se incorpora a su mundo de origen en el interior de la montaña y se convierte en *ch’ulelal* o *yes*, una silueta en forma humana muy parecida en rasgos físicos y conductas a la persona fallecida. De acuerdo con esto, el *ch’ulelal* es la parte *ch’ul* “sagrada” de una persona, la cual no muere pero permanece dentro de la montaña.²¹ Desde este lugar, el *ch’ulelal* también interactúa con el mundo exterior y sus descendientes vivos. Puede manifestarse visible a los ojos comunes o bien en los sueños, su vehículo de manifestación e interacción por excelencia. Cuando se presenta de manera visible en días y lugares específicos es de manera espontánea, fugaz; mientras que en el ámbito de los sueños puede establecerse con ellos prolongadas conversaciones. Pero su manifestación más colectivamente aceptada y consensuada ocurre en la mal llamada fiesta tradicional de los muertos o el día de los santos difuntos en el mes de noviembre. A esta fiesta en la lengua tseltal se le denomina *Sk’in ch’ulelal*, “fiesta de las almas”, en clara y única alusión a la otra forma de existencia de las personas fallecidas, en su calidad de *yes*, silueta o reflejo imperecedero en la memoria de al menos dos o tres generaciones de descendientes.

Entonces, el Ajaw y los ancestros son criterios que interactúan con el mundo exterior, con los seres humanos. Junto a éstos, sobresale la presencia de otros seres también intangibles y de aspecto humano, similares a los ancestros descritos arriba. Me refiero a la noción de *Nail Me’iltatil* “Primeros Madres-Padres”. Éstos, al parecer, pertenecen a otra categoría de seres invisibles e imperecederos. Su existencia dentro de la montaña, a diferencia de los

²¹No decimos que el *ch’ulel* regresa a la montaña porque en la tradición oral ni en las conversaciones ordinarias actuales no encontramos la noción de que el *ch’ulel* provenga de la montaña. En cambio, se tiene la noción de que la montaña es un refugio de las “almas”, y a ella acuden a esconderse cuando son perseguidas por naguales poderosos.

denominados *ch'ulelaletik* o ancestros comunes, infiero que es independiente de las generaciones actuales de seres humanos. Es decir, no se les asocia con ninguna generación de descendientes en particular. Existen desde la fundación del pueblo, mejor dicho desde la recreación del pueblo y del mundo (que se remonta al siglo XVI de acuerdo con la actual mitología fundacional). En términos generales, podemos situar a estos seres como los ancestros históricos fundadores de una población determinada. Como ancestros fundadores, han perdido en el tiempo y la memoria sus lazos de parentesco y, por eso mismo, se convierten en ancestros históricos de todos los habitantes. A ellos se les atribuye la elección del sitio de asentamiento, la construcción de las iglesias antiguas y el inicio de una tradición en los ámbitos agrícolas, religiosos y políticos. Poco distantes de la naturaleza de los dioses, se les recuerda como portadores de *ch'ulel* fuertes y poderosos, lo que explica en parte, en el marco de la racionalidad *tseltal*, las hazañas fundacionales. No ocurre así con los *Me'iltatiletik*, “Ancestros comunes”. Éstos corresponden a una especie de segunda o tercera generación de ancestros que, antes que ser antecesores o predecesores fundantes, son progenitores cuyos lazos de parentesco todavía pueden ser rastreados en el tiempo y la memoria a través de los apellidos-linajes. De ahí, por ejemplo, que durante o después de la fiesta de las almas, haya personas que sueñan a sus antepasados en lugares solitarios, sentados a la orilla de los caminos o deambulando de casa en casa pidiendo un lugar para convivir, ya que confiesa haber sido olvidado por sus familiares-descendientes y éstos ya no lo esperaron ni prepararon lo necesario para recibirlo. Al parecer, en esta misma categoría pertenecen los llamados *Trensipal Bajlumilal* “Principales del Mundo”, que en el ámbito humano corresponden a una categoría socioreligiosa importante y, por tanto, de prestigio. Estos “Principales del Mundo” son ancianos que residen agrupados en un espacio determinado de la geografía. Son residentes y protectores de su propio espacio de existencia, en especial de su contenido material y simbólico: agua, animales, monedas de oro, a veces fusiles, etcétera.

En Petalcingo se narra un caso sorprendente que da cuenta de lo anterior. Cuentan que en los tiempos de la construcción de la iglesia actual de San Francisco de Asís,²² unos señores fueron comisionados a la montaña en busca de madera para vigas; de regreso, descansaron en la cima del cerro *Tsaibal*; por descuido una madera resbaló y cayó por la pendiente hasta llegar a

²² La iglesia actual de San Francisco de Asís se terminó de construir en agosto de 1972, según la lápida a unos pasos del interior del templo. A un costado de la iglesia, se encuentra los restos de la otra edificada en los inicios de la Colonia, de la cual queda todavía sus reminiscencias: el piso de tres colores, el altar cubierto de tierra.

una cascada, *Yajlibja'*, a escasos kilómetros de la población. Días después, a través de naguales, fueron a buscarla. Uno de ellos entró al agua. Vio, dicen, la madera. Por más que puso todo su esfuerzo no pudo sacarla porque se había convertido, misteriosamente, en un asiento bien decorado para los Señores Principales del mundo, que viven en el interior del agua, por debajo de la gran roca (Conversación con Pedro Méndez Oleta, 2006).

A parte de estos ancianos, como categoría distinta, se cree en la existencia de los *Jkuchujeletik* “Cargadores del Mundo”, a quienes se les describe como hombres corpulentos que sostienen con sus hombros las esquinas del mundo. Son los que, cansados, cambian de un hombro a otro el peso del mundo y provocan los temblores. Esto ocurre, dicen, el primer día de cada año, fecha en que antes hacían el cambio de autoridades civiles comunitarias. Pero estos “Sostenedores del mundo” pueden corresponder, en la perspectiva de López Austin y López Luján (2009) y otros estudiosos, a los desdoblamientos del Ajaw, la personificación de la tierra y la montaña, en su papel de pilar cósmico.

Como puede observarse, existe similitud entre estos “Sostenedores del mundo” y el Ajaw, en tanto que ambos funcionan como pilares cósmicos. Más allá de una posible superposición de identidades, se trata de un desdoblamiento del Ajaw pues, al pertenecer al mismo mundo invisible, ambos comparten rasgos, naturaleza y funciones; aunque, claro está, de acuerdo con una jerarquía establecida. No todos los seres invisibles dentro de la montaña son iguales ni todos desempeñan la misma función. En este sentido, “Dentro del Monte Sagrado, el patrono es uno; pero se desdobra hasta integrar un grupo gobernante de patronos colegiados” (López Austin y López Luján, 2009:113). Sin embargo, habría que precisar que no todos los habitantes del Otro mundo son desdoblamientos de una deidad principal, lo cual quitaría fuerza e importancia a la experiencia histórica proyectada a ese lugar, sobre todo porque, antes que los dioses, la jerarquía social, política y religiosa la establecieron y experimentaron los propios hombres. En consecuencia, considero que el enfoque acerca del desdoblamiento funciona sólo para la noción de Ajaw o Dueño, por lo que, en efecto, puede multiplicarse en un ejército de Ajawetik como al parecer existe y puede constatarse en la totalidad de una geografía sagrada, pues existe una multitud de montañas y, por tanto, de Ajawetik también. Al Ajaw nunca se le asigna el título de *Nail Me'iltatil* o *Me'iltatil* en un sentido histórico o de parentesco porque no lo es. Su actual título común, *Tatik Wits* “Padre o Anciano Montaña”, tiene una connotación muy distinta. Aquí el Ajaw es un abuelo mítico, pero en el

sentido de la creación del mundo y los seres humanos; es decir, en su papel de montaña y fuente de origen y regeneración, es un dios creador, es el Primer Padre Divino, el primer ente viviente que se manifestó sobre la faz de la tierra en forma de caparazón de tortuga y montaña. Además, es una deidad cuatripartita que se proyecta como *Bacab* a los cuatro ángulos del mundo, sosteniendo a éste de sus esquinas, y se proyecta también a los cuatro ángulos de la población que lo venera. De la misma manera, el actual Ajaw puede desdoblarse en *Jkuchujeletik* “Cargadores del Mundo”, distribuidos en los cuatro ángulos de la tierra.

En suma, junto al Ajaw y sus desdoblamientos (*Jkuchujeletik*) están las categorías de *Nail Me'iltatil* “Primeros Madres-Padres fundadores” y *Me'iltatil* “Ancestros comunes”. Los primeros son deidades creadoras y protectoras; los segundos, el recuerdo de los ancestros de sangre y carne que fundaron el pueblo y fueron deificados a partir de los procesos de resemantización iniciados en el siglo XVI con la Conquista y la evangelización; y los terceros son los *ch'ulelaletik*, los ancestros comunes, padres y abuelos de las actuales generaciones que los esperan y festejan los primeros días del mes de noviembre de cada año. Existe una superposición de nociones entre el Ajaw y sus desdoblamientos y los “Primeros madres-padres fundadores”; es decir, entre los “Cargadores o Sostenedores del mundo” y los “Principales del Mundo”, donde los primeros son desdoblamientos del Ajaw y custodian montañas y la tierra, y los segundos, un consejo de ancianos conformado por los antepasados fundadores de sangre y carne mitificados en los procesos significativos de transformación cultural, quienes custodian puntos específicos de la geografía.

El *ch'ulel* y el *lab* constituyen otro criterio de sacralidad de la montaña. De entrada, son componentes fundamental de la noción de persona en la concepción actual de los tseltales; por tanto, coincide con Sánchez Carrillo quien sostiene que en Yajalón, “la persona tseltal se compone de materia corporal y en su interior reúne diferentes entidades anímicas incorpóreas: la más importante es el *ch'ulel*, y las extracorpóreas el animal compañero o *yalak'*, y el *lab*, aunque esta última es una entidad anímica especial, ya que su esencia se transforma en animal o entidad meteórica y en distintos objetos que se introducen en el cuerpo de las personas para enfermarlas” (2007:13-14). Aunque, por otro lado, no comparto del todo algunas afirmaciones suyas, por las razones que expondré más adelante, en particular en lo que concierne a la noción de *lab*, descrita por el autor como, entre otras cosas, un “*yalak'*, animales o bichos, compañeros, que estos mismos se utilizan para meterlos al interior de la persona y enfermarla”

(*Ibid.*, 25). El autor insiste en que, “a medida de que el hombre crece se va poblando de pequeños animalitos o bichos, algunos perjudiciales y otros no tanto; pero la persona tiene que soportarlos y aprender a vivir con ellos dentro de su cuerpo. Sin embargo, estos no pueden ser confundidos con el ch’ulel, pero sí con el lab” (2007:16). No obstante, el mismo autor ofrece una descripción a la que también me sumo, en la que nos dice que “Los labwanej prestan las características de diferentes animales, plagas de diferentes insectos y objetos de la naturaleza para introducirlos en el interior del corazón y cuerpo de las personas que quieren enfermar” (*Ibidem*).²³

Sea cual fuere la naturaleza del ch’ulel y el lab, lo cierto es que, además de ser componentes fundamentales de la noción de persona entre los tseltales de Yajalón, son también criterios o nociones que dan sentido de sacralidad a la montaña Ajk’abalna. Es en el marco de esta lógica que a la montaña se considera un refugio para el ch’ulel, pero nunca para el lab, porque son dos entes muy distintos (u opuestos) y, al mismo tiempo, estrechamente vinculados. Estas nociones entretienen una complejidad tal, que es necesario tratarlas con detenimiento.

El ch’ulel ha sido uno de los términos más emblemáticos y muy discutidos en el estudio de las culturas indígenas de Chiapas. De los diversos trabajos al respecto, así como de la experiencia y la observación ya descritas arriba, se deduce que el ch’ulel refiere a tres aspectos de la existencia. Una primera aproximación sería Fuerza o Aliento vital; una segunda, Aprendizaje, Conciencia o Madurez y, por último, un ser invisible que funciona como silueta transparente y compañero de la vida (Pérez Pérez, 2002:28-29; Pérez Pérez, 2004:206; Freidel, Schele y Parker, 2001:170-222). En un sentido más profundo, el ch’ulel es también un animal o meteoro que reside en el interior de la persona en forma invisible e intangible. Dependiendo del tipo de ch’ulel, una persona define y construye su carácter (temperamento) y sus relaciones con las demás. Houston y Stuart prefieren llamar a esta Fuerza Interior como “coesencias”.

²³ En esta misma orientación, el autor agrega más adelante que “los labetik se consideran dadores de enfermedad y son el principal vehículo de un mal echado propiciado por los ak’chamel o labwanej. Se nos ha informado que las enfermedades de los labetik pueden ser transmitidas a través de diferentes formas de animales y fenómenos meteóricos. Es decir, el ch’ulel de la persona que propicia el mal toma las características de un animal o de fenómenos meteóricos como aires, nubes, ventarrones, remolinos, luces o destellos, y rayos —de este último hay de dos tipos: verdes y rojos, los rayos rojos son los más poderosos y temidos—. Alteran su forma y toman las características más raras de las existentes en el Chichmamtik, la Tierra partera-abuelo, para meterse en el cuerpo del enfermo/enferma y dañar por dentro al ch’ulel de la persona o en su caso atraparlos y devorarlo en un lugar apartado junto con otros compañeros, generalmente en el interior de una cueva, en la profundidad de la Tierra o en el cruce de caminos. En este sentido el lab es un ser chopol con la especificidad de ser una entidad propiciadora de mal o enfermedad, pero también se considera un ch’ulel que forma parte de la persona” (Sánchez Carrillo, 2007:34-35).

Dicen los autores que una “coesencia es ‘un animal o fenómeno celestial’... que se cree comparte la consciencia de la persona a la que pertenece” (Houston y Stuart, 2008:1). Al parecer, una persona puede poseer sola una especie de animal o sólo un tipo de meteoro, nunca ambas cosas. Siguiendo un orden jerárquico, alguien puede poseer el yes de un jaguar, una serpiente o de un simple gallo doméstico, así como del viento y los denominados rayos verdes y blancos, debido tal vez a la baja potencia de su estruendo. Este “yes”, cualquiera que sea, habita dentro y fuera del cuerpo de la persona al mismo tiempo y acude al instante al llamado de su portador en ocasiones especiales. Según Sánchez Carrillo, los médicos tradicionales de Yajalón, al ch’ulel

lo entienden y lo explican como un ente etéreo que forma parte de nuestro cuerpo y no se puede ver a simple vista, se encentra en la sangre y también en el aire, pero sin duda se puede escuchar-sentir, *ka’iy*. Para lograr este propósito, se necesita tener un arte o don, *stalel*, para sentirlo, escucharlo y verlo. Muchas veces se puede confundir con una sombra o fantasma, *nojke’etal*, pero no es, porque esta parte del ser pertenece al mundo ch’ul, sagrado, esencia que solo se puede manifestar o revelar en el sueño o hablar con ella en el diagnóstico de las enfermedades y en los ritos terapéuticos (Sánchez Carrillo, 2007:24).

Normalmente, estos entes son considerados “hijos” de la montaña. Aunque se encuentren en la maraña del paisaje, bajo la protección del Señor de la montaña, al mismo tiempo están cerca de su dueño dispuesto a prestar sus servicios y se materializan al ser invocados. Hay versiones de relatos orales que dan cuenta que, al materializarse, son visibles a todas las personas presentes en el momento de su aparición. Sin embargo no siempre ocurre así. Sea como fuere, este tipo de ch’ulel acompaña y define positiva y pasivamente el carácter y la conducta de la persona, hombre o mujer, desde su nacimiento hasta abandonarlo en el momento de la muerte, es decir, de su transición al Otro mundo. Todas las personas, bajo este criterio de racionalidad, poseen un ch’ulel con sus respectivas tres connotaciones: fuerza vital, conciencia y una contraparte animal o meteoro. En cambio no todas las personas poseen o adquieren el lab, el cual consiste, al parecer, en la parte negativa de la última connotación de ch’ulel: los lab son entonces animales o meteoros de carácter nocivo, dañino, etcétera.

De acuerdo con lo anterior, se concibe al lab como un ser invisible pero maléfico que, contrario a la naturaleza positiva del ch’ulel, define el carácter agresivo, trasnochador y

repulsivo de la persona, hombre o mujer. Houston y Stuart coinciden en que el Lab, también llamado brujo o nagual, “es una figura mucho más siniestra: por las noches, toma la forma de un animal agresivo y temido, que se dedica a hacer daño y matar a sus víctimas” (Houston y Stuart, 2008:1). Como se ha dicho en líneas anteriores, el lab se manifiesta en forma de siluetas humanas, animales nocturnos y diurnos como el búho, el chivo, el toro, ciertos tipos de gusanos horribles y venenosos, o en forma de elementos meteóricos como el remolino y el rayo, especialmente el “rayo rojo” (tsajal chajwuk), considerado el más peligroso y destructivo. En Petalcingo, Chiapas, el señor Pedro Méndez Oleta cuenta un relato en el que dos viajeros nocturnos fueron atajados en el camino por varios lab en forma de siluetas humanas. Mejor dicho, aclara el narrador del relato: “El alma de los brujos es el que nos tapa en los caminos”. Agrega don Pedro Méndez que, cuando los lab atajaron a los caminantes,

Te la'betike maba skojtoluk, jichnax ta xch'ulel ay abii. Jich but'il ay teva' Sombreron, te bitik jejchukile. ¿Yabal xchikenaj banti xbajt abi? Komo maba skojtlejaluk abi, xch'ulelnax te ya xbeene. Stukel te yajwale wayal. Jich te but'il ay teva' paxlam xoch', paxlam mis; axan te mero yajwale, te sbak'etale, te mero kristiano, wayal stukel, xch'ulele yakal ta beel. Yakal xi'tesbelat. ¿Binti yu'un te ya awa'iy wayiche, k'ajon ay mach'a ya xtal skilat ta awok, ay mach'a xtal spit'at ta anuk'e?, ja' te pukuje, te sla'b ya'yel te kristiano. Pukuj kome sjoyuk pukuj yakal ta beel stukel abi.

[Los brujos no estaban en persona, solamente sus almas. De la misma manera como se dice que existe “El Sombrerón”, entre otras cosas. ¿Caso podemos verlos adónde van, pues? Porque no están en persona, solamente son sus almas que caminan; en cambio, sus dueños están dormidos. Por ejemplo, existe el *Paxlam Xoch'*, *Paxlam mis*; pero sus verdaderos dueños, el cuerpo de sus dueños, los hombres, están dormidos: sus almas están caminando, te están espantando. ¿Por qué sueñas que alguien viene a jalarte de los pies, que viene a ahorcarte? Es el demonio, el alma del brujo; es un demonio porque éste le acompaña cuando sale a caminar (Pedro Méndez Oleta, en Méndez Pérez, 2007b:182-183 y 185-186)].

Se piensa que entre el ch'ulel y el lab siempre existe odio, rencor, envidia y remordimiento por razones materiales. Esto es: en el sentido de que el ch'ulel, en cualesquiera de sus dos formas, es considerado hijo de la montaña, su dueño o portador posee la gracia de ésta, por ejemplo: frialdad de las manos, de los pies y los ojos del guardián, el Ajaw, la cual garantiza el buen crecimiento y la buena cosecha de sus cultivos y de sus animales domésticos; mientras que su contraparte, los lab, en el entendido de que no tienen cabida en la montaña, sus dueños o

portadores poseen las manos, los ojos y los pies calientes, además de ser propensos a la cólera y al descontento, lo que provoca el mal crecimiento de sus cultivos y animales, según por muy fértil que sean sus tierras. El señor Pedro Méndez Oleta de Petalcingo nos da la siguiente clasificación de “almas” en buenas y malas. Dice, al comenzar su relato ya citado arriba, que

Ay cha'chajp te ch'ulelaltik ejke. Ay lab ya'yel sok ay lekil ch'ulelaletik euk. Lekil ch'ulelaletik ejke ja' maba sk'an ya x-ilot tal ab, ora ya sti'ik kome yu'un ja' maba ya sk'anikla te but'il ay sbijluke: ay xchenek', ay xchitam, ay wen lek sts'unub.

Ya yalik j-ojlil ejke:

--A, komo kna'tik a'tel, ja' yu'un ay lek kchitamtik, ay lek kiximtik, kchenek'tik... -xchiyik.

Axan maba yu'unuk, yu'unla alku lek xch'ulelik ya'yel. Ja'tik te ay ta witse ay sikilik ya'yel.

Ay yalajik, jich but'il te yaxal chajwuk, te sakil chajwuk ya kaltike, ja'tikla mero ja' te sik xch'ulelike, ochemik ta wits ya'yel. Te labetik ejke ma'yuk bi' tajbaj ya ya'i.

[Existen dos tipos de almas. Las hay malas y también buenas. Las almas buenas no son bien vistas por las otras, las malas se las comen, porque no les gusta que aquéllas tengan muchas cosas: tienen frijol, puercos, buenas semillas. Algunas de éstas dicen:

--Ah, porque sabemos trabajar, por eso tenemos buenos puercos, buenas mazorcas de maíz, frijoles... -decían.

Pero no es por eso. Es porque tienen almas buenas: las que están en los cerros, las que son frías, pues.

Algunos dicen así, como el rayo verde y el rayo blanco, son los que verdaderamente tienen las almas muy frías, porque están dentro de las cuevas. El alma de los brujos, en cambio, no pueden encontrar ni tener nada (Pedro Méndez Oleta, en Méndez Pérez, 2007b:181 y 184)].

Los lab o naguales, al igual que los ch'ulel, parecen estar ordenados en forma jerárquica y, por tanto, el efecto de sus perjuicios corresponde a su naturaleza jerarquizada. Aunque no es una regla general, “La oscuridad de la noche se asocia con el lab, mientras que el ch'ulel es luz y resplandor” (Sánchez Carrillo, 2007:37); ambos pueden manifestarse y tener dominio en la oscuridad y en la claridad, en la superficie terrestre y en el Otro mundo, dependiendo del horizonte espacial y temporal de su naturaleza. Existen lab poco nocivos como el tlacuache, ávido y devorador de aves de corral, que aparecen para disminuir o acabar con lo que tiene algún vecino, en la casa o en el rancho. Pueden aparecer gusanos o arañas en la casa, en la ropa o los trastes y es señal de que alguien pretende hacer daño, “meter” una enfermedad. Llegan a rondar la casa de una futura víctima de enfermedad aves nocturnas como el búho, el zopilote o

un ternero negro; aparecen en los caminos o el monte diminutos seres considerados “duendes” que roban, mediante un susto, el “ch’ulel” de su víctima; o en las temporadas de lluvia los retumbos ensordecedores de los rayos se consideran, previo conocimiento del contexto social o en particular de alguna riña entre vecinos o pueblos, de confrontaciones entre naguales.²⁴ O bien, como dice don Pedro Méndez arriba citado, por las noches “El que nos tapa en el camino parece mera persona, pero no es persona de verdad, es un alma” (*Ibid.*, 183 y 186).²⁵ Esta misma observación obtiene Sánchez Carrillo en Yajalón, al sugerir la multiplicidad de formas del lab. Dice el autor que los animales lab pueden ser “carnívoros, domésticos, acuáticos y distintas aves de rapiña; y fenómenos meteóricos como rayos —rojos—, nubes, luces y destellos —también rojos—, ventarrones, remolinos y aires” (2007:33); y aclara que no todos los animales que viven en la naturaleza son labetik. Tanto el ch’ulel como el lab en sus formas zoomorfas y meteóricas son hereditarios de padres a hijos dentro de un mismo linaje o se adquieren mediante la intervención del Ajaw en forma de santo católico o de los ancestros que entregan al “elegido” sus herramientas de trabajo propias de su oficio de ritualista. “En otras ocasiones las personas descubren por sí solas su lab, cuando alcanzan la madurez y empiezan a soñar. En el sueño se les revelan el número y los tipos de lab que poseen”, dice Sánchez Carrillo (2007:41). Aunque, no obstante, la mayoría de la gente desconoce el origen y la naturaleza de su ch’ulel, salvo aquellos que ejecutan actividades rituales o se desempeñan en cargos y oficios tradicionales como mayordomos, capitanes y músicos.

Es curioso que en el ámbito de la montaña Ajk’abalna la noción de *lab* “animales-compañeros de carácter nocivo” parece esfumarse en una confusión, debido a que su ubicación en el paisaje es imprecisa. De entrada, a diferencia de la concepción entre tsotsiles y tseltales de la región Altos de Chiapas, en el interior de la montaña Ajk’abalna se carece de un “corral” que resguarde, bajo la vigilancia de un Ajaw, los animales-compañeros de los seres humanos. Al parecer, por su naturaleza libre, deambulan con más frecuencia en el paisaje de la superficie terrestre que en el interior de la montaña. Mientras que entre los tsotsiles de al

²⁴ Sánchez Carrillo enumera una larga lista de lab diferentes en Yajalón, que van desde animales domésticos hasta salvajes, aves y cuadrúpedos, terrestres y acuáticos (2007:35-36). De manera sorprendente, varios de estos lab guardan semejanza con los antiguos naguales de la época Clásica, según un estudio minucioso de Sheseña Hernández (2010).

²⁵ “*Stejk’lejal ta ilel te mach’a ya smakotike, [axan] maba stejk’lejaluk, xch’ulelnax*”. Sánchez Carrillo describe algo similar para el caso del lab entre los tseltales de Yajalón. El autor dice que: “no es la transformación propiamente del hombre en animal o lab, pues el lab mismo es un animal que está al servicio de su poseedor. Se trata más bien de la manifestación de la entidad lab que forma parte constitutiva de la persona y que se desarrolla en el plano del mundo Ch’ul” (2007:42).

menos Zinacantán y Chamula, dichos animales-compañeros permanecen custodiados, por no decir reclutados, por un “Dueño” por demás blanco, ladino y adinerado, y cuando desobedecen o escapan del “corral” quedan expuestos a la muerte en manos de los hombres, como antes los peones al intentar escapar de las fincas. Esta diferencia de nociones resulta, como habría de esperarse, de dinámicas históricas distintas.

Finalmente, al igual que el ch’ulel, el lab acompaña a la persona desde su nacimiento hasta el momento de su muerte. De acuerdo con esta descripción, todas las personas poseen de manera indistinta la primera connotación del ch’ulel (aliento o fuerza vital). A partir de la segunda (conciencia) comienza a bifurcarse para dar lugar a una tercera connotación. La noción de conocimiento, conciencia o madurez sugiere una actitud y una personalidad positivas. Aquí, hipotéticamente, empieza la noción de los opuestos entre lo positivo y lo negativo, lo benéfico y lo maléfico, la bondad y la maldad; en otros términos, entre la abundancia y la carencia. Por ello, con la tercera connotación del ch’ulel parece materializarse dos tipos de personalidades definidas por el grado de conocimiento y la madurez adquiridos. Este grado de asimilación define, pues, la actitud positiva o negativa del ch’ulel. “En este sentido el lab es un ser chopol con la especificidad de ser una entidad propiciadora de mal o enfermedad, pero también se considera un ch’ulel que forma parte de la persona”, dice el autor antes citado (Sánchez Carrillo, 2007:35). Las personas que adquieren el conocimiento y la madurez suficientes para sobrellevar los retos de la existencia, la actitud de su ch’ulel es pasiva, positiva, incluso caritativa. En cambio, los que no adquieren con plenitud ese conocimiento y esa madurez tienen complicaciones existenciales y, por tanto, la tercera connotación de su ch’ulel es agresiva, maléfica, rencorosa, envidiosa, etcétera. En suma, la noción de ch’ulel y lab es una construcción social, donde el conocimiento y la madurez determinan el manejo benéfico o maléfico de las fuerzas naturales que, por un lado pueden generar la fertilidad y abundancia y, por el otro, la carencia y la hostilidad. Al menos, a esta comprensión ha llegado también el susodicho autor de la noción de persona y lab en Yajalón, Sánchez Carrillo, cuando aclara que

Los que tienen el ch’ulel verde y blanco son buenos, hablan bien, aconsejan a la gente, ayudan a la gente, se preparan bien, trabajan bien, todo lo hacen bien, son bienhechores de la comunidad. Entonces, los envidiosos no quieren, ahí empiezan los problemas, las envidias, propician enfermedades a la gente, buscan la forma de cómo echar males a las personas, para que

no produzcan nada, para enfermarlas, para restarle fuerza al ch'ulel. Los colores del ch'ulel de estas personas son el rojo y el negro, mismos que se consideran lab (Sánchez Carrillo, 2007:30).

Un criterio más de sacralidad lo constituye la noción de *Yan/Ye'tal bajlumilal* “Otro mundo o Mundo subterráneo”, ubicado en el interior de la montaña y es paralelo a este que habitamos los seres humanos. Hay quienes lo nombran con el término también bastante conocido de *K'atinbak* “Lugar de los huesos ardientes”; pero debido a su fuerte asociación con el apocalipsis cristiano, prefiero emplear la noción de Otro mundo o Mundo subterráneo (Inframundo es el otro término también usado y difundido entre los estudiosos de Mesoamérica). Normalmente se piensa que ese Otro mundo, al igual como se nos ha dicho acerca del infierno cristiano, se encuentra dentro o debajo de la tierra. De ahí que muchos especialistas afirman y confirman ideas de que las cuevas, los ojos de agua, los centros ceremoniales, las iglesias, incluso los panteones y los antiguos campos de juegos de pelota eran y son portales de acceso a ese espacio sagrado. Lo cierto es que la tradición oral actual informa que los entes invisibles habitan en el interior de la montaña. Ahí residen. Sus manifestaciones en diferentes lugares del paisaje son, al decir de la gente, paseos por sus dominios, su territorio. Ese Otro mundo se ubica en el fondo, en la profundidad de la montaña. Para llegar ahí, según un relato oral de Tenejapa, se transita por un largo camino que termina en una escalera interminable que conduce hacia el fondo de la tierra, de donde irradia una claridad como la de un lugar habitado por seres humanos (Méndez Guzmán, 1996). Otros muchos relatos nos informan que, cuando los protagonistas entran en una cueva, de pronto se encuentran con una puerta que, al abrirse, queda a la vista un pueblo; o bien, al entrar al fondo de un manantial encuentran un amplio túnel que los conduce a un pueblo en el interior de la montaña (Méndez Pérez, 2007b:104-109; Méndez Intzin, 2001).

Ese Otro mundo es paralelo al que habitamos los seres humanos, por las razones siguientes: posee un espacio y un tiempo propios, elementos y habitantes particulares y, en suma, la lógica de su dinámica es distinta. La dinámica del espacio es distinta porque, al parecer, en ese mundo sacralizado el paisaje nunca cambia. Da la impresión de que se trata de un espacio congelado en el tiempo. La organización y distribución del espacio ha sido establecido desde “tiempos inmemoriales” y nada ni nadie, ni siquiera los dioses, los ancestros

y los seres humanos que suelen “visitarlo” pueden modificar o desconfigurar esa antigua e impercedera organización espacial. Se trata de un espacio que no es del hombre sino del mito, y es ahí de donde provienen los dioses (López Austin, 2006:73). De la misma manera, el tiempo corresponde a los dioses, porque es el tiempo del mito, sobre el antes y el después de la existencia terrenal de los seres humanos (cfr. López Austin, 2006:53-70). Es un tiempo indefinido, sin pasado ni futuro; es un presente continuo, impercedero también; en ese mundo el tiempo es como los dioses y los ancestros; siempre es y siempre está, pero sensible a los cambios históricos del exterior, principalmente en los ámbitos políticos y culturales. Considero que es en esta lógica que López Austin afirma que, al menos entre los nahuas y los mayas, existe en el otro espacio una totalidad del tiempo; es decir, que los seres humanos debían tener allá, en el otro espacio, “sus propios presente, pasado y futuro”, aunque “El tiempo debía ser total y sin distinción de sucesiones” (*Ibid.*, 76). Dicho de otra manera, “mientras que la actividad sobre la tierra se ordena en secuencias continuas, la cronología que rige el “otro mundo” es cíclica y repetitiva, hasta el grado de que pasado, presente y futuro coexisten simultáneamente” (Rivera Dorado, 1982, citado por López Austin, 2006:77). Allá la historia es el origen; mejor dicho, es la creación y la recreación constante del origen en diferentes contextos, evidentes en la incorporación de elementos concretos y de pasajes históricos lejanos y recientes a ese espacio sacro y en la naturaleza de sus habitantes, especialmente en la del Ajaw. Se trata, como se ha apuntado antes, de una variación de la cultura mediante la resemantización constante de sus concepciones y categorías.

Es a partir de esta condición que el interior de la montaña se convierte en un escenario de juego simbólico. El Otro mundo es, con todos sus componentes, un *yes* o *reflejo* de este mundo que habitamos los seres humanos. Por ello en ese lugar hay, además de plantas y animales, una jerarquía de autoridades que vigilan el orden, así como carreteras y vías ferroviarias y, en casos más sorprendentes, televisores y teléfonos celulares (Pitarch 2006), todo lo cual constituye un reflejo o una proyección de los fenómenos culturales y tecnológicos de nuestro tiempo.

Ch'ulel	Fuerza o Aliento Vital	
	Consciencia, Aprendizaje, Madurez	
	Animal o Fuerza	Pasivo o benéfico (Alak')
	Atmosférica	Nocivo o maléfico (Lab)

Esquema 3. Resumen de la noción de ch'ulel entre los tseltales de la región Selva de Chiapas

Como conclusión de este capítulo, se tiene que las nociones que dan sentido de sacralidad a la montaña, y en general a la tierra y la naturaleza entre los tseltales de la zona norte de la región Selva, son, en orden de importancia, el tamaño imponente de la montaña; enseguida la cueva y sus atributos simbólicos hace posible la existencia de un ser sagrado y multifacético, el Ajaw, comúnmente conocido como Dueño o Guardián de la montaña. La existencia de este ser de aspecto humano e invisible determina la noción de *Kuxul* “vivo o viviente” de la tierra y la montaña. Su residencia dentro de la montaña, que al parecer es más grande que un pueblo, adquiere caracterizaciones parecidas a las de la superficie terrestre pero en calidad de *yes*, “reflejo o silueta”; en consecuencia, dicho espacio sugiere la noción de *Yan/Ye'tal bajlumilal* “Otro Mundo o Mundo subterráneo”. Se trata de un mundo invisible, con su respectivo paisaje con plantas y animales y habitado por seres también invisibles a los ojos humanos, salvo por los de personas especiales y los del *ch'ulel* pues ellos poseen la facultad de verlos y palparlos. Entre dichos seres destacan los *Nail me'iltatil* “Primero madres-padres fundantes”, los *Me'iltatil* o *ch'ulelal* “Madres-padres o ancestros comunes” y, por supuesto, el Ajaw en sus diferentes aspectos y manifestaciones (animal, planta, anciano indígena, Jesucristo o mestizo finquero). El *ch'ulel*, en su versión de “compañero animal o meteoro”, también da sentido de sacralidad a la montaña en tanto que la usa como refugio durante algún peligro, sobre todo cuando es perseguido por los *lab* hambrientos y maléficos.

El Ajaw se desdobra en *Jk'echujeletik* “Cargadores o Sostenedores del mundo”, como una versión actual del antiguo Bacab o Pahuatun, pilares del cielo. Los *Nail me'iltatil* “Primero madres-padres fundantes” conforman grupos de ancianos llamados *Trensipaletik* “Principales del mundo”, quienes custodian espacios específicos de la geografía. Los *Me'iltatil* “Madres-padres” son los *ch'ulelal* o ancestros comunes, los que habitan como siluetas humanas dentro de la montaña y salen de ahí los primeros días de noviembre a convivir con sus descendientes. Sin embargo, estas nociones son vigentes sólo en el sector agrícola de la población; mientras que entre los sectores emergentes como el magisterio, los comerciantes, transportistas, estudiantes y las nuevas generaciones en general, poseen otro tipo de nociones relacionadas con sus necesidades e intereses cotidianos y, en consecuencia, desconocen la noción de sacralidad de la tierra y la montaña.

Capítulo 5. Atributos y nociones relacionados con la cueva como categoría de sacralización de la montaña

De los varios conceptos o categorías culturales descritas en el capítulo anterior, considero que la cueva y el Ajaw son los que más preponderantemente definen y dan sentido de sacralidad a la tierra y la montaña Ajk'abalna. Una montaña sin cueva carece de un interior que genere y reproduzca las nociones de un camino hacia un lugar invisible que refleja o reproduce las caracterizaciones del mundo exterior y en el que habitan seres de apariencia humana, intangibles y sagrados por así decirlo, porque pertenecen al ámbito *ch'ul* o *yes*. Por ello, el presente capítulo ofrece un breve recuento sobre los estudios sobre las cuevas y la descripción de algunos atributos que hacen de ellas un espacio ritual y portal de acceso y salida a un mundo invisible dentro de la montaña, en este caso del Ajk'abalna.

Como se detalla en las líneas siguientes, la cueva es más que un solo portal de acceso a un mundo de cosas y seres aparentes sino que se desdobra en múltiples atributos y funciones que evidencian la naturaleza sacra de la montaña. A la par de la cueva destaca el Ajaw como ser divino, protector y benefactor de la existencia en la tierra. El Ajaw es para la montaña lo que para un tseltal su *ch'u'lel*, Aliento Vital. El sentido de una práctica ritual, por ejemplo, no depende estrictamente del espacio en que se realiza sino de un ser divino que escuche la plegaria y haga posible su materialización. Una montaña sin Ajaw es un espacio vacío, a veces con pequeñas cuevas pero sin habitantes en su interior; en consecuencia, sin suficientes atributos naturales como el agua, las plantas y los animales, en suma, sin la riqueza necesaria para su distribución entre los seres humanos. Una cueva, una montaña o un manantial pueden ser considerados refugio de paso de un Ajaw durante o después de algún acontecimiento mítico o histórico, sin que por ello se convierta en un centro ceremonial (acaso sí de peregrinación), por ejemplo, el cerro *Wax* “Gato montés” y *K'ajke'em Wits* “Cerro quemado” en los alrededores de la gran montaña Ajk'abalna.

Con base en lo anterior, considero oportuno abordar la cueva y el Ajaw con más detenimiento para conocer lo mejor posible su naturaleza y sus funciones. La noción de las cuevas como portales de acceso al interior de la montaña y la noción de un Ajaw que gobierna

sobre otros seres que comparte rasgos y atributos con los seres humanos da lugar a la noción de Otro mundo, el cual también se aborda con detenimiento en otro momento.

Atributos y nociones relacionados con las cuevas

En este breve apartado se aborda uno de los componentes más sobresalientes que dan sentido de sacralidad a las montañas: la cueva. Ésta, en función de la tierra y la montaña, ha permitido desde los orígenes de las culturas mesoamericanas hasta nuestros días la variación y reproducción de algunas prácticas rituales y cotidianas entre los tseltales de la región Selva y en general entre los pueblos mayas contemporáneos de Chiapas.

En la actualidad, acerca de la cueva, se dispone de abundante material reseñados por Thompson (1959), Bonor Villarejo (2003), Bonor Villarejo y Sánchez y Pinto (1991), Sheseña (2006), Bassie, (2006), Brady (2009), entre otros especialistas en el tema. Los autores destacan el uso y las funciones que las cuevas han tenido a lo largo de la historia mesoamericana. A este gran esfuerzo por comprender la naturaleza de las cuevas queremos también contribuir con algunos atributos que, debido a su carácter simbólico, sale a colación sólo en la intimidad de las conversaciones de confianza y no precisamente en un contexto ritual sino a veces ordinario. Dichos atributos, en los términos específicos de la lengua tseltal, comprenden las nociones de *Kuxul* “Vivo o viviente”, *Yaj nib chanbajlam* “Escondite o guarida de animales”, *Skuxib yo’tan Ajaw* “Descansadero o mirador del Ajaw”, *Sti’nail o Sbentanail wits* “Puerta o ventana de la montaña”, *Lok’ib ik’* “Fuente o salida del viento”, *Yich’u ik’ bajlumilal* “Nariz o por donde respira el mundo”, *Yaj nib ch’ulelaletik* “Guarida o refugio de las almas”, *Smajkib jnutsujel ts’i’etik* “Cárcel o corral para los perros cazadores”.

Particularmente en Chiapas, si bien son escasos los materiales bibliográficos que tratan sobre cuevas y montañas y, por tanto, representa ya en sí una dificultad en el proceso de investigación, surgen otras complicaciones en el trabajo de campo que, aunque no impiden su realización, limitan las posibilidades de entender y detallar las caracterizaciones y los atributos, y en consecuencia su dinámica en la práctica religiosa contemporánea, de las cuevas y las montañas como espacios sagrados. En términos generales, en la realización del presente trabajo se observan tres serias dificultades:

1). Debido al abandono de las prácticas rituales por parte de la gente y de los propios oficiantes, la información que se tiene de las cuevas y las montañas es narrada por los entrevistados con cierto desánimo y algo de nostalgia; es decir, los datos que se obtienen de las entrevistas son generales, pueden corresponder a todos los espacios sacros y coinciden con los de cualquier otro pueblo maya, por muy distante que se encuentre. Se han olvidado, por así decirlo, detalles particulares que identifican y particularizan la naturaleza de un espacio concreto.

2). La presencia y proliferación del protestantismo en los pueblos indígenas han cumplido con gran parte de su misión: desterrar las ideas en torno a los seres invisibles del *Yan Bajlumilal* “Otro Mundo o Mundo subterráneo” que a lo largo de varios siglos han permitido a los pueblos interactuar con su medio y sobrevivir aún con los principios de la relación de reciprocidad (hombre-naturaleza). Sin embargo y a pesar de su abrumadora insistencia, el protestantismo ha sido incapaz de extirpar del todo un bagaje de ideas y prácticas culturales comunitarias, cuya base todavía sigue siendo la agricultura de subsistencia. Incluso los protestantes más devotos guardan en su memoria la necesidad de ubicar la posición del sol y la luna antes de la siembra, la cosecha, la tala de árboles para sus casas, además de otras actividades domésticas. Es inevitable que refieran la sacralidad de los cultivos, de la tierra y los manantiales como elementos custodiados por un guardián que, según ellos es, enviado por el Dios cristiano.

3) Por último, la negación de las personas por externar las ideas que por naturaleza son sagradas es un derecho y una responsabilidad que les permite mantener en orden y conservar la sacralidad de su discurso, de su conocimiento, de su tradición religiosa. Aunque, por otro lado, dicha negación se debe en gran medida a la desconfianza que generan las personas externas a la comunidad que llegan, dicen algunos habitantes, a saquear el conocimiento. Pese a las dificultades enumeradas, las pocas entrevistas realizadas dan cuenta de valiosas informaciones que permiten conocer y entender la naturaleza de las cuevas y las montañas como espacios sagrados de muy larga tradición en Chiapas.

La relación intrínseca entre cueva y montaña

Si las cuevas constituyen los portales hacia el interior de la montaña, el lugar llamando *Yan bajlumilal* “Otro Mundo” o *K’atinbak* “Lugar de los huesos ardientes”, entonces son fundamentales para conocer y comprender la naturaleza sagrada tanto de la montaña como de la cueva misma. Las cuevas cumplen con dos funciones explícitamente observables: es símbolo y de manera simultánea un espacio físico concreto. La cueva es símbolo en tanto que funge como guarida de fuerzas sobrenaturales o deidades y como portal de acceso a un mundo imaginario; por otra parte, la cueva es un espacio físico como tal en tanto que su interior ha tenido y tiene diferentes usos permanentes y/o temporales, además de que muchas de ellas se encuentran habitadas por murciélagos, serpientes, jabalíes, golondrinas, peces, caracoles, etcétera. Estas caracterizaciones de las cuevas se debe a que éstas forman parte de una unidad y entidad más grande y fundamental: la montaña. Cueva y montaña conforman un todo, una estructura compleja que debe estudiarse cada parte en relación con las otras para conocer y entender la dinámica de dicha estructura en las actuales prácticas rituales y culturales.

He dicho que los estudios sobre cuevas en el área maya son muchos y prolíficos y han sido reseñados por importantes investigadores quienes, a su vez, destacan la labor de los autores pioneros y contemporáneos, así como los usos que las cuevas tuvieron en la antigua Mesoamérica y también en la actualidad. Dichos estudios pueden dividirse en dos grandes períodos: “El Período Temprano cubre un lapso que corre de 1888 a 1974 y puede también ser caracterizado como el período de los precursores... El Período Moderno de la historia del estudio de las pinturas en cuevas inicia en 1975 y se extiende hasta nuestros días” (Sheseña, 2006:19 y 23). Por su parte, Bonor Villarejo nos recuerda que “Fue Fray Diego de Landa quien nos proporcionó las primeras noticias sobre las cuevas mayas en su libro *Relación de las Cosas de Yucatán*” (2003:2), y que habría de pasar más de dos siglos para que otros interesados publicaran obras sobre cuevas, como John L. Stephens en 1843 y Henry C. Mercer en 1896. Pero es Thompson, en 1959, quien “intenta y consigue una valiosísima aproximación a la utilización de las cuevas por los mayas antiguos y contemporáneos” (Bonor Villarejo, 2003:2).

En general, estos autores han confirmado y refutado las afirmaciones tempranas de Thompson, quien concluyera que “Los mayas parecen haber utilizado las cuevas principalmente para ritos religiosos, como depósitos de <<agua virgen>> empleada en las

ceremonias, y para desprenderse de los muertos. También fueron usadas, aunque de forma limitada, como lugares de refugio y como basureros” (Thompson, 1959:396). Bonor Villavarejo, uno de los más destacados estudiosos del tema en el área maya, confirma y amplía la información acerca de los usos y las funciones de las cuevas tanto en la antigüedad como en nuestros días y sostiene que “fueron en gran parte suministradoras de agua a los centros [*de población*] próximos... [*sitios para*] ceremonias de renovación anual, autosacrificios, enterramientos, obtención de *z'ubuy ha* [agua virgen], etc.” (2003:3). El mismo autor precisa, al asociar las cuevas con el inframundo en la cosmovisión maya, que “las cuevas no van a ser únicamente la representación del inframundo, sino que también serán consideradas como el lugar habitado por los dioses e, incluso, la patria lejana y primera de los primeros hombres. Esta serie de circunstancias provocan que las cavernas sean recintos donde los mayas prehispánicos celebraron ritos de muy variada índole. Enterramientos, incineraciones, sacrificios y manifestaciones artísticas, son el resultado de algunas de estas ceremonias” (*Ibid.*, 4-5). Finalmente, Galina Yershova nos recuerda que “La misma cueva, en su concepto más arcaico, encarnaba al útero materno, dador eterno de vida. Por ello incluso la simple visita al espacio sagrado de la cueva por el hombre se identificaba con la iniciación, con una nueva etapa o con la renovación de la vida” (Yershova, en Sheseña, 2006:9).

Con base en lo anterior, no está demás añadir que la importancia ritual y simbólica de las cuevas es en función de la montaña de la que forma parte. Por tanto, la cueva es para la montaña lo que la puerta para la casa, porque la montaña posee un interior que ha sido imaginado como una *casa* y como un espacio más amplio y organizado: el Otro mundo o Inframundo. En este sentido, las cuevas siguen siendo en la actualidad espacios rituales, conductos imaginarios hacia el vientre de la montaña y refugio, escondite o “casas” de animales míticos como la *Popchan* “Serpiente petate” y la *Xulubchan* “Serpiente con cuernos”²⁶,

²⁶ Los animales míticos como la *Popchan* y la *Xulubchan* protagonizan mitos locales acerca del reordenamiento constante del mundo. La primera se cree que provoca inundaciones de ríos para devastar pueblos; pero la segunda, junto con otras como la *Akuxachan* “Serpiente aguja” y la *Tejerechban* “Serpiente tijera”, abre el cauce y evita así la muerte de la humanidad. Al menos, anécdotas de esta naturaleza salen a colación cuando, en temporadas de lluvias intensas, el río se desborda hasta ocasionar serios estragos (Florentino Méndez Aguilar, en Méndez Pérez, 2007).

y reales como los murciélagos, golondrinas, armadillos, tepezcuintles, etcétera, así como de seres invisibles y nocturnos como los llamados en tseltal *Jow* y *Xpajk'inte*.²⁷

Algunos atributos actuales de las cuevas según la tradición oral contemporánea

Aún es posible sostener con datos provenientes de la observación directa y la tradición oral de nuestros días que, en la mayoría de los pueblos indígenas de Chiapas, las cuevas son todavía un elemento vital de la vida cotidiana. A través de ellas se establece la comunicación entre los hombres y las deidades para solicitar la abundancia del sustento y la salud del alma; o bien, riquezas materiales consistentes en monedas de oro y plata o figurillas de jade, etcétera. Las cuevas de la montaña Ajk'abalna cumplen con esta importante función. En el vecino municipio de Tumbalá, la cueva de Joloniel desempeña la misma función; pues los habitantes acuden ahí, a la morada de *Don Juan* espíritu de la tierra, el 3 de mayo de cada año para pedir el agua que garantiza la fertilidad de la tierra y, en consecuencia, la buena cosecha (Meneses López, 1998). En Oxchuc, la cueva artificial de la montaña Ik'al Ajaw posee la misma sacralidad y las mismas funciones que cualquiera otra caverna de montaña.²⁸ La idea acerca de

²⁷El *Jow* es un pequeño ser sobrenatural que, según la mitología local, tiene los pies al revés y anda solitario en el monte por las noches. Gusta imitar el grito y el ajetreo de la gente, en particular de los cazadores y leñadores. Se cree que si alguien pisa la huella de sus pasos pierde el sentido y deambula como hipnotizado por el monte durante varios días, hasta que lo encuentran en alguna parte lejos del pueblo. El término *jow* proviene del verbo *jowijel* “estar sonámbulo, extraviarse, perderse”. La *Xpajk'inte* es, dicen, una mujer irresistiblemente bella que viste a la usanza regional; se aparece a los trasnochados en lugares oscuros y apartados. Se cuenta que los hombres que la siguen amanecen en el monte con la ropa y la piel rasguñadas y ensangrentadas. Al igual que el *Jow* que se suele confundir con el Sombrerón, también a la *Xpajk'inte* con la famosa Llorona. No tenemos una traducción al español del término *Xpajk'inte*.

²⁸La cueva natural, según el mito local, fue rellenada por los mismos habitantes antes de que los soldados coloniales provenientes de la Capitanía General de Guatemala saquearan las riquezas de su interior. Como a la mayor parte de las montañas de carácter sagrado, se les ha considerado desde la antigüedad hasta nuestros días la fuente o la bodega de riquezas materiales y simbólicas. Entre las riquezas materiales destacan ídolos de piedra, jade o estalactitas, ámbar, monedas de oro y plata, armas de fuego; y entre las simbólicas, sobresalen los espíritus de plantas y animales, la salud del cuerpo y el alma, la enfermedad misma, etcétera. Todo ello bajo el dominio de un guardián, el Ajaw. La adquisición de cualquiera de estas riquezas se logra mediante la realización de rituales. En caso contrario, el saqueo constituye una profanación de la cueva y la montaña y puede costar la vida del profanador o el Ajaw migra a otro sitio donde sea “respetado”. Por otro lado, la creatividad colectiva de los pueblos se refleja en su capacidad de asociar los hechos históricos con la voluntad de las divinidades: la presencia de los soldados guatemaltecos en la montaña Ik'al Ajaw es el registro de la persecución del ejército indígena sublevado en 1712, el cual se dispersó por la región que abarca Cancuc, Chenalhó, Huixtan y Oxchuc en los Altos de Chiapas. La presencia del ejército no necesariamente tenía por objetivo saquear riquezas de la montaña; pero sí, en cambio, perseguir a los sublevados por cuevas y barrancas de la región. Sin embargo, el sólo hecho de penetrar

las riquezas en el interior de la montaña, además de estar extendido por toda el área maya y mesoamericano, viene a confirmar la naturaleza simbólica de la cueva y la montaña: son lugares de realización de rituales y, al mismo tiempo, son vías de acceso a un supuesto mundo de riquezas. Al menos en Oxchuc, esta idea está generalizada y hay quienes con mucho fervor pueden señalar nombres de personas que han obtenido de la montaña los *regalos* en forma de monedas o cosechas, concedidos por su guardián, el Ajaw, descrito como un ser blanco y prepotente.

Ahora bien, existen otros atributos de las cuevas que sólo salen a colación en conversaciones de confianza que, en este caso, se la debo a mi padre, Pedro Méndez Oleta, en Petalcingo, Chiapas. El orden de dichos atributos es, en orden de importancia: la noción de *Kuxul* indica que algo está “vivo” o “animado”, por tanto, con atributos y funciones que definen su naturaleza sacra, noción bastante extendido por otros pueblos de origen mesoamericano (Lourdes Báez, 2004). No todas las cuevas de la geografía poseen la cualidad de *Kuxul*, por amplia y profunda que sean o sirvan de refugio de cierto tipo de animales. En Petalcingo, por ejemplo, se tiene la *Sna So'ts'* “Cueva o Casa del murciélago” y la *Sna ik'* “Casa del viento” y no son consideradas sagradas y no hay en ellas evidencias de rituales, a pesar de que se cree que la primera funciona como túnel o pasadizo que conduce al otro extremo de la colina, de más o menos dos kilómetros de longitud. Por el contrario, las cercanas cuevas de Joloniel en Tumbalá (Meneses López, 1998; Sheseña, 2008) y la de la montaña Ajk'abalna en Yajalón (Sánchez Carrillo, 2007) poseen la noción de *Kuxul* porque, además de situarse en el cuerpo o como parte sustancial de la montaña, se las asocia con el ser invisible llamado Ajaw en la actual lengua tseltal. La noción de *Kuxul* de las cuevas (así como de la tierra y las montañas) es en función de este personaje, el guardián y protector de los animales y los espíritus de los cultivos básicos como el maíz, frijol, chile y calabaza. Las cuevas de esta naturaleza son consideradas también, en el lenguaje ordinario, como *Yajnib chanbajlam* “Escondite o guarida de animales” porque ahí viven o se resguardan de los cazadores. En contraparte, existen cuevas que, al ser profanadas por los hombres mediante el saqueo de sus

las entrañas de esos lugares, y más por un ejército acostumbrado al pillaje, no podía prevenirse de otro modo más que evitando la entrada y salvar así el “preciado tesoro”.

riquezas o la “muerte” de su guardián,²⁹ pierden la noción de *Kuxul* y se vuelven cavidades simples, vacías, deshabitadas, muertas.

El Ajaw no reside precisamente en las cuevas como se ha dicho con frecuencia. De hecho, en conversación con Pedro Méndez Oleta, la cueva es un *Skuxib yo'tan Ajaw* “Descansadero del Ajaw”, su lugar de vigilancia y contemplación del mundo, la superficie terrestre. Esto sugiere que el Ajaw reside en otro espacio más profundo de la montaña, un lugar propio para deidades y seres invisibles, llamado en tseltal *Yan [Ye'tal] Bajlumilal* “Otro Mundo [subterráneo]” o *K'atinbak* “Lugar de los huesos ardientes”. Es así, entonces, que los jueves y viernes (aunque no siempre es así para el resto de los pueblos indígenas), días en que el Ajaw se manifiesta en las cuevas, se convierten en las ocasiones especiales para la realización de rituales, pues la circunstancia ayuda a que las plegarias lleguen a viva voz a los oídos del personaje invisible.³⁰ Ese Mundo subterráneo, también nombrado en nuestros días como “almacén o bodega” de los alimentos o “Montaña de los mantenimientos” (López Austin y López Luján, 2009: Capítulo 5), es una proyección al ámbito sagrado de las características de la sociedad y del paisaje, de carácter cambiante en los aspectos sociales y estático e imperecedero en los aspectos del paisaje.

La cueva como “Descansadero del Ajaw”, y en el entendido de que éste reside en un espacio más profundo y socializado, es también considerada *Sti'nail o Sbentanail wits* “Puerta o Ventana de la montaña”. La cueva como sitio de descansadero es una puerta o ventana de la montaña, a la que el Ajaw se asoma los días jueves y viernes a vigilar y contemplar el mundo, y a la que llegan también los hombres a tocar la “puerta” con sus plegarias, su música y sus demás ofrendas, tal como todavía se hace en las puertas de las iglesias católicas en fechas y festividades particulares. Como puerta o ventana, la cueva es también un *Yich'u-ik' bajlumilal* “Por donde respira el mundo” o, más apropiadamente, la nariz del mundo o de la tierra pues recordemos que ésta ha sido personificada en un anciano desde la antigüedad mesoamericana

²⁹ En la región Selva de Chiapas, se cuentan leyendas en que los personajes, en su mayoría seres invisibles de las cuevas y montañas, son ofendidos o maltratados y deciden cambiar de sitio, llevándose a cuevas los espíritus de plantas y animales bajo su custodia; o bien, cuando alguno de ellos captura el *ch'ulel*-alma de una persona y los familiares de ésta, haciendo uso de los poderes de sus naguales de rayo para salvarla, atacan y dan muerte al Ajaw (Méndez Pérez, 2007 y 2010).

³⁰ Sin duda, hay aquí alguna influencia de las ideas católicas de Semana Santa, sobre todo acerca de la muerte y resurrección de Jesucristo en el contexto de los días jueves, viernes y sábado. No sólo porque con la muerte Cristo se abre y tiembla la tierra y resucitan muertos, sino que Él mismo sale resucitado de una cueva, además de que se especula que durante su estancia en la tumba recorrió el infierno y salvó almas inocentes.

y, por tanto, posee la capacidad de respirar y exhalar. Aunado a esto, se la asocia con la bastante conocida idea de que la cueva es una fuente de nube y viento, dicho en tseltal como *Slok'ib tokal* y *Slok'ib ik'*. Pero sobresale, sobre todo en su papel de puerta de la montaña, su función de entrada y salida del Mundo subterráneo como ha sido ya documentado por los investigadores arriba citados y muchos otros (Moyes, 2007; Manahan, 2000; Linda Manzanilla Naim, 1994; Brady y Bonor Villarejo, entre otros). Sin embargo, considero que no está demás enumerar algunas consideraciones sobre las formas de acceder a ese Mundo, así como los diferentes propósitos de la gente que hace los viajes, los cuales no sólo son de carácter ritual sino por incidentes relacionados con la vida cotidiana según la tradición oral actual.

En términos generales, la tradición oral describe en repetidas ocasiones que las cuevas son portales de acceso al interior de la tierra. Son puertas y ventanas de la montaña, del mundo, dicen los ancianos cuando hacen referencia a las cuevas y sus funciones. Lo anterior indica que sin la cueva la montaña no puede tener la cualidad de Mundo subterráneo, aunque sí otro tipo de importancia, como la de marcador natural del territorio o referente geográfico en una comunidad; por tanto, la cueva no sólo condiciona su cualidad sagrada sino que se convierte en el único portal de acceso a su interior, aunque por diferentes medios como veremos enseguida.

En realidad, existe un sinnúmero de relatos que dan cuenta de ello. En Yajalón, un relato describe cómo dos hermanos visitan una laguna y ven a una *sirena* a la orilla, que era una mujer lavando ropa sobre una piedra. El menor, sorprendido por su belleza y desobedeciendo las advertencias de su hermano, se acerca a la muchacha dispuesto a enamorarla:

Bajtla sk'opon... Matola sk'oponeja, japuyot bael k'alal ta yut ja'. Ma' jaymel achiknaj. Ja' te pak'etik limajtik ta k'ajk'ale malajba' chiknaj. Maba la yil te wa'iy bankilale. Bajtla yil, mi ajch'emuk te ton banti la yak' sbae, mala binti ay, senyanax la yak'. Senyainnax, yu'unax ya slo'lo kristiano, ya yik' bael. Lajla smil te wa'ie, ja' la yik'be bael te xch'ulele, jil ta yutja' stukel winike...

Bajtla, bajtla; ja' te wa'ie mala la yil ta ora te bankilale; jich te bankilale cha' ok'la xch'ulel. Laj te yijts'ine, maba la yil, ch'ay yo'tan euk. Bajtla sle, ochla bael xch'ujlele; bajtla sle ta banti ay ch'ene; ayla muk'ul ch'ena ta yut nabile, jich bin ut'il muk'ul posoyi, awil ayla ch'ena, ochla bael xch'ulele, bajtla sle...

Se fue a hablarle... Todavía no le había hablado, le atacaron y cayó al agua. Ya no apareció nunca. Las ropas tendidas al sol desaparecieron. El hermano mayor no se dio cuenta. Lo fue a ver, no estaba mojada la piedra donde ella había estado. No había nada, sólo fue una señal. Es una señal nada más, sólo para engañar personas y se las lleva. A aquél dicen que lo mató, le llevó su alma. El cuerpo del hombre, en cambio, quedó dentro del agua...

Que se fue, se fue; entonces que el hermano mayor no lo vio rápido; y que lloró su alma. Murió su hermano menor, no lo vio, también se distrajo. Fue a buscarlo, su alma se metió, fue a buscarlo en una cueva. Dicen que hay una gran cueva dentro de la poza, es como una gran laguna; entonces hay una cueva en su interior, su alma se metió por allí, fue a buscarlo (Florentino Méndez Aguilar, en Méndez Pérez, 2007:104-105 y 108).

De acuerdo con la cita anterior, los portales de acceso al Mundo subterráneo existen tanto en la superficie terrestre como en la profundidad de ríos, lagunas y manantiales. Un cuento zoque, cultura que comparte elementos comunes de su cosmovisión con los diferentes pueblos mayas contemporáneos, también da cuenta de cómo las cuevas cumplen con la función ya referida. El relato trata de un campesino que viaja a las faldas del volcán Chichonal en busca de barbasco; fracasa en su primer intento y decide volver al mismo sitio el segundo día, pero

su sorpresa fue tan grande, ya que donde había buscado encontró el barbasco, en la superficie, como si fuese tronco tirado; lo único que hizo fue cortar y llenar su red, ponerle mecapal y regresar temprano. Pero por curiosidad fue a cerciorarse dónde quedaba ese sitio y recorrió un buen tramo, encontrándose una cueva entre un peñasco; se aventuró en el interior: se sentía atraído por el sitio, era silencioso y tenía una buena temperatura. Entonces se preguntó: “¿Por qué estará caliente?”. De pronto vio un claro en el fondo de la cueva y decidió ver a dónde llegaba; se hizo más notable la claridad y de pronto una voz lo sobresaltó: “Bienvenido, pasa”; era una voz de hombre. Tras abrir una puerta metálica, repentinamente se encontró con un pueblo (Gómez Martínez, 2002:138).

El personaje recorre el pueblo invisible dentro del Volcán o de la montaña que conforma y, al regresar al suyo en la superficie terrestre, encuentra que la gente lo andaba buscando con cohetes y tambor y, al tercer día, muere sin causa aparente.

Un relato tsotsil da cuenta de un caso similar. Se trata de un hombre huérfano que padecía hambre con su mujer y su hijo. En el monte, a la orilla de un camino, se puso a llorar y en eso pasó un ladino montado en su caballo que le ofreció trabajo; después de que se pusieron de acuerdo:

...el hombre se fue con el ladino, se fue pegado al caballo. Le dijeron que cerrara sus ojos, y los cerró, y cuando los abrió ya estaba en la casa del ladino, aquél era el dueño de la tierra que estaba cerca de donde vivía aquel hombre, la mujer estaba esperando y esperando que llegara su esposo y no llegó.

Ahí se encontraba toda triste, porque no tenía con qué alimentarse y ella se fue a buscar su leña, como lo hacía siempre su esposo, cambiaba leña por tortillas, y así siguió viviendo la mujer con su criatura.

Entonces el hombre tuvo la oportunidad de trabajar con el señor que era el dueño de la tierra; el oficio que le dieron fue el de arriero.

Se llevó los caballos, que cargaban puras monedas, eso era para la paga de los trabajadores en otro pueblo. De ahí le dieron un par de huaraches de puro fierro y le dijeron:

--Vas a regresar cuando se acaben tus huaraches (De la Torre López, 1997:148).

En esta narración, el hecho de cerrar los ojos al viajar en el lomo de un caballo es para cruzar hacia el Mundo subterráneo. Aunque no se habla precisamente de una cueva como portal de acceso, la idea está implícita puesto que no existe, al parecer, otra vía para tal propósito. Aquí, la presencia del ladino es una reminiscencia de pasajes históricos que reconfiguraron las visiones locales del mundo. Estos ladinos (pues en otras versiones son dos, uno el que transporta y otro el dueño del lugar) son resemantizaciones que fusionaron aspectos de personajes históricos con los del espíritu-guardián de la tierra. Por ello los atributos y las

funciones de este último, además de las de carácter agrícola, sus rasgos, actitudes y pertenencias son propios de los finqueros que abundaron en Chiapas durante el siglo XIX y hasta la primera mitad del XX. El ser invisible de aspecto mestizo que ayuda a cruzar la frontera cósmica representa a los enganchadores que iban de paraje en paraje a reclutar hombres para la mano de obra barata en las fincas. El calzado de metal que el guardián del lugar da al recién llegado representa las deudas que asumían los enganchados y estaban obligados a saldarlas antes de regresar a casa.³¹ El relato muestra, por así decirlo, otra faceta (resemantizada) de la cosmovisión tsotsil contemporánea, pues la “*creencia*”, como producto social, está impregnada de pasajes históricos que sus portadores han sabido amalgamar con creatividad, inspirados por su medio geográfico, específicamente las cuevas y las montañas. Aunado a esto, ya sea por la proyección del carácter tormentoso de las fincas o por influencias de la iglesia católica, el Mundo subterráneo es un espacio donde hombres y mujeres, después de la muerte, transforman su condición humana a otra: se convierten en animales de carga. Por ejemplo en el relato de Méndez Guzmán (1996), un hombre de Tenejapa viaja al fondo de la tierra en busca de su mujer fallecida, la encuentra convertida en una yegua de carga al servicio del guardián-finquero de ese lugar. Esto indica que la asimilación de nuevas categorías culturales, en particular las derivadas del cristianismo católico y reflejadas en la religiosidad tan arraigada y profunda incluso en las actividades y actitudes más comunes de la gente, hacen que la experiencia cotidiana se desplace entre lo humano y lo divino; por tanto, el interior de la montaña viene a funcionar como un *purgatorio*, un espacio de tormento y transición hacia el *descanso eterno* junto a los ancestros. De esta manera, la condición animal de la mujer de Tenejapa en el *K'atinbak* es temporal, mientras purga por sus errores cometidos en el mundo de los vivos.

Sea cual fuere la naturaleza del *K'atinbak* o el Mundo subterráneo, lo cierto es que para acceder a ese lugar se logra sólo a través de las cuevas; ya sea con la ayuda de un ladino, de un perro negro que funge como un caballo (Meneses Méndez, 1998); o bien se hace a pie como el hombre de Tenejapa que va en busca de su mujer. Sobre este último caso, el relato describe así las andanzas del hombre dentro de la cueva:

³¹ Para un panorama general del contexto de las fincas en Chiapas, léase, entre otros, a: Toledo Tello, 1996, 2002; García de León, 1979; Reyes Ramos, 1992, De Vos, 2010, entre otros.

A corta distancia la oscuridad se hizo total, por lo que esperó algún tiempo para que se acostumbraran sus ojos a la falta de luz. Luego pudo mirar algo: había muchas huellas de pisadas que se puso a seguir, pues creyó que lo conduciría hasta el *K'atin Bak*. No sabía si las pisadas eran de alguien que se había aventurado a entrar desde el mundo de los vivos, tal vez siguiendo un animal de caza, o si eran las pisadas de las almas que al morir tenían que recorrer ese camino. Fuesen lo que fuesen, él seguía esas huellas cada vez con más afán, y le latía fuertemente el corazón al imaginar que pronto podría reunirse con su amada.

Caminó mucho, sin pensar siquiera en el tiempo, pues la oscuridad y el silencio terribles le habían nublado la mente de tal manera que andaba sin darse cuenta, sólo unido al recuerdo de su esposa. De pronto notó que el camino se terminaba y se abrió ante sus ojos un anchísimo pozo tan profundo que parecía no tener fin. Aterrado, pensó que no habría manera de bajar por sus paredes, pero tanteando halló que un camino ancho y fácil bajaba en espiral hasta el fondo. No supo cuánto tiempo descendió, hasta que alcanzó a ver una débil luz, lo que le dio nuevas fuerzas, pues pensó que podría provenir de algún lugar habitado (Méndez Guzmán, 1996:64).³²

En Oxchuc se tiene una idea similar. La entrada al interior de la montaña Ik'al Ajaw es la cueva artificial que parece una hondonada como de 5 metros de altura, cavada en tiempos coloniales porque, según el mito local, la cavidad natural fue cerrada con piedras para evitar que los soldados provenientes de Guatemala saquearan las monedas de oro que había en su interior (Ver nota en pie de página número 28). Las barrancas de sus costados y alrededores cumplen también como portales de acceso. De acuerdo con el señor Mariano Sántiz, Principal de la iglesia Santo Tomás, el guardián de la montaña se manifiesta en persona cuando el silencio asola la intemperie para rondar a los que, desobedientes y faltos de conocimiento de la tradición, hacen perjuicios contra la naturaleza (Entrevista a Mariano Sántiz, Mayo 18 de 2008).

³² Una descripción similar ofrece un relato de Leticia Méndez, también de Tenejapa: “Entraron dentro de la cueva, y vieron que en el interior había una puerta muy grande, que estaba abierta, aparte de las otras puertas que estaban en la entrada; intentaron entrar por ella, pero se cerró de inmediato, y ya no pudieron pasar; tan sólo pudieron alcanzar a ver que había muchas personas más adentro, que se estaban bañando, lavando; muchas mujeres estaban tejiendo, otras estaban peinándose, parecía como si todos estuvieran muy contentos” (Méndez Intzin, 2001: 110). En San Juan Chamula, Chiapas, también se puede encontrar una descripción semejante (Pérez López, 1997: 58-61).

Otra manera de entrar al Mundo subterráneo se logra a través de los sueños. Es decir, el *ch'ulel* sale del cuerpo por las noches a recorrer el espacio que corresponde a su naturaleza. Se trata de las *almas* (compañero-animal o meteoro) fuertes e inteligentes como los rayos verde y blanco que pueden penetrar sin dificultad las entrañas de las montañas, a través de sus puertas o ventanas: las cuevas. En caso contrario, si el *ch'ulel* de la persona es débil o poco inteligente se enfrenta a dificultades que le impiden recorrer el lugar. Esto es lo que se infiere de la experiencia onírica del señor Francisco Méndez Pérez de Petalcingo, quien asegura que la montaña Ajk'abalna, situada a escasos kilómetros del poblado:

Mero na. Komo ay kiloj ta kwayich euk. Pero ja'nax yu'un maba, maba jamboton komo ma'yuk suerte ku'un ya'yel ya x-ochon tey ejka (Eso). La kna' awijlon bael, k'ajon li'nix a jajchon ta klumaltiki; la kna' xjayeton bael te'a. K'oon teya, jich but'ik yoyal ajensiai, jich ja'chuk ay yoyal ta skoridor sjoylajal...

Jich. Och kjoyjobta me ta kwayiche. Personal k'oon ta beela. Xtejk'lejon k'oel ta sti'il. Pero niwak pilastre sjoylejaj, och kjoyjobta. Pe spisil makal me ti'nae. Ma'yuk ba' je'el la kta... wen material na me ta kwayiche. Ma'a, ma' witsuk, ma'a joch binax jich wits ya xk'ootik tey ae. Mero ja'nix jich but'ik sna rikoetiki.

Es mera casa. Porque la he visto ya también en mi sueño. Pero sólo que no me abrieron (la puerta) porque no tengo suerte pues para entrar. Lo supe cuando fui volando, parece que aquí comencé (el vuelo) en nuestro pueblo; lo supe como fui fugazmente allá. Llegué ahí, así como los pilares de la agencia, asimismo tiene pilar alrededor del corredor...

Sí. Comencé a recorrer a su alrededor, en mi sueño. Llegue a caminar ahí personalmente. Llegué pronto a pararme a la puerta. Pero a su alrededor habían grandes columnas, comencé a caminar a su alrededor. Pero todas las puertas estaban cerradas. Por ningún lado la encontré abierta... la casa era de *puro material*, en mi sueño. No, no es un cerro, no podemos llegar ahí así nada más como a cualquier cerro. Así es como la casa de los ricos (Francisco Méndez Pérez, Petalcingo, Chiapas, 2008).

De acuerdo con la cita anterior, el no haber tenido acceso al interior de la *casa*, como el mismo entrevistado llama a la montaña en cuestión, se debe en parte a la debilidad atribuida a su *alma*. Las personas comunes no están facultadas para cruzar la barrera cósmica, salvo si tienen un objetivo muy concreto que les permita enseñarnos parte de esa *Casa*. No pueden, en teoría, entrar ahí a su voluntad; y si lo logran es por una casualidad, por lo que difícilmente distinguen caracterizaciones sustanciales (porque llegan ahí por descuido o sin suerte) y no saben, al parecer, conducirse por los caminos de ese lugar. De acuerdo con lo anterior, las cuevas son elementos claves para conocer la naturaleza del interior de la montaña y de su residente principal, el Ajaw; y viceversa, la naturaleza sacra de la montaña y de su residente define y caracteriza la naturaleza sacra de las cuevas. Entonces, la montaña no es sólo un espacio abstractamente sagrado ni un sólo punto de encuentro entre los hombres y los dioses. Es, ante todo, la fachada de un mundo simbólico que posee en su interior una geografía socializada, ordenada y habitada por ancestros deificados, animales y plantas de carácter invisible y sagrado. Se trata de un *lok'omba* (imagen) o un *yes* (*reflejo*) de la naturaleza, una imitación de la superficie terrestre y sus procesos sociales, pero con elementos específicos que dotan de sacralidad y referente cosmogónico. En suma, es un lugar de abundancia y alegría por un lado y, por el otro, de putrefacción y castigo que pareciera una especie de transición necesaria hacia un apacible estado de existencia. La imagen de su forma es variada: o se nos presenta como una casa cuyos portales de acceso son, según la cita anterior, puertas y ventanas; o bien como un pueblo con casas y habitantes de apariencia humana, como se verá más adelante. La noción de comunicación entre el interior de la montaña y la superficie terrestre tiene como vehículo de realización, en cualquier contexto, a la cueva: la puerta de entrada y salida entre ambos mundos.

Otro atributo de las cuevas que llama nuestra atención, además de ser guarida de animales, es el que la describe como *cárcel* de perros cazadores que, por faltar sus dueños a la costumbre de pedir permiso al Ajaw, frecuentan al monte y hieren a los animales. Como ejemplo, don Pedro Méndez Oleta cuenta un relato cuya sinopsis es la siguiente: un hombre frecuentaba la montaña para cazar animales sin el consentimiento de su dueño invisible; una ocasión, el perro quedó atrapado en la cueva y cuando el cazador fue a buscarlo, encontró a la entrada a un anciano desconocido a quien preguntó si había visto el animal; éste respondió que sí pero que

se encontraba encerrado dentro de la *casa* y que si quería se metiera a identificarlo entre tantos otros que habían sido encerrados con anterioridad. Aunque en otras narraciones recuperar el animal perdido se hace mediante una ofrenda ritual, aquí el anciano preguntó al hombre si tenía hambre y éste contestó afirmativamente. Entonces el anfitrión le dijo que dentro de la *casa* se encontraba su consorte y que le pidiera una taza de pozol. El hombre vio a un enorme sapo y se lo hizo saber al anciano; entonces éste le aclaró que se refería a ese animal, por lo que el invitado entró de nuevo y le habló. El sapo, en su papel de esposa, lo hizo sentar sobre un armadillo, considerado asiento de los dioses. Enseguida, el anciano le mostró los animales dentro de la cueva, *encerrados* en un corral cuyos postes y ataduras eran serpientes. Le pidió al hombre que identificara a su perro y, después de advertirle las consecuencias de otro descuido o el incumplimiento de la tradición, lo dejó salir. En episodios de esta naturaleza ocurre con frecuencia que el personaje que ha dialogado y conocido la morada de los guardianes invisibles, mueren tres días después.³³ Lo que de esta narración interesa es que describe el interior de la cueva, concebida como lugar para castigar no sólo a los animales sino también a las personas que desobedecen las normas de la tradición.

Otro testimonio de un caso similar proviene de la comunidad Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, Chiapas. Don Rafael Cruz Hernández y un compañero suyo, un día fueron de paseo a una de las cuevas de la montaña Ajk'abalna. El señor asegura que dentro de ella vieron a varios tipos de animales encerrados en un corral construido con serpientes. La descripción generalizada es que los animales ahí resguardados están al cuidado y la conservación del Señor de la Montaña. Estos animales pueden salir a la intemperie en temporadas específicas de siembra, desarrollo y cosecha del maíz, para alimentarse. La idea de que estos animales provienen de las montañas y son custodiados por los guardianes ha dado lugar a innumerables relatos muy elaborados. En Petalcingo se narran episodios vividos o escuchados acerca de manadas de jabalí en las milpas, guiadas por un anciano o un mestizo que, después de estropear parte del sembradío, desaparecen en la barranca de algún cerro cercano. Hay hombres que, por aparente descuido pero que en el fondo de la narración refiere el desconocimiento de la tradición, molestos porque sus maizales están siendo devastados,

³³ Relatos similares se encuentran en Meneses López, 1998: 237-238; Gómez Gutiérrez, 1997:127-130; Xilón Gómez, 1997: 167-173; Méndez Maldonado, 1997: 211-217; entre otros.

acuden a la cueva a reclamar los estragos en su milpa. El guardián, quien aclara que no tiene con qué compensar los daños y justificando que sus animales necesitan alimentarse de cuanto dispone la naturaleza, finalmente ofrece al campesino uno de sus animales. El hombre atrapa a uno sin dificultad, pero al regresar a casa, después se descubre en otro sitio bastante alejado de su lugar de origen (En conversación con Pedro Méndez Oleta, octubre de 2008).

Es común también enterarse en las conversaciones que las cuevas son casas o guaridas de los rayos blanco y verde, considerados buenos y descritos como pequeños seres que en días nublados deambulan en la superficie terrestre comiendo las puntas tiernas de las plantas de chayote en las montañas; mientras que los rayos rojos, considerados malos y muy propensos a la cólera, viven en los huecos de los árboles cerca de los manantiales. Si los primeros, los rayos blanco y verde, habitan en las cuevas al parecer no dentro del Mundo subterráneo. Están ahí como guardias, según uno de nuestros entrevistados, custodiando la “gran puerta de la montaña, que no está abierta, y que sólo es como una silueta..., y están ahí todos los rayos, ahí están; por eso si un rayo quiere matarte, te mata”³⁴ (Marcos Sánchez Demesa, Chilón, 2008). Esta misma persona aclara que los rayos “Se parecen a los soldados que caminan. Así son ellos, por eso cada uno tiene su arma, ellos son los guardianes”³⁵ de la entrada al interior de la montaña. Un anciano Principal de Petalcingo, Anacleto Pérez Gómez, refiere también que los inquietos rayos se encuentran también bajo la custodia del guardián de la montaña, que en las temporadas de lluvia son puestos en *libertad* y es así como puede vérselos jugando por el cielo con sus relámpagos y sus *gritos* y al finalizar la temporada son encerrados de nuevo en la cueva. Resulta interesante que aquí los rayos no sean en sí los dioses de la tierra, como ocurre con el *Chauk* “Rayo” en las concepciones tseltales y tsotsiles de los Altos de Chiapas: el *Chauk* reside dentro de la cueva y la montaña al mismo tiempo, como anciano, rayo, espíritu o dios de la tierra (Thompson, 2004:326-329; Gorza, 2006:17; Köhler, 2007). En la época prehispánica prevalecía esta misma noción: el anciano dios de la tierra llamado *Mam* o *Pauabtun* controlaba el rayo, el viento, la lluvia y otros elementos de la naturaleza pues se trataba de un dios omnipresente y, por tanto, multifacético (Taube, 1992; Sheseña. 2006; López Austin y López

³⁴ “*smuk’ul puerta te witse; pe ja’nax ma’ jamal, y ja’nax seña ay yilel...*, y *te’ay ejka spisil ja’mé chajwuketik a kaltike (Ab tea’yika), te’ayika; ja’ yu’un teme chajwuk ya sk’an a smilat, ya smilat*”.

³⁵ “*Jich but’il jun soldadoetik yilel a xbeeniki (Ab jich). Jich ayik ejk ja’meto, ja’ yu’un yajtalal stujk’ik ek; ja’ jkananetik ek ja’meto*”.

Luján, 2009; Bassie, 2002). En Petalcingo, y en general en los pueblos tseltales de la región Selva, el espíritu de la tierra y la personificación del rayo son, al parecer, identidades diferentes: el primero como deidad principal y creadora tiene bajo su control al resto de los dioses, entre ellos el rayo visto como un pequeño niño que requiere de su *camisa* o *capa roja* para desencadenar en retumbos la furia de sus poderes, como el rayo verde de la montaña *Yaxwinik* “Hombre Verde” de Chilón, Chiapas, considerado el hijo del anciano-espíritu que ahí reside.

De acuerdo con lo anterior, pareciera que en la región Selva de Chiapas existe la idea de que cada fuerza sobrenatural tiene su propia personificación: tal es el viento que se personifica en forma de mujeres y hombres con larga cabellera, de ahí que algunas personas cuenten que en su milpa o cafetal encuentran mechones de cabello entre los ramajes; las nubes que se personifican en forma de muchachas de piel y ropa blancas que, siendo hijas del Ajaw, parecen habitar simultáneamente en las cuevas y en el Mundo subterráneo; que los terremotos y/o temblores se deben a que los Sostenedores del mundo, al sentir cansancio, cambian de hombro provocando con ello un ligero movimiento; el fuego que, en un relato narrado por Pedro Méndez Oleta, se manifiesta como una joven que se forma con las llamas de una fogata para anunciar a un viajero la llegada de sus enemigos y la manera en cómo podría derrotarlos; entre otros ejemplos.

Asimismo, se tiene la noción de que las cuevas funcionan como túneles de comunicación entre una montaña y otra, entre una cueva y otra, entre un pueblo y otro; o bien entre el Mundo subterráneo y el mundo de los seres humanos (Montante López, 2000:41-42). Por ejemplo: se piensa que en el interior de la montaña Ajk’abalna existen túneles que conducen hacia otras montañas de importancia ritual: hacia don Juan rumbo a Palenque, hacia Yaxwinik en Chilón y hacia Ik’al Ajaw en Oxchuc (En entrevista con el anciano Principal Juan López Cruz, Petalcingo, Chiapas). En palabras de don Juan López, también tiene cuatro enormes raíces de oro, orientadas cada una a los cuatro lados cardinales; por esas raíces (quizás metáfora de túneles subterráneos) se desplazan los guardianes de la tierra cuando se comunican o se visitan entre ellos, yendo de un lugar subterráneo a otro. En la cabecera municipal de Yajalón, el señor Gustavo Gómez Méndez refiere también que ha visto en sus sueños, es decir a través del ch’ulel, que dentro de la montaña ubicada en su terreno de cultivo, en el extremo Este del Ajk’abalna, brota un manantial y se dispersa en cuatro canales subterráneos, orientados cada uno a los lados cardinales del mundo.

En Petalcingo, donde anteriormente he realizado trabajos de recopilación de relatos orales, se cuenta varias versiones de una leyenda interesante acerca de una poza formada en el recodo del río *Pajwuchil* “Lugar del Ámbar”, el cual nace en las faldas de la montaña Ajk’abalna. Se trata de una mujer Ajaw proveniente de la montaña que, al casarse con un humano, fue maltratada y decidió regresar a su morada, sumergiéndose por la poza para nunca más salir. En nombre del lugar, *Ch’ayuants*, significa de la lengua tseltal al español “Donde la mujer se pierde”. Se dice que la mujer es la hija mayor de la montaña en cuestión; por ello, según la leyenda, se desplaza por debajo del río, de la tierra, hacia su lugar de origen (Léase el relato *Ch’ayuants* de Gonzalo Martínez López, en Méndez Pérez, 2010:57-80). Por último, al poniente de la población, monte adentro, se encuentra una laguna llamada El Jbobo, en honor al personaje mítico que la custodia. La leyenda refiere que, cuando este personaje se manifestaba en forma humana sobre la superficie terrestre y visitaba al pueblo de Petalcingo durante las fiestas más importantes, debido a su humildad y sencillez era maltratado; por lo que, al paso del tiempo, decidió abandonar su casa construida sobre una pequeña colina. Predijo una lluvia torrencial, convirtió en laguna la colina en que vivía y se introdujo por la cueva de una montaña para dirigirse a otro lugar sacro de San Juan Cancuc, llevándose auestas el espíritu de plantas y animales con que proveía de sustento a sus *hijos* de Petalcingo (Léase el relato *Mamal Jbobo* de Gonzalo Martínez López, en Méndez Pérez, 2010:81-93). En suma, cada sitio importante en la geografía, en particular en el interior de los ríos y manantiales, o cerca de ahí, son de alguna manera simbólica túneles que comunican con otros sitios más grandes e importantes.

En la actualidad, las cuevas son todavía espacios propicios para la realización de rituales agrícolas e, incluso en algunas partes, sobre todo en comunidades bastante alejadas de los centros urbanos, de rituales para la restauración de las almas agredidas por nagueles o por el guardián mismo de algún lugar profanado. En el primer caso, si bien en contadas comunidades se realizan las peticiones de abundancia antes de la siembra y muy pocas las de agradecimiento después de la cosecha, no cabe duda que todas ellas se han concentrado en un sólo ritual agrícola de más envergadura: el ritual de la Santa Cruz, el 3 de mayo de cada año. Esta ceremonia, muy a pesar de que se encuentra incrustada en el marco de las festividades religiosas de la iglesia católica, es eminentemente agrícola. Los elementos que la fundamenta no

sólo son los relacionados con el objeto de culto ni el espacio en donde se realiza sino por el discurso mismo que los oficiantes (rezanderos) pronuncian y la época en que se lleva a cabo. En primer lugar, la cruz empleada es de color verde que, además de poseer en medio y en el extremo de sus brazos diseños de hojas y ramas, es decorada con hojas de palma y flores naturales o artificiales, dándonos la impresión de ver un árbol florido en miniatura. En este contexto la cruz funciona como el árbol cósmico, la gran ceiba que comunica los tres niveles del universo, por donde “las fuerzas divinas bajaban” (López Austin, 1996:75) y, por tanto, por donde fluían también las plegarias humanas. El manantial donde con frecuencia se realiza es la clave para vislumbrar su naturaleza agrícola y prehispánica pues, al igual que la cueva, funciona como vía de comunicación con el interior de la montaña y, en este sentido, los oficiantes del ritual dialogan con la deidad de la tierra. Está por demás decir que a partir del mes de mayo y durante todo junio es la época propicia para la siembra del maíz, lo que hace necesario y sustancial la ceremonia de la Santa Cruz a inicios del primer mes para garantizar el buen crecimiento y la buena cosecha, según la lógica del pensamiento agrícola. Al respecto, en su estudio sobre la cueva de Jolja’ en Tumbalá, Chiapas, Karen Bassie sostiene que “La mayoría de celebraciones del día de la cruz incluyen aspectos de los rituales de lluvia precolombinos, debido a que el 3 de mayo coincide con el principio de la estación de lluvias, y la región ch’ol no es una excepción. En el pasado, los tatuches de Tumbalá siempre iban a Jolja’ para asegurar que las lluvias serían adecuadas” (Bassie-Sweet, 2006).

La circunstancia que permite asegurar la enorme importancia de este ritual agrícola es que de las dos temporadas de siembra comunes en los pueblos de la región Selva de Chiapas, llamadas en el lenguaje local *jabil k’altik* “milpa de año” y *sijumal* “torna milpa”, la más importante es precisamente la de milpa de año, primavera-otoño, evidenciando a la luz de nuestros días que el ritual de 3 mayo está relacionado con la actividad agrícola, la tierra, la lluvia, la cueva y la montaña.

En cuanto al uso de las cuevas para la restauración del alma es, en la actualidad, de escasa importancia por razones relacionadas con la modernidad (venta de medicamentos, educación escolar, protestantismo, energía eléctrica, entre otros). Sin embargo, ello no indica que las prácticas rituales de curación hayan perdido credibilidad pues los rituales de recuperación y restauración del alma del enfermo, o se hace en donde se supone que éste padeció un descuido o profanó un sitio o desde la casa del paciente, haciendo uso del mismo discurso que es

también un diálogo con el Ajaw de la tierra, el que captura el alma del profanador. Cualquiera que sea el sitio para este ritual, el oficiante abre en la tierra un orificio en el que deposita los regalos para el Ajaw. Este orificio funciona como una cueva, como vía de comunicación con el Mundo subterráneo.

Por todo lo anterior, en su papel de entrada o conducto hacia una “Casa” o hacia un Mundo subterráneo, la cueva y la montaña se convierten en un *Yajñib Ch’uleletik* “Refugio o escondite de almas”, las que son perseguidas por un ch’ulel más fuerte y dañino, es decir un *Lab* “Nagual”. El señor Anacleto Pérez Gómez, Anciano Principal de la iglesia San Francisco de Asís de Petalcingo, nos comparte su experiencia onírica, y dice que:

Ay ya x-ochon baela. Ya x-ochon baela. Yu’un bayel klo’oj nutsel me tey ya xboon ae, avil x-ochon bael, ora xjamot puertae, x-ochon bael, avil xk’ot me jnutsawe, avil xlok’ixtala me wardiae, xjapuyotix tal ta chikotelaja. Jujum.

[A veces entro ahí. Es que muchas veces me han perseguido, por eso voy por ahí, entro pues y rápidamente abren la puerta, y entro, llega el que me persigue, entonces ya sale el guardia, le dan sus chicotazos al regresar (Anacleto Pérez Gómez, Petalcingo, 2006)]

Cabe señalar que, cuando el entrevistado entra a la montaña, es porque está siendo perseguido por un enemigo suyo y, como ya lo señalamos antes, siendo la montaña un refugio de almas o espíritus, acude ahí para salvarse porque un lab nocivo trata de impedir la realización de su encargo o por envidia intenta hacerle daño. Al preguntarle a don Anacleto Pérez acerca de quiénes son los enemigos, nos aclara que “son los del pueblo, los de corazones malos, es que quieren hacerle daño a los que tienen almas buenas.”³⁶

Por último, la cueva es también una barrera cósmica entre dos dimensiones distintas (por no decir opuestas) de tiempo y espacio, cada una con características y naturaleza propias. La comunicación recíproca entre ambas dimensiones está regida por la cueva como punto de transformación, pues los humanos no pueden acceder al Mundo subterráneo en cuerpo y sangre sino sólo a través del ch’ulel-alma, y tampoco los seres del Mundo subterráneo pueden

³⁶ “*ja’nix te klumaltik ya’yel te mach’a bojl yo’tane, yu’un ja’yo’tan a kyuts’in te mach’a lek xch’ujlele*”.

manifestarse en la superficie terrestre en espíritus sino sólo bajo la forma de animales o de seres humanos. Cada cual, al retornar a su ámbito de origen, recupera su forma y naturaleza anteriores. He presentado ya algunos ejemplos del primer caso, que tratan de viajes de personas al interior de la montaña con propósitos particulares. Un ejemplo del segundo caso en que un Ajaw, teniendo un aspecto humano dentro de la cueva y la montaña, al salir de éstas para manifestarse en la superficie terrestre, adquiere un aspecto animal. Al respecto, el señor Gustavo Gómez Méndez de Yajalón, refiere que:

Ja' te ajaw, jich bit'il jun, jich bit'il jo'otik; pero kanan mamal, mamal; pero jich te bi' ora xlok'ik ta, ta yutil te witse, jich bit'il jo'otik, jkanan; pero bi' ya xlok'e, ya xlok' talele sujt ta chan; ya sujt ta chan, jich bit'il chan ya sujt, entonces ya xlok'ix talele.

[El Ajaw es como nosotros; pero es un anciano guardián, viejo; pero antes de salir de la montaña es como nosotros, un guardián; pero, al salir afuera, se convierte en una serpiente; se transforma en una serpiente, entonces ya sale afuera (Yajalón, 2008)].

Como conclusión del capítulo, se tiene que los estudios resaltan que las cuevas son espacios sagrados por excelencia, idóneos para todo tipo de rituales públicos y privados pues forma parte de un espacio más amplio y estructurado: la montaña, considerada la fuente o el almacén de los alimentos y la residencia de los dioses y del *ch'ulelal* de los hombres. A esto agregó: que siendo la montaña una réplica del universo contiene, en la parte profunda de su base, un espacio idealizado como el Mundo subterráneo, cuyas caracterizaciones geográficas y, sobre todo, la dinámica de operación e interacción de sus habitantes imitan las existentes en la superficie de la tierra. La montaña es, por tanto, una fachada de un mundo que, aunque sea la proyección de este que habitamos, posee tiempo, espacio y habitantes particulares, organizados y jerarquizados también. La vía de comunicación e interacción entre ambos mundos es la cueva en su papel de puerta o ventana de las montañas y, con menos frecuencia, los sitios de importancia ritual dispersos en el paisaje como los manantiales. Las cuevas siguen cumpliendo una importante función en la vida cotidiana de los pueblos indígenas de Chiapas, y en general de los que son descendientes de las antiguas culturas mesoamericanas. Para un amplio sector de la población, el agrícola o campesino, las cuevas son todavía consideradas el camino hacia el

interior de las montañas, de donde proviene el sustento humano. Esta cualidad las convierte, según lo confirmado por los estudiosos, en el espacio idóneo para los rituales agrícolas y de curación. En los otros sectores como el magisterio, los autotransportistas y los estudiantes, los embates de la modernidad y los medios de comunicación, el protestantismo, la educación escolarizada y la indiferencia hacia las expresiones tangibles e intangibles de las culturas, erradican gradualmente la importancia de las cuevas como elemento sagrado. La indiferencia se debe a que sus necesidades y aspiraciones tienen otra orientación y la base de su ideología ahora se sustenta con las funciones de la moneda, así como las implicaciones materiales y simbólicas de su sobrevivencia en el medio urbano. Por lo menos en el sector agrícola de la población, y gracias a la vigencia de sus nociones y concepciones en la tradición oral actual, se puede todavía identificar algunos atributos relacionados con las cuevas; por ejemplo, como puertas y ventanas del mundo, descansadero del Ajaw, la nariz del mundo o la tierra, refugio de almas y animales, los cuales contribuyen a comprender mejor la naturaleza de las cuevas en las concepciones actuales de los pueblos tseltales de Chiapas.

Debido a la fuerte relación que existe entre la cueva y el Ajaw, dedico a éste el siguiente capítulo.

Capítulo 6. El Ajaw: Señor de la montaña Ajk'abalna y la naturaleza

En este capítulo presento una descripción exhaustiva acerca del Ajaw, una de las nociones más dinámicas y fundamentales de sacralización de la montaña, después de la cueva. Es conocido como Señor, Dueño, Deidad, Guardián o Espíritu de la tierra y la montaña y, por tanto, de naturaleza multifacética. Procupro mostrar que, como personificación de la tierra y la montaña, posee rasgos y funciones de carácter agrícola y que su ausencia, para los campesinos tseltales, hace que la cueva, la tierra, la montaña y la naturaleza (en suma, tal vez toda la tradición cultural comunitaria), carezcan de sentido. Asimismo, que la naturaleza del Ajaw es dinámica, se adapta a la experiencia de los hombres en los diferentes contextos históricos. Por ello en este capítulo hemos enfocado nuestro interés, en primer lugar en describir los diferentes contextos en que el Ajaw y su carga simbólica se manifiestan y, en segundo lugar, describir sus rasgos distintivos en diferentes períodos históricos.

Antes de realizar las descripciones, aclaro mis razones para dedicar al Ajaw un capítulo completo. La primera razón es que la existencia del Ajaw, en su condición de ser invisible y proveedor del sustento, sacraliza la montaña en cuyo interior habita, y la segunda, es que el término *Ajaw* ha sido identificado por los especialistas al parecer única y exclusivamente como título de gobernante durante la época Clásica de la historia de los mayas. Incluso hay evidencias de que todavía en los inicios de la Colonia, al menos entre los lacandones del siglo XVII, designaban con ese mismo término a las principales autoridades locales (De Vos, 1996:146). No obstante en este grupo, y en general en los otros grupos lingüísticos de Chiapas en que se pudo haber conservado y reproducido la connotación de “autoridad” del término Ajaw, cae en desuso y, en cambio, llega hasta nuestros días con una muy profunda connotación de sacralidad y con diferentes matices; pues ahora el término designa al principal residente invisible de la montaña, descrito como un anciano tseltal o mestizo finquero, que cuida y provee de plantas y animales a la superficie de la tierra y funge como una “autoridad suprema”. Aunado a esto, a ese residente también se le denomina *Yajwal nits* “Dueño de la montaña” de aspecto mestizo, ampliamente documentado en el centro de México por López Austin y López Luján (2009) y en los Altos de Chiapas por Vogt (1983), Köhler (2007) y Helios Figuerola (2010), cuyo origen sin duda es colonial porque, además de no existir una noción de

“propiedad” en la lengua tseltal para con los elementos naturales como la tierra, el agua y la montaña, el sentido del *Yajmal* parece estar asociado a la figura del finquero decimonónico como trataremos de exponer más adelante. En la historia del concepto se identifica al menos cuatro connotaciones: la figura de gobernante terrenal, la de residente invisible y benefactor de la montaña, la de “dueño” o vaquero de la tierra de aspecto mestizo y, por último, otra vez la de “gobernante” pero en los ámbitos del Mundo subterráneo. La segunda razón se fundamenta en la misma concepción que los tseltales tenemos acerca del personaje en relación con la montaña y la tierra. En la cabecera municipal de Yajalón, el señor Gustavo Gómez Méndez es explícito en ello al establecer la correlación entre ambas partes, la montaña y el Ajaw, donde éste último determina la sacralidad de la primera. Dice el entrevistado que “el cerro está vivo porque ahí está el Ajaw. Hay cerros que ya no tienen Ajaw, ya no están vivo, ya no tienen guardián”.³⁷ En otras palabras, “Ahí vive el Ajaw, si no hubiera Ajaw fuéramos otros”.³⁸ Entonces, la palabra **Ajaw** designa en español a la noción de deidad, guardián o espíritu de la naturaleza.

Con respecto a los contextos en que el Ajaw y su carga simbólica se manifiestan identifico por lo menos cinco formas actuales: 1) Mediante expresiones idiomáticas en contextos cotidianos, por ejemplo: *xchan xujkul bajlumilal* “Cuatro esquinas del mundo”, *jkuchujeletik* “Sostenedores del mundo”, *kuxul wits* “Montaña viviente”, *kuxul ch'en* “Cueva viviente”, entre otros; 2) Los epítetos de espacios sagrados que hacen referencia al personaje invisible que los custodian, por ejemplo *Yaxwinik* “Hombre Verde”, *Ik'al Ajaw* “Señor del Viento”, entre otros; 3) La tradición oral, en particular los relatos etiquetados como mitos y leyendas, así como los llamados rezos o plegarias; 4) Las prácticas rituales domésticas (las de curación e inauguración de casas nuevas) y agrícolas (las de solicitud y agradecimiento a la tierra por la cosecha) y 5) El mundo de los sueños o la experiencia onírica, donde el *ch'ulel* o el *lab* de las personas se pone en contacto con los seres invisibles del Mundo subterráneo. Pero, sobre todo, he centrado mi atención en cuatro rasgos distintivos o connotaciones particulares del Ajaw, uno en desuso, otros vigentes todavía y uno más de carácter emergente, según puede observarse al hacer un breve recorrido por la historia del concepto *Ajaw*.

³⁷ “*kuxul te wits kome te'a te ajawe. Ay wits ma'yukix ajaw, ma'ayix kuxul, ma'yukix jkanan*”.

³⁸ “*Tey kuxula te ajawe, jichuk ma'yuk ajawe yanotiklajix*”.

Cinco formas actuales de manifestación y reproducción de las nociones en torno al Ajaw

En la actualidad, todavía se puede identificar varias prácticas culturales que hacen referencia a este personaje. Las expresiones idiomáticas son una de ellas. La noción de *kuxul wits-kuxul ch'en* “Montañas y cuevas vivientes” conlleva necesariamente la existencia de un Ajaw. Lo mismo ocurre con los términos *Xch'ulel awal ts'unubil* “Espíritu de las semillas”, custodiadas por un Ajaw en la montaña; *Jk'echujeletik o Jkuchujeletik* “Sostenedores o Cargadores del Mundo”, que son desdoblamientos del Ajaw; *Me'iltatil* “Ancestros”; etcétera. Los epítetos de lugares y montañas son, por sí mismos, referencias a un Ajaw o de su morada, por ejemplo: *Mamal Jbobo* “Señor Bobo”, *Yaxwinik* “Señor Verde”, *Ik'al Ajaw* “Señor Viento”, *Mamal Jmol* “Señor Mol”; o bien, *Oxjol* “Tres cabezas”, *Chajwukil* “Casa de los rayos”, *Ajk'abalna* “Casa en la oscuridad o en el inframundo”, *Oxyoket* “Tres piedras del fuego”, *Tzontevitz* “Montaña musgosa”, entre otros ejemplos.

La tradición oral es otra de las prácticas culturales que hacen referencia y reproducen las nociones en torno al Ajaw. Muchos mitos que se cuentan en la actualidad todavía hablan de este personaje. Un ejemplo es acerca del origen del sol y la luna, donde el hijo menor, el Xut, maltratado por sus dos hermanos, convierte a éstos en animales; después, él y su madre suben al cielo convertidos en sol y luna, respectivamente. No son considerados residentes de la montaña pero son también llamados Ajaw. Existen otros mitos que dan cuenta de la creación y recreación de ciertos elementos de la naturaleza, de la fundación de pueblos, iglesias, sitios sagrados, de acontecimientos históricos como la guerra, la migración, las epidemias, etcétera. En Petalcingo se tiene los mitos de *Mamal Jbobo* quien, desde siempre, ha custodiado y proveído de sustento a esta población; el *Ch'ayuants*, la poza en el recodo de un río donde se introdujo la mujer que creó el maíz rojo y custodiaba la sal en un ojo de agua cercano a la población (Méndez Pérez, 2010). En Sitalá, el Ajaw llamado *Mamal Jmol* proveía de sustento y castigaba a los finqueros que maltrataban los tseltales (Méndez Pérez, 2007). En Tenejapa, la niña que se perdió en la laguna Banabil enseñó a las mujeres el tejido y el trabajo doméstico (Méndez Guzmán, 1996), etcétera.

El Ajaw también se hace presente en las ceremonias o rituales que ya muy pocas personas hacen. Los hombres, antes de limpiar su terreno y construir su casa realizan un ritual

de solicitud, en el que ofrendan *regalos* al “dueño” de la tierra. O bien realizan agradecimientos después de la cosecha e inauguran una casa nueva, donde una vez más el personaje central del culto es el mismo. Si bien las plegarias pronunciadas en estos rituales tienen ya un retoque colonial, también es evidente que mantienen en su corpus la presencia de seres divinos de origen prehispánico. Sin embargo, hay que advertir que en este contexto el acto ritual en sí mismo es más relevante que la plegaria. Es decir, interesa el gesto, la intensidad y la puesta en práctica del principio implícito en el proceso agrícola: el de la reciprocidad. El ritual es, entonces, el acto que vincula la noción de lo sagrado con la vida cotidiana; por tanto, es un lenguaje que evidencia la relación de fuerte dependencia y reciprocidad entre los hombres y los dioses (Murillo Licea, 2005:68; López Austin, 2006:118; Broda, 2007:324). Otro ritual, poco o ya casi nada practicado, consiste en hacer la solicitud de la presa antes de iniciar la caza. Se solicita al Ajaw a uno de sus animales rebeldes o desobedientes, pidiéndolo para alimento de los hombres. Así lo afirma el reconocido médico tradicional don Manuel Peñate Méndez, quien acompañaba a su padre a efectuar la caza mediante las llamadas “trampas”. Dice don Manuel:

Xba amak'lin, xba awabey jxujt' obligasion te bajlumilale, ya yabat tal te awe'ele, ya yabat tal. Ta jujun k'ajk'al, mi ka pas apejts' tey ae, jujun sakub te'aya. Pero ana'oj k'inal, ma' jichnax xba atajo tejke'an te bin ya atejke'ane, jich ay.

[Vas a alimentarlo, vas a darle un poco de “obligación” a la tierra, te dará tu carne, te la dará. Cada día, si haces tu trampa ahí, cada mañana estará ahí la presa. Pero tienes que saber bien las cosas, no sólo así irás a dejar lo que tienes que ir a dejar (Manuel Peñate Méndez, Lázaro Cárdenas, Yajalón, 2003)].

Los rituales de curación constituyen todavía en muchas comunidades indígenas prácticas vigentes. Su complejidad simbólica y sus actores revelan su origen prehispánico. Se tiene la noción de que el origen de la enfermedad es de carácter divino; es decir, que puede ser causada por una deidad como consecuencia de una falta moral o la profanación de un espacio sacralizado (cueva, ojo de agua, montaña); o bien, puede ser transportada por el viento y puede alojarse en el cuerpo de quien se encuentre expuesto en la intemperie. La curación o proceso

terapéutico consiste en reconocer y reparar la falta y la consecuente restauración del *ch'ulel*. Este último es custodiado por un Ajaw en la naturaleza y simultáneamente en el cuerpo de su poseedor, y a él se acude para la curación-restauración del *ch'ulel*.³⁹ Por último, los sueños son el mundo por excelencia de manifestación del carácter divino de los propios hombres, de los animales y, por supuesto, de los dioses. Algunas personas sueñan a seres de aspecto anciano que reciben de ellos instrumentos que simbolizan un cargo comunitario o un oficio sagrado como el de médico o músico tradicionales; otras personas visitan y dialogan con el Ajaw de alguna montaña cercana para solicitar salud o cosecha. ¿Pero cuáles son los rasgos físicos de este personaje emblemático? Según el señor Manuel Peñate Méndez, reconocido curandero originario de Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, viste a la manera antigua, como los “tenejapanecos”:

Weno, te yajwal bajlumilale ja'nix jich bit'il ini kermanotik tenejapaetik, k'alal ay yala tsotsik. Ja' jich yala k'u'ik ta bajlumilale... Pajal, ja'nix jich, mero kristiano ay te yajwal bajlumilale, komo kuxul tak; mero kuxul. Ja' yu'un te bajlumilale ma sk'an ya sts'i'laj jk'optik, ma sk'an ya xch'ay ko'tantik, kome li' yakal ya'ibel yakalotik ta k'op ini, yakal, yakal ya'ibel. Te ajawetike pajalnax, junax ak'bilik tal euk. Yu'unix bajlumilal ejka, ja'.

[Bueno, el dueño del mundo es así también como los hermanos tenejapanecos, cuando tienen su cotoncito. Así se visten en el mundo... Son iguales, así es también, es cristiano de verdad el dueño de la tierra, porque está vivo, pues, muy vivo. Por eso el mundo no quiere que se descomponga nuestra palabra, no quiere que nuestros corazones se olviden, porque él está aquí escuchando lo que estamos hablando, sí, lo está escuchando. Los guardianes son iguales todos, parejo fueron enviados también. Es para el mundo también, sí (Manuel Peñate Méndez, Lázaro Cárdenas, Yajalón, 2003)].

En el vecino pueblo de Chilón, también muchas personas creen que el Ajaw de la montaña Yaxwinik se parece a un anciano común, con rasgos y actitudes muy humanas. Al menos así lo describe el señor Manuel Jiménez, cuando narra un pasaje del mito en que el personaje sale de su morada y decide entrar al pueblo en busca de una muchacha que habría de engendrar el

³⁹ Para más detalles, consúltese, entre otros, a: Arias, 1991; Gómez Sántiz, 2005; Köhler, 1995; Vogt, 1979.

Niño-Verde, considerado el actual guardián de dicha montaña, quedando en segundo plano de importancia el anciano padre. Dice don Manuel que:

A weno mamal ya'yel, o sea jun, jun muk'ul winik ya'yel stukel...

Bueno stalela but'il, but'il jtaleltik te tal sk'opon te antse; komo ta wayichil te tal ejk la yal ya'yel: "K'alal bin ora ya x-ayin te alale yame amik'bon bael", xchi. La sk'oponik ya'yel; pero tselaj ta stalelnix but'il jtaleltik, pero ja'nax yu'un te yijil winik, aylajwan skolel komo 40 ó 50 año ta ilel te tal yal.

[A bueno, es un anciano entonces, o sea, él es un hombre grande...]

Bueno, con una actitud como la nuestra vino a hablar a la mujer; como vino en un sueño, entonces dijo: “Cuando nazca la criatura me la vas a llevar”, dijo. Lo hablaron entonces; pero su actitud es idéntica a la nuestra, solo que es un hombre macizo, tenía como 40 ó 50 años cuando vino a decir aquello (Manuel Jiménez Navarro, Chilón, 2008)].

En este sentido, se observa que el término *ajaw* es multifacético y multifuncional, se refiere indistintamente a todos los guardianes o espíritus de la tierra. Pues en la concepción actual se considera *Ajaw* tanto al residente principal de la montaña como a sus desdoblamientos en ancianos, mujeres y niños, que también son habitantes del Mundo subterráneo. Sin embargo, haciendo un breve recorrido por la historia de los mayas se tiene que el término *ajaw* ha tenido por lo menos cuatro connotaciones, las que a continuación se describe.

Breve historia del concepto Ajaw

Para conocer las connotaciones que el término *Ajaw* ha tenido en la historia de los mayas, desde la antigüedad mesoamericana hasta nuestros días, se ha intentado hacer un breve recorrido por la historia de dicho término, extendido por el área maya e identificado por los especialistas como título de gobernante durante la época Clásica. Según ellos, la primera

jerarquía política creada por los mayas fue la figura del *abau*,⁴⁰ el gobernante principal, “Entre los años 300 a.C. y 100 d.C.” (Schele y Freidel, 2000:57). No dispongo de algún registro que sitúe al término antes que los mayas; aunque, no obstante, la noción de autoridad ya existía entre los olmecas, incluso éstos fueron los primeros en dejar evidencias de la asociación del gobernante con la cueva y la montaña. Dicen Schele y Freidel que “Sería engañoso para nosotros decir que los mayas inventaron esta institución a partir de su propia experiencia, ya que los reyes habían estado en Mesoamérica por mucho tiempo, al menos durante mil años” (2000:114). Según estos mismos autores, la institucionalización del *abau* surgió para “resolver el problema de la desigualdad social” emergente, originado por el comercio y la agricultura que, en su apogeo, “las ideas de rango y privilegio exacerbaban aún más las diferencias de riqueza y estado social” (*Ibidem*). Esta diferenciación social también dio lugar a una compleja estratificación de los reinos mayas en pueblos principales y moderados, en caseríos y granjas individuales, donde el gobernante “siempre tenía el rango de ahau, pero también había ahauob menores dentro del mismo reino que tenía responsabilidades diferentes. Los ahauob regían centros de población subordinados dentro del estado mayor y ocupaban puestos importantes” (Schele y Freidel, 2000:59-60). Es de señalarse que no sólo el hombre se reservaba el derecho de ser gobernante, también la mujer podía adquirir el rango de *Ix abau*, Gran Señora o Sagrada reina. En Palenque se registra la presencia de dos reinas de sangre y carne, ellas son: Kanal Ikal que gobernó del 583 al 604 d.C. y Zac K’uk’ que se mantuvo en el poder de 612 a 640 d.C., permaneciendo esta última en la sombra de su hijo Pakal II, quien había sido entronizado joven en el año 615 (Arellano Hernández, 1993:144-145). Después el Ajaw, mediante un proceso de divinización, adquirió el alto rango de *Ch’ul Ajaw* “Sagrado Señor o Señor de las Fuerzas Vitales” (Freidel, Schele y Parker, 2001:179). ¿En qué consistió este proceso de divinización del gobernante?

Según Florescano, lo iniciaron los olmecas al establecer la asociación entre el dios del maíz y el gobernante, pues para ellos, “El traspaso de los poderes del dios a la persona del soberano es uno de los procesos iniciales de divinización de estos últimos, un fenómeno que

⁴⁰ Algunos epigrafistas sugieren que la etimología de Ajaw proviene de *Ab-aw* “el que grita, el de la voz de mando” (Grube, 2011), quizás inspirados en el vocablo náhuatl *tlatoani* que significa precisamente “hablador o gran señor” (Valle, 2006:115). En la actualidad, no se cuenta con una traducción del término pero hace referencia exclusiva a la deidad de la tierra. El estruendo de los rayos previo a las temporadas de lluvia se considera como la voz o el grito de la montaña. Entre los zoques de Copainalá, Chiapas, un danzante llamado *weya weya*, expresión que traducen como “el que grita y grita” (del verbo *wea* “gritar”), es la personificación de una deidad de la tierra, según se infiere de sus atributos y funciones contenidos en la leyenda local.

en Mesoamérica se anuncia desde el período Formativo (1500-300 a.C.)” (Florescano, 2004:34). Por su parte, Baudez apunta que, “Tanto en la iconografía maya como en la olmeca, la relación entre el monstruo terrestre y el soberano puede ser presentada como una relación dinámica. Así, el rey que surge de la hendidura frontal o de entre las fauces del monstruo es asimilado al sol naciente en una metáfora de entronización; paralelamente, quien cae en las profundidades del inframundo muere cual el sol poniente” (Baudez, 2004:82). Ya en la cultura maya, es probable que la divinización del gobernante haya ocurrido a la par con la construcción de edificios como montañas artificiales. Es decir, que la imitación de la montaña en templos implicó al mismo tiempo la imitación de su espíritu personificado con toda su carga simbólica en la figura del gobernante. De ahí que la montaña y el gobernante tengan atributos cósmicos y representen la estructura tripartita del universo (cielo, tierra e inframundo). Este emblema se mantuvo durante todo el período de esplendor de la cultura; en el transcurso del cual, principalmente en los rituales públicos, el gobernante no sólo representaba y personificaba al cosmos, el territorio o el reino (Biró 2011), la realeza y la fertilidad sino que, según los símbolos que adornaban su imagen, ostentaba el rango de un ser divino (Florescano, 2004).

Entonces el concepto Ch’ul Ajaw significa Gobernante por un lado y, por el otro, Guardián de las cosas del mundo. Por ello, mediante el trance, la danza y la ornamentación sofisticada de su vestimenta, los gobernantes podían hacer alusiones visuales de su vínculo con el *Yan Bajlumilal* “Otro Mundo” pues “se transformaban en dioses y los dioses en seres humanos... así fuese por un momento” (Freidel, Schele y Parker, 2001:260-261). En suma, el Ch’ul Ajaw era un ser humano y un ser divino en la superficie terrestre. Sin embargo, también es posible encontrar el concepto Ajaw en contextos sagrados (por no decir míticos o religiosos). En una antigua imagen conservada en un cuenco procedente del Entierro 160 de Tikal (Fig. 6), se tiene una escena mítica en que el personaje es a todas luces, por sus rasgos físicos, un ser divino; posee en su tocado atributos de gobernante y se encuentra en el fondo del agua. Curiosamente, el nombre de la deidad es *Bolon Witz Ajaw* (en conversación con Alejandro Sheseña). Asimismo, el último de los veinte días del calendario maya, usado “desde el Formativo hasta la actualidad” (Rivera Dorado, 1982:265), tiene como entidad responsable al glifo-concepto Ajaw. Aunque no estamos seguros si se trata de una advocación del Ajaw Gobernante o quizás la proyección de éste al ámbito sagrado y, como proyección, un ser invisible. Por tanto, tanto el Ajaw anciano del cuenco referido arriba y el del calendario podría

tratarse de una divinidad (¿de la tierra?). De hecho, como se verá más adelante, los rasgos y atributos de personajes históricos, al proyectarse en el ámbito divino, se asocia con el anciano espíritu de la tierra.

El Ajaw como divinidad

Se tiene que el concepto Ajaw designaba durante la época Clásica al gobernante divino y al mismo tiempo a una deidad con atributos de gobernante (recordemos, además, que en el Popol Vuh los dioses de Xibalba residían en palacios, éstos como proyección de los edificios de la superficie terrestre). Además, la noción de deidad o espíritu de la montaña ha existido siempre, desde mucho antes de consolidarse la estructura e ideología políticas de los mayas antiguos; y más aún, ha trascendido la irrupción española en el siglo XVI y me atrevo a decir que incluso mantiene, con nuevos matices, su naturaleza antigua en nuestros días. Lo que no dispongo es el registro del posible nombre que los olmecas y los primeros mayas antiguos le atribuyeron. Ciertamente comparto la idea de que los olmecas sentaron y difundieron las bases de la religión y cosmovisión mesoamericanas, pero desconozco los términos y los títulos que emplearon para las categorías de gobernante y espíritu-deidad. Sin embargo, considero que por azares de la historia y la agricultura, al vincularse estrechamente la figura y las nociones en torno al Ajaw con la institución política –representada en la montaña artificial y el gobernante sagrado–, afianzó su permanencia en la historia, en la tierra y en el cosmos. De esta manera, durante la época de esplendor de los mayas, incluso todavía mucho tiempo después, el Ajaw o Ch’ul Ajaw gozaba de su connotación política, mientras que al espíritu de la montaña comenzó a registrarse con el nombre de *Mam* y *Xpiyacoc* (Bassie-Sweet, 2002).

En el Posclásico la connotación política del concepto comenzó a perder importancia. Especialmente el alto rango de *Ch’ul Ajaw* “Gobernante Supremo” desapareció y quedó, disperso en los innumerables pueblos, el rango de Ajaw como autoridad local. Hay evidencias, por ejemplo, que en los inicios de la Colonia en el antiguo pueblo de Copanaguastla, Chiapas, se usaba el término *Aghau* [Ajaw] para “Señor”, “rey” y estaba “relacionado tanto con la idea de nobleza o hidalguía, como con las autoridades (reino o señorío) y riqueza” (Ruz, 1992:275-276). Incluso más tarde, en el siglo XVII, todavía los lacandones designaban con ese mismo

término a sus principales autoridades locales, a los “Ahau del pueblo” (De Vos, 1996:146). En el siglo XVIII, con la sublevación tseltal de 1712 en San Juan Cancuc, Chiapas, surgió un personaje histórico que luego fue mitificado, Juan López, considerado el “El Rey Indio” (De Vos, 2001:174) y llamado en tseltal hasta hoy en día como *Bats’il Ajaw*, mal traducido como “Héroe Tzeltal” (Gómez Gutiérrez, 1996). En términos generales, considero que debido a la ausencia total de autoridades indígenas en el período Colonial, en la medida en que la carga política del concepto se desvanecía, éste comenzó a vincularse con el espíritu de la tierra, tanto así que llega a nuestros días con una connotación muy profunda de sacralidad. Si en la época Clásica el concepto Ajaw ya parecía estar asociado a la deidad, en el Posclásico se hizo más estrecha la asociación pues al abandonarse la representación de los grandes dioses clásicos, en lugar de éstos aparecieron una serie de pequeños dioses domésticos, cuyos nombres se acompañaban de la palabra Ajaw, ya sea como prefijo o sufijo. Entre dichos dioses-ídolos se encontraban *Kinichabau*, al que hacían fiesta y “poníanla en casa del principal en lugar conveniente” (De Landa, 2003:142); *Cinchabau Izamna*, asociado a la medicina doméstica y lo veneraban en el templo con “muchos sahumerios y muchas ofrendas y oraciones y derramamientos de su sangre” (Ibíd., 144); *Uacmitunabau*, a quien “poníanla en casa del principal, en lugar conveniente” (145); *Abau Chamabez*, junto con Izamna y Citbolontun, dábanles “los sacerdotes el incienso, lo quemaban en el brasero del fuego nuevo” (172); *Buluc-Ahau*, a quien veneraban durante diez años y “al año décimo pusieran otro ídolo, a Bolom-Ahau, y honrábanle siguiéndose por los pronósticos de Buluc-Ahau..., y entonces quitáranle del templo y pusieran al ídolo Uuc-Ahau, y siguiéranse por los pronósticos de Bolom-Ahau otros diez años; y así daban vuelta a todos” (185).

Al parecer el concepto Ajaw mantuvo durante el Clásico y Posclásico asociaciones con una deidad probablemente de la tierra, multiplicándose en muchas divinidades domésticas a finales del Posclásico y de nuevo concentrándose en el espíritu de la tierra durante la Colonia y hasta nuestros días. Es decir, los pequeños dioses menores o domésticos del Posclásico debieron adherir sus esencias a una sola deidad: el *Mam* o *Bacab*; y no conforme este anciano espíritu de la montaña con haber recuperado los atributos que antes (hacía casi dos mil años atrás) cediera al gobernante, adquirió para sí el título de Ajaw, sin connotación política o de gobernante. Entonces, la noción de Ajaw consistió en un anciano espíritu de la tierra antiguamente llamado Mam y Pauhtun y en la actualidad *Mamtik*, *Tatik Wits* y *Ajaw*. Esta

deidad, mediante procesos continuos de resemantización, ha venido adquiriendo nuevas connotaciones surgidas del contexto colonial y contemporáneo, como se describirá en las líneas siguientes.

Antes de describir las connotaciones actuales de la deidad en cuestión, se tiene que el término Ajaw se puede traducir ahora como divinidad, guardián o espíritu de la montaña que (dicen algunos protestantes) se encarna a su voluntad en forma humana. Normalmente se le describe, tanto en las conversaciones ordinarias como en los relatos de la tradición oral, como a un anciano; para algunos de aspecto blanco o mestizo, para otros, un campesino indígena de la región. Esta diferencia en la concepción se debe en gran medida a la formación o influencia cultural y religiosa de la gente. Así, los más instruidos por la religión católica o protestante, quizás por su cercanía a los sacerdotes o pastores mestizos, imaginan al Ajaw como un ser maléfico, vestido de traje ciudadano, con pistola y caballo, dueño y benefactor de riquezas materiales, incluso de enfermedades y muchos otros males; mientras que los feligreses que, además de no hablar el español, asisten a la iglesia por costumbre, y sobre todo aquellos que ejercen algún tipo de oficio catalogado como tradicional (músicos, ritualistas, parteras y parteros, organizadores de fiestas y los ancianos Principales), aseguran la existencia de un Ajaw anciano, solitario o a veces con un consorte, vestido a la usanza indígena. En cualesquiera de sus dos manifestaciones, son seres que deambulan tanto dentro de la montaña a través de las cuevas como en el exterior, en los montes espesos y solitarios, manantiales, lagunas, barrancas, en los caminos y con más frecuencia en los sueños de las personas preocupadas por sus milpas, los animales que cazan y la construcción de sus casas, etcétera. El Ajaw está en todas partes y en todo momento. Aunado a esto, a ese personaje también se le denomina *Yajmal wits*, “Dueño de la montaña” de aspecto mestizo, cuyo origen es sin duda colonial porque sus atributos están asociados a la figura del finquero decimonónico.

Ahora bien, en primer lugar quiero resaltar el aspecto prehispánico del actual Ajaw; es decir, su aspecto indígena según los tseltales de la región Selva de Chiapas. En segundo lugar, describo sus aspectos adquiridos en su proceso de resemantización a partir de la Conquista hasta nuestros días, a saber: deidad católica (Jesucristo), mestizo-finquero y gobernante invisible dentro de la montaña. Sobresalen dos aspectos “étnicos” (indígena y mestizo) que, en términos de funciones y naturaleza, no son opuestos sino complementarios. Constituyen, por tanto, evidencias actuales de la condición multifacética del Ajaw, porque su aspecto indígena lo

vincula con su origen prehispánico y su aspecto blanco testifica su paso por un proceso de resemantización.

El aspecto indígena o prehispánico del Ajaw

En su aspecto indígena o prehispánico, el Ajaw del Ajk'abalna es un “Guardián de la montaña, y ese Ajaw cuida a los animales”⁴¹ (Entrevista con Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, 2008). Esta misma persona, al narrar un sueño suyo, lo describe de la manera siguiente: “Al Ajaw le vi su ropa..., es como la de nosotros los campesinos, indígenas, blanca como la de antes; sólo que su ropa no estaba lavada, jajaja, tenía un poco de mal olor”.⁴² La primera impresión que nos asalta es, en efecto, un anciano común de la región. La idea de que su ropa no estaba lavada y que tenía mal olor, sin duda, lejos de ser una expresión despectiva, es un rasgo sustancial de su naturaleza zoomorfa, como se verá más adelante. El mismo señor Gustavo Gómez afirma que el residente principal de la montaña Ajk'abalna “es un anciano, es un padre anciano, así lo dicen por aquí. Le llamaban Padre anciano”.⁴³ En función de su semejanza con el ser humano, en el interior de la montaña habita en una casa similar a las que existen en la superficie terrestre. Dice el entrevistado, al narrar parte del sueño suyo en que fue conducido por dos hijas del Ajaw al interior de una cueva:

Pues la kil te spuerta yutil snae, este, wen jich bit'il ay in li' lumar ine. Pero ta jun parte xk'ax muk'ul ja'a, tey xk'ax muk'ul ja'a, wen t'ujbil ay..., ay ja'me, ya kaltik jo'otike, ablak'..., ay s-ablak'. Tey, este, t'imila, tey wayala te k'ootike.

[Pues le vi la puerta de su casa, allá es igualito a este lugar. Pero por una parte cruza un río grande, ahí pasa un gran río, muy bonito... Hay lo que nosotros llamamos hamaca, tiene su hamaca. Ahí está colgada, ahí dormía (el Ajaw) cuando llegamos (Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, 2008)].

⁴¹ “Jkanan yu'un wits, y ja' te ajawe, ja' ya skanantay te chanbajlam”.

⁴² “Ja te ajawe la kilbe sk'u' spa'k'e..., jich bit'il jo'otike kampsino, indijena, sak jich bit'il namey; ja'nax yu'un maba sak'bil te spa'k', jajaja, alku ay yik.”

⁴³ “Li'i mamal, tatik mamal, xchiyik tak li' ini. Tatik mamala sbiil yu'unik”.

En el vecino pueblo ch'ol de Tumbalá, el Ajaw de la montaña Joloniel tiene también apariencias humanas. Sheseña Hernández sostiene que es conocido “como *Lak Tyaty* “Nuestro Padre”, *Yum Pañmil* “Dueño del Mundo”, *Yum Ch'en* “Dueño de la Cueva”, *I Yum jiñi Wits* “Dueño del Cerro”, *Ajaw* “Señor”, y a veces “San Juan”. Regularmente interactúa con los humanos, aunque en la mayoría de los casos sin presentarse físicamente. Las pocas personas que lo han visto, personalmente o en sueños, lo refieren como un ser pequeño de aspecto muy anciano, aunque fuerte y poderoso, con la cabeza muy roja y sin pelo... Usa camisa de ladino” (Sheseña Hernández, 2008:174-175). A unos kilómetros de distancia, en Petalcingo se tiene memoria de otro Ajaw que, a diferencia de los anteriores, vivió en carne, hueso y sangre en la superficie terrestre. Mamal Jbobo se llamaba. Aunque en la actualidad es una deidad ya ausente en los ritos agrícolas, prevalece su nombre y su recuerdo en la tradición oral. Sus características físicas, según los que creen haberlo visto en persona, corresponden a las de un anciano tseltal de la región. Aún existen leyendas acerca de sus andanzas y anécdotas que informan sobre sus rasgos físicos y atributos sagrados, así como de su asentamiento y parentescos. Se trata de un anciano que vivía solitario en las afueras del pueblo, como a tres kilómetros de distancia monte adentro. Tanto al personaje como su asentamiento se le denomina “Jbobo”, palabra que parece no tener significado en tseltal y tampoco puede traducirse al español. A este Ajaw se le debe concebir en sus dos formas de existencia: la primera como deidad que existe invisible tanto en el inframundo como en la superficie terrestre y la segunda como ser humano, personificación de la tierra y la naturaleza. En lo que respecta a la primera no tenemos mucho que agregar pues es la característica principal de todos los dioses mesoamericanos: seres invisibles que extienden su dominio en las partes conocidas y desconocidas del universo. La segunda manifestación, la forma humana, llama poderosamente la atención en la medida en que los pobladores de Petalcingo lo afirman con mucho fervor. Para ellos no hay duda al respecto: Mamal Jbobo existió y vivió un tiempo en aquel sitio que lleva su nombre. En su carácter de Ajaw personificado tiene parientes dispersos en la geografía. Cuenta don Francisco Pérez de Petalcingo, después de referir que Mamal Jbobo es el hermano mayor, que “El otro está en la orilla del pueblo [*Yok Pokityok*], en la mera orilla del pueblo está también. Que es su hermano

menor... Es igual. Es una laguna también. Está a la mera orilla del pueblo; así está el pueblo, así está también”.⁴⁴

Las características físicas de Mamal Jbobo, según los que creen haberlo visto en persona en los alrededores de la laguna y durante sus visitas al pueblo, corresponde sin lugar a dudas a un anciano tseltal de la región. Don Francisco Pérez dice que:

Tojlajmax ta sakil pa'k' slapoj ta ilel. Toj sakil pa'k', jich but'il ja'i wa' jkabenaletiki, jichmax jupul slapoji... Jichla ay. Melela staoj ta k'altik don José Martinese, ja' ya kyal: "Ma sk'an alel, melel kuxul", xchi. "Melel cheb welta ktaoj, xchi, melel, jo'onix la kil ta ksit, xchi"; kti' ts'akan, melel la kil ta ksit, xchi. K'alal lijik jk'ejlu, ch'aynax ksit, ma'ayix cha' chikana, xchi...

[Es toda blanca se ve la ropa que viste. Es toda blanca la tela, es así como los lacandones, así nada más holgada la viste... Que así está. Dicen que de verdad lo ha encontrado en la milpa don José Martínez, él lo dice: “No quiere que se hable mal de él, está vivo de verdad, dijo. De verdad lo he encontrado dos veces, dijo, es verdad, yo mismo lo vi con mis ojos, dijo; es mi colindante, de verdad lo vi con mis ojos, dijo. Cuando comencé a verlo, nada más se distrajerón mis ojos, ya no estaba otra vez”, dijo (Francisco Pérez, Petalcingo, 2006)].

Más adelante, esta misma persona afirma que Mamal Jbobo era “muy chaparro, muy gordo... Dicen que era así como las meras... personas; que su cabello era colochó... Pero muy blanco, le envolvía [la cabeza]”.⁴⁵ El señor Santiago Pérez ofrece la misma descripción física del personaje, dice que vestía como los aborígenes antiguos, con ropa de manta que ellos mismos tejían, y que “Así de tamaño era el viejo, era pequeño; un pequeño anciano decía mi difunto padre al contármelo... Pero es lo mismo, igual como la ropa tejida que ponían antes nuestros

⁴⁴ “Yane ta mero ti' jtejklum ay, mero ti' jtejklum ay euk. Ja'lajnix yijts'in... Ja'nix ja'chuk. Wen omolnax euk. Ta mero ti' jtejklum ay stukel; jich ay jtejklumi, jich ay euk ini.”

⁴⁵ “wen chaparro, wen jujp'enla... Ja'lajnix jich ja'chuk but'il mero... kristianoetiki; ja'la tsontontik me sjole... Pe wen sak potsola”.

padres. Porque nuestros antepasados antes [usaban] ropa tejida, no es ropa ya hecha como ésta, no, no había todavía. Ellos mismos la hacían”⁴⁶ (Petalcingo, 2006).

Entonces Mamal Jbobo era un anciano de baja estatura, cuerpo grande y cabello blanco y colucho. Era un ser humano como tal durante su existencia sobre la superficie terrestre. No escapó de las labores cotidianas; poseía un pedazo de tierra donde cultivaba maíz y chile. El señor Manuel Cruz Oleta dice que “Venía, que traía cargando mucho chile. Pero no lo quisieron ver. Dicen que tenía un morral viejo, traía cargando el chile, lo venía a vender”⁴⁷ (Manuel Oleta, Petalcingo, 2006). Identificado como una persona propia de la región, vestía prendas de algodón, tejidas a mano, y portaba una red de henequén.

Ahora bien, ¿a qué se dedica el Ajaw-divinidad? Es un guardián de la montaña por excelencia. Controla el agua dentro y fuera de la misma, por eso “el agua no se puede molestar, no se puede desperdiciar, no se puede jugar, porque el agua es su sangre de todos los días”⁴⁸ (Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, 2008). El agua es la sangre del Ajaw y de la tierra. Con esa agua el Ajaw también lava sus “platos” y da de beber a sus animales. La disponibilidad del agua para el hombre no es gratuita. Debe ponerse en práctica el principio de la reciprocidad. En la experiencia onírica del señor Gustavo Gómez, el Ajaw se queja del mal uso que los hombres dan al líquido, por tanto, exhorta a la recapitación y pide los “regalos” que por tradición y reciprocidad le corresponde: las ofrendas y los rituales. En el sueño de don Gustavo Gómez, el Ajaw recomienda:

Teme ka na'ik k'inale, ich'boniktal te kala majtan ejke –xi te ajaw-. Ich'boniktal te kala majtane, jichi ya, ya jna' k'inal ejk; pues ja' ini yakal kabeyelx awuch'ik ja', ja' ma x-ana'ik k'inal ja'ex; entonces ja' yu'un p'isbilix ya kabeyex.

[Si entran en razón, tráiganme mi pequeño regalo también –dice el Ajaw-. Tráiganme mi pequeño regalo, así yo también entro en razón; porque ahora les doy de tomar el agua y ustedes

⁴⁶ “Jichla yala muk'ul ta mamali, ala noplá; ala noþ mamal xchi me anima kpapa a kyalbon ae... Pe ja'nix, ja'lajnix but'il k'ajon ta jalbil pa'k' ya slap kme' ktatik name. Kome kme' ktatik name jalbil pa'k', maba pasbil pa'k' but'il ini, ma'uk, mato ayuka. Ja'nix ya spasiik...”

⁴⁷ “Xtal, wen xkuch tal ichla. Pero kome maba la sk'an la yilik abi. Ayla yala k'a' morrala, yala xkuch tal te ala iche, xtal xchon”.

⁴⁸ “te ja' ma xpas ta uts'inel, ma xpas ta malulayel, ma xpas ta ixlanel, sino ke xch'ich'el te jujun k'ajk'al te ja'e”.

no recapacitan; entonces por eso ahora voy a medir el agua que les doy (Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, 2008)].

Es también, como se ha dicho antes, un guardián y proveedor de animales comestibles y de todos los cultivos. Por ejemplo, en Chilón, Chiapas, el Ajaw llamado Yaxwinik (Hombre Verde) es, en sí mismo, la personificación del color de la naturaleza. Aún hay personas que también acuden a la montaña que lleva ese mismo nombre con regalos porque “Ahí está pues lo verde. Es verde pues nuestra semilla, nuestro maíz, nuestro frijol, nuestro café. Crece tu milpa, te da (cosecha); no lo retiene, lo da”⁴⁹ (Miguel Vázquez Gómez, Chilón, 2008). Por su parte, la señora Juana Concepción Aguilar Silvano de ese mismo lugar también dice que:

Teme yak ak'anbe perdon me Dios yu'un ak'a yak' tal syaxal te Dios ta bajlumilale sok te witse, ya jk'ambetik sk'olal, yu'unla ak'a taluka te jve'el kuch'eltike, yaxubuk yu'un te jchich mamtik, yu'un x-ajaw k'inal, x-ajaw bajlumilal.

[Si le pides perdon a Dios es para que luego envíe “su verdor” al mundo y al cerro; le pedimos ese encargo, para que vengan nuestros alimentos, que reverdezca (el mundo) por obra de nuestros ancestros, la diosa de la naturaleza y del mundo (Juana Concepción Aguilar Silvano, Chilón, 2008)].

Asimismo, en Oxchuc los habitantes acuden a la montaña Ik'al Ajaw a solicitarle a su guardián la abundancia de maíz y frijol. El señor Mariano Sántiz Gómez, oriundo de la cabecera municipal de ese lugar, cuenta que antes “vayan, hablenle a la gran montaña, está viva, de veras, ya vimos que salen chapulines de ahí, sale viento, decían los Principales; vayan a pedirle; en la

⁴⁹ “Te'ay te yax abie. Yax abi te kawal ts'unubtike, kiximtik, kchenek'tik, jkafetik. Jajch bael ak'ale pues, yabat. Maba ya stsak, a kyak”.

gran montaña hay maíz, hay frijol, hay chilacayote, hay calabaza, todo tiene, así dijeron los Principales. Está bien, abuelo, dijo”⁵⁰ (Oxchuc, 2008).

En Petalcingo, Mamal Jbobo controlaba los cultivos básicos de la región: chile, maíz, frijol, calabaza y tabaco. Por ende, él era el protector del espíritu de estos productos. También tenía control sobre animales salvajes, en particular el jabalí, el venado, el tepezcuintle y algunas aves comunes, y sobre animales acuáticos como la tortuga y el camarón. La enorme responsabilidad de Mamal Jbobo proviene de su papel de montaña. Siendo él la personificación de la laguna y el cerro *Tsemente* ‘Árbol Tapir’ debe proteger la riqueza de su entorno. Además, a este personaje se le designa en lengua tseltal el título de *Ktatik*, nuestro Padre o Ancestro, apelativo exclusivo para los ancianos. En Yajalón y Petalcingo ocurre lo mismo con el Ajaw de la montaña Ajk’abalna. Es un padre generoso en toda la extensión de la palabra porque, a través de su guardián,

ay ya'tel y bayela ay stak'in, ay stak'in. ... entonces ya yak' ta ilel te mach'a te lek xch'ulele, ya x-ochik teya; ya yilik, ... te ya yilike mala x-abotix, ma'yukix permiso, yu'unla ayix yijnamik; te mach'a te malae yala yabe..., te mach'a mato ayuk yijname. Ya yabe stukel. "Jay busuk kabat", xchi. Ja' la smuk'ubtesat, jtul, ak'a sk'ej, ya xtun yu'un ya sman sk'in al, ya xtuun yu'un ya xnujpun, xtuun yu'un sle yijnam... Awil ja' yu'un mero tatijem me in muk'ul witse.

[tiene su encargo y tiene mucho dinero. ...entonces le da de ver a quienes su alma es buena, entran ahí; lo ven, ...y si lo ven, no les dan, ya no tienen permiso porque ya tienen mujer; a quien todavía no, sí le da... A él sí le da. “Te puedo dar cuantos montones sean”, dice. Él te da grandeza; que lo guarde (el que recibe), le servirá para comprar su terreno, le servirá para casarse, para buscar su novia... Entonces por eso ese cerro es el mero padre (Florentino Méndez Aguilar, Yajalón, 2008)].

Esto es así “porque es el mero padre”⁵¹. Y “Su encargo es muy importante, es el padre; es el mero padre del mundo”⁵² (Florentino Méndez Aguilar, Yajalón, 2008). Además de los oficios

⁵⁰ “baan, k'oponaik te muk'ul witse, kuxulme, mel el la jkiltikix ya xlok' k'ulub, ya xlok' ik', xi te prinsipaletike; baan k'anaik meto, ta muk'ul witse ayime ixim, ayime chenek', ayime mail, ayime ts'ol, ay spisil yu'un, xi la yal te prinsipaletike. Lek ay mamtik, xi”.

anteriores, el Ajaw es también un médico. Es el responsable de curar, allá en el interior de la montaña, a los animales heridos por el hombre. Hay cazadores que, tal vez de manera irresponsable, “hieren al pobre animal, no queda ahí, se va; y es lo que molesta al Ajaw, porque él lo cura”⁵³ (Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, 2008). Pero no sólo es médico de sus propios animales sino también para sus hijos, los seres humanos. Un ejemplo esclarecedor de ello todavía se practica en Oxchuc. Ahí la montaña Ik’al Ajaw y su respectivo guardián son una fuente de salud humana. A este lugar acuden las personas que enferman, acompañadas de sus familiares y su médico tradicional. El proceso de curación consiste en la restauración del alma o ch’ulel; es decir, su liberación de los dominios del Ajaw, donde fue capturado por cometer alguna transgresión. Con esta liberación del alma es como el Ajaw interviene en la curación del enfermo. Así se infiere de las palabras del señor Manuel Sántiz Gómez, músico y médico tradicional de Oxchuc, al compartirnos su experiencia:

jich a jkeal porke la jkila uuk te jo’one, yu’un es ke ayix xtalotik le’to, komo ay ts’iin te mach’a ay ta chamele, mach’a k’aal chamelil jkaltike, mach’atik bitik k’ux spisil te bekae, bayal mach’a sujt’em le’to. Yame xko beel ts’iin, yame xcb’ab te chamele, yame jpoxtaytik bael, jich ya jpubtatik ta trago, jkustik ta bela, spisil; bueno, yame xkojl ts’iin... ay beses ke jutul te jbak’etaltike, le’meyix xtal ts’iin; le’me jawantikto, yame slok’es te sk’u’e, teneke ya jpubteytik ta trago te banti te ejch’ene.

[así lo digo porque yo también lo vi, es que hemos venido ya aquí, porque hay quien está enfermo, *enfermedad caliente* le decimos, a quienes les duele todas sus partes, muchos han regresado de aquí. Se les lleva allá abajo (en la cueva), se calma la enfermedad; curamos al paciente, lo rociamos con aguardiente, lo limpiamos con vela, con todo; bueno, se salva pues... a veces que ya están ampollados sus cuerpos, vienen aquí; aquí lo acostamos, tiene que sacar su ropa, le rociamos con aguardiente su herida (Manuel Sántiz Gómez, Oxchuc, 2008)].

Según esta misma persona, la enorme importancia que ha tenido y sigue teniendo la montaña Ik’al Ajaw como benefactora de la salud ha trascendido las fronteras del municipio. Ahí se reúnen pueblos tseltales de otros municipios como Ocosingo y

⁵¹ “yu’un ta mero tatila”.

⁵² “Mero tulan ya’tel, tatila; mero tatil yu’un bajlumilal”.

⁵³ “yejchentes te pobre chanbajlam, ma xjil teya, ya xbajt; y ja’ te ajawe ja’ chopol ya ya’i, kome ja’ ya spoxtay”.

tsotsiles de Huixtán y San Juan Chamula. Entonces, de acuerdo con sus diferentes caracterizaciones y funciones, el Ajaw como anciano es montaña, elemento de la naturaleza y principal residente del mundo que se encuentra en el interior de la montaña misma. Se debe admitir que esta imagen personificada del espíritu de la montaña se la debemos, sin duda, también a los antiguos olmecas, como lo evidencian sus vestigios arqueológicos. Pues ellos, dice Florescano,

identificaron los procesos biológicos que la planta del maíz recorría desde su gestación hasta la madurez, pero en lugar de reconocer en esas transformaciones la mano sabia y paciente del cultivador..., las interpretaron como hierofanías, como trasuntos terrenos de la voluntad divina... Las distintas fases del cultivo, desde la preparación del terreno, pasando por la siembra, el viaje de la semilla por el interior de la tierra, la maduración del grano, hasta la cosecha, se convirtieron, en el imaginario mesoamericano, en manifestaciones del dios [*del maíz*] (Florescano, 2004:19).

Se desconoce el nombre de esta deidad olmeca pero se sabe que posteriormente los mayas le llamarían *Jun Nal Ye* “La Primera Semilla de Maíz” (Ibíd., 42). Esta misma noción de espíritu antropomorfo todavía prevalece en Petalcingo. Para algunos ancianos el maíz “llora” y puede personificarse, sólo que ahora en forma femenina. Por ejemplo: las distintas versiones del relato sobre la hija del “cerro” o del Ajaw que se manifiesta en la superficie terrestre tiene el cabello amarillo como el pelo del elote (Gossen, 1990; Méndez Pérez, 2007), clara alusión de que la mujer es un espíritu del maíz. El caso más sorprendente se trata de una joven diosa que, al ser encontrada por unos hombres “completos” de ch’ulel fuerte que viajaban en busca de maíz, estaba maltratada y con los senos lechosos. El señor Alberto Gómez de Petalcingo cuenta la anécdota de la manera siguiente:

K'alal yakalika me ta beele k'otiklaj ta jun a la wits' ja'. Me ta ja' ya'iyele k'anla bajtukik ta uch'ela, axan ja'la la ya'iyik te ay mach'a yakal ta ok'el ae. Te wa'ie ochla yil me yane, bajtla smuken il, ja'la la yil te tey tek'el la yila te ala ach'ix ya'iyele.

“Ilawil jk’ab, jch’ajy ma’ayix lek jk’ab, k’ax salsaltikix me jk’abe; ilawil, lajemon, ma sk’anix ya kyilonik”, xchila. Melelajnix k’ax bayela me ixim tey ya’iyel ae. Puru majela me ixime. Lekla ya sts’o’ts’o tek’ik. Ja’la ya’un jich te och sk’oponike. “Awil, axan bin xchiyatix yu’una. ¿Yabal ka k’an ya xbaat ta jtejklum? ¿Yabal ka k’an ya xbaat ta klumal yo’tik?, xchila. “Yak, axan maba biyuknax ora ya jk’an ka wik’onik bael. Teme ka k’an ka wik’onik baele, axan lekwan ta jun juebes o biernes ya xtal a wik’onik bael, kome ja’ tey ora wen ch’ayem yo’tanik ta lek pas k’ina, x-ajk’otajika te ta juebes sok biernese. Cheb k’ajk’al ya kya’iyik lek pas k’in”, xchila te ach’ixe.

Axan bin ora k’an sujtukikix baela te winiketike lajla yak’ ta chu’unel xchu’ te ach’ixe: “axan chu’una me kchu’e, ilawil k’ajun ya xt’osix ya ka’i.” Awil te jtul winike lajlanix xchu’unbea te jpis yala chu’e, yu’unla la yich’beyik talel xch’ulela te ixime... K’alal bin ora a jultal te sme’ ixim li’nax ta nopole, wen lekla jnix atala te bitik ya sts’unike.

[Cuando estaban caminando llegaron a un pequeño arroyo. Dicen que en ese arroyo, pues, iban ir a comer; pero fue cuando escucharon que alguien estaba llorando. Entonces el otro entró (al monte) a ver, fue a espiar. Fue allí que vio estaba de pie la pequeña niña.

“Mira mi mano, ya no sirven para nada mis manos, ya están muy sarnosas; mira, estoy acabada, ya no me quieren ver”, dijo. Dicen que de verdad había mucho maíz ahí. Siempre pegaban al maíz. Lo pisoteaban mucho. Dicen que fue por eso que le empezaron a hablar. “Entonces, ¿qué dices por eso? ¿Quieres ir al pueblo? ¿Quieres ir ahora a mi pueblo?”, dijo alguien. “Sí, pero no quiero que me lleven en cualquier momento. Si me quieren llevar, será mejor un jueves o viernes, porque en esos días es cuando están bien distraídos haciendo fiesta, bailan los días jueves y viernes. Dos días hacen mucha fiesta”, dijo la chamaca. Cuando iban a regresar ya los hombres, pidió la muchacha que le mamaran los senos. “Pero mamen mis senos, mira, ya siento que se me revientan”. Entonces uno de los hombres le mamó uno de sus senos, que porque así le trajeron el espíritu del maíz... Cuando llegó la Madre del maíz aquí cerca, dicen que crecieron muy bien las cosas que sembraron (Alberto Gómez Pérez, Petalcingo, Octubre, 2006)].

En general, la asociación entre el maíz y el Ajaw contemporáneo se manifiesta en que de éste depende el crecimiento y la abundancia del primero, porque él resguarda su espíritu; mejor dicho, el Ajaw es el espíritu del maíz, como lo fue en el principio con los olmecas.

El aspecto blanco o mestizo del Ajaw

Ahora bien, el aspecto blanco o mestizo del Ajaw se asocia a dos figuras claramente identificables. Por un lado, el hecho de nombrarlo “Español” o asociarlo con un “alemán” parece vincularse el primero a la figura de Jesucristo y el segundo a la del finquero (en la región los finqueros del siglo XIX fueron en su mayoría alemanes). En lo que respecta al primero, el señor Francisco Méndez Pérez de Petalcingo dice: “Sólo su nombre he escuchado, Español se llama también. Anciano Español le nombraban nuestros ancestros... Cuando crecí, viejo Español le decían a esa gran montaña”⁵⁴ (Petalcingo, 2009).

Aunque Jesucristo no es de origen español, en el proceso de evangelización a partir del siglo XVI fue visto y asimilado como un *dios blanco*, un dios con rasgos de español. Por tanto, asumió atributos y funciones, al igual que los santos patronos de muchos pueblos ya existentes a la llegada de los conquistadores, propios de las deidades locales. Como ejemplo de ello se tiene que en Petalcingo, al iniciar la cuaresma, Jesucristo recorre los alrededores del pueblo y las inmediaciones de la montaña Ajk’abalna, reordenando u otorgando nuevos atributos a ciertos animales y vegetales y realizando milagros a su paso, por ejemplo: hacer crecer de la noche a la mañana la milpa de una campesino o sanar a un herido de machete en un trapiche (Morales Bermúdez, 1984). Estos episodios míticos dan cuenta de que, durante la Semana Santa y las andanzas de Jesucristo, el mundo se recrea como se observa en la descripción siguiente:

Ja’la te’a x-ajna tewa’ Kajwaltik Jesucristoe, pero ay una parte lijk xcha al, xcha’ al te Jesuse: “Sbajtel ora, sbajtel k’inal awu’un ja’ yu’un tojol sts’o’etat ta k’op, ja’at la awak’on ta a’iyel. Sbajtel ora, bin ora k’an, k’an chojpuk te awee, sbajtel ora jich, jich este xch’ajwalajanex ta k’op k’alal ta sbajtel ora, ta sbajtel k’inali”, xchila a och yut abi te peya’e sok te ajbe.

[Dicen que ahí se esconde nuestro señor Jesucristo, pero por una parte volvió a decir, dijo otra vez Jesús: “Todo el tiempo, durante toda tu existencia harás en vano mucho ruido, tú me delataste. Todo el tiempo, ¡cuándo que se va a callar tu boca!, graznarás en algarabía hasta la eternidad”, que así dijo pues al pájaro pea y al bambú (Pedro Méndez Oleta, Petalcingo, 2009)].

⁵⁴ “Banti ka’ijej sbiilnaxe, “Español” sbiil euk. Mama Español sbiil euk yu’un kme’ktatike... Pe kyal me kolontale, mama Español xchiyik yu’un me muk’ul wits ine.”

Durante estas andanzas, Jesucristo interviene en el crecimiento y la producción del maíz. Esta función hace recordar episodios de las andanzas de Mamal Jbobo, el Ajaw que también custodiaba y cosechaba maíz y regalaba mazorcas a sus visitantes, en especial a las mujeres y a los propios trabajadores que empleaba en su milpa. Dice el señor Anacleto Pérez Gómez que “Así lo cuentan, como no había forma de cosechar bien, entonces por eso iban ahí a traer su maíz y su frijol”⁵⁵ (Petalcingo, 2006). Asimismo, cuando Jesucristo era perseguido por los “judíos”, a los que la tradición local y regional describe como pequeños seres de color negro, encontró a su paso a campesinos trabajando en su milpa y, al preguntarle qué hacían, la respuesta de aquéllos se hacía realidad. Francisco Méndez Pérez narra los episodios “milagrosos” de la manera siguiente:

la sta te j-a'tel ya'yele, j-awal ya'yele; komo yorail awal ja'i abril ya'yeli, marzo abril yorail awal... , ja'la och sjojk'obe: “¿Binti yakal ats'umbel?”, xchila k'oel te ta banti ay te yakal j-awal winiketik ya'yele. Bajt sk'opon ya'yel te yakal ta ts'umbajel te winike. “Ma'yuk bi' yakal kts'umbel”, xchila. Lajla slo'lo te Kajwaltik Diose. Y “Yakon ta ts'un ton”, xchila. Pero te wa'ye pasot ta maldesir jilel; ja'lajnix puro ton a och ta esmajel; malajba' ch'i te yixime, puro sole tonla; ta jilala ay me ton, k'ax mero ma x-ochix machit ta jyajlela te ta sk'al te winike... Yakal ta nutsel, spajmal bajlumilal y sok te mala ayuk ba' skux yo'tan, xchi te keme' ktatike... y k'alala acha' k'ot ta yan ba'ay yan j-awala la xcha' ta: “¿Y binti yakal ats'umbel?”, xchila sk'oplal xchajk'ol te'a. “Ma'yuk, Kajwal, yakal kts'umbel kala ixim, jk'al; komo xwi'najon, yorail ta ts'unel awal ts'unubile”, xchila lijkel stukel. “Ja' yu'un och kak' ta lum, yajtalelix”, xchila. “Weno, pero lek ay, ya li' ta jts'ijni, teme tal me jkontrae; xtibilta bael a xba taluk kontra ta kpat, yakon ta nutsel”, xchila te kyal te Kajwaltik Diose. “Ja' ini, ak'al ini, k'anix a xtibilta”, xchila sk'oplal. Oranaxla, ta junaxla k'ajk'al akol, y ju' ta orala a tibilta te k'altike...

[encontró pues al trabajador, al sembrador de maíz; porque abril es época de siembra, marzo y abril época de siembra..., a él preguntó: “¿Qué siembras?”, dijo al llegar donde el hombre sembrador. Llegó, pues, a hablarle al hombre. “No estoy sembrando nada”, dijo. Dicen que engañó a nuestro Señor. Y “Estoy sembrando piedras”, dijo. Pero entonces lo maldijeron, puras piedras aparecieron, su maíz no germinó, puras piedras; por surcos estaban las piedras, no

⁵⁵ “Jich me x-alote, kome ma'yuk te but'il ma xlok'ix yu'un yiximik, awal ja' yu'un tey a xbajt swen ich' te yiximike, xchenek'iklajé”.

cruzaba el machete en la milpa del hombre... Lo estaban persiguiendo por todo el mundo, y no tenía dónde descansar, dicen los antepasados... y al llegar con otro sembrador que encontró: “¿Y qué siembras?”, le dijo otra vez. “Nada, Señor, estoy sembrando granitos de maíz, mi milpa; porque me da hambre, es tiempo de sembrar”, dijo él. “Por eso comencé a ponerlo en la tierra, ya es tiempo”, dijo. “Bueno, está bien, al rato viene mi enemigo; por la tarde vendrá mi enemigo a mis espaldas, me está persiguiendo”, dijo nuestro Señor Dios. “Esta tu milpa ya estará madura por la tarde”, le dijo. Que muy pronto, en un solo día creció, y por la tarde ya estaba lista para cosecharse (Francisco Méndez Pérez, Petalcingo, 2009)].

Por demás, durante los cuatro días de Semana Santa se prohíbe a los hombres realizar trabajos en el monte y a las mujeres barrer la casa y el patio, porque Cristo se esconde tanto en el monte y la hojarasca como en el polvo y la basura de la casa. La misma persona citada arriba dice que “nuestras hermanas mujeres, nuestras madres pues que ya murieron, que no barren todo el día su casa como este viernes que pasó hoy, que porque ahí se esconde pues nuestro Señor en la basura y que por eso todo el día no barren su casa, hasta mañana sábado”⁵⁶ (Francisco Méndez Pérez, Petalcingo, 2009).

Como se dijo en las líneas anteriores, Jesús también se manifiesta en la naturaleza. Se oculta en una planta para formar parte de ella o le atribuye nuevas funciones, evidenciando así su naturaleza vegetal. Hace lo mismo con ciertos animales. En Petalcingo se cuentan episodios en que algunas personas, desobedeciendo la prohibición, trabajan en su parcela los días guardados de Semana Santa y se sorprenden al ver en el monte cortado manchas de sangre. La noción inmediata es que Jesucristo ha sido herido. Es decir, Jesucristo andante y naturaleza son uno solo, son lo mismo. Dice el mismo entrevistado anterior que:

Y yu'unla jueves ya'yel, yu'un pajel, wa' ayxanix ocho dias max stsajka me Kajmaltik Dios ya'yele. Lijkla yilik me ja'mal ba'ay k'ax me ya'telike, melelajnix aya me ch'ich'e. 'Bin yu'un, mach'a la sboj sba ini', xchila. 'Mach'a lajix ini', xchi. Sk'ejlubelik, ay ch'ich' teya; ch'ich' ba' a'tejiki. 'Ban tal ch'ich' ini, Dios Kajwal', xchiyikla lijkel. 'Melelnixa ma' lek me a'tel abi me ta juebese, biernes ya'yel ine. Ila ban tal me

⁵⁶ “Ma'a, te kme'el ermanotik me antsetik, kme'tik ya'yel a laj chamix ya'yele, mala smes snaiik ja'i sjunal k'ajk'al biernes ak'ax k'ajk'al naxi; yu'unla tey ya snak'sba me Kajmaltik Dios me ta k'a'pale y ja'la yu'un sjunal k'ajk'al max smes snaiik, pajelto a smes yu'un sabado”.

ch'ich'e, *xchila*. “*Ja' la kbojtikix me Kajwaltik Diose*”, *xchiyikla lijkkel*. “*Mejor konikix, tame kboj kbajtik enk*”, *xchiyikla lijkkel*. “*Dios la kbojtikix ini*”, *xchiyikla lijkkel*.

[Era un jueves, como mañana, que faltaba nomás ocho días para que fuera capturado nuestro Señor. Comenzaron a ver el monte donde habían trabajado, era verdad que había sangre. “Por qué, quién se lastimó”, dijo. “Quién se cortó”, dijo. Miraron, había sangre ahí, por donde habían trabajado. “De dónde vino esta sangre, señor”, dijeron. “Es verdad pues que no sirve trabajar en jueves y viernes. Mira, pues, de dónde vino la sangre”, dijo. “Ya herimos a nuestro Señor Dios”, dijeron. “Mejor vámonos, podemos lastimarnos también”, dijeron todos. “Con esto, hemos herido a Dios”, dijeron (Francisco Méndez Pérez, Petalcingo, 2009)].

Se trata entonces de un Jesucristo que reconfigura el mundo, dándonos la impresión de que todo eso ocurre en los tiempos primigenios de la creación. Independientemente de la función ritual de Semana Santa (entre la agricultura y la renovación cósmica), la crucifixión de Cristo se realiza en un calvario que representa a todas luces una montaña “viva”, reverdecida con ramas y ornamentada con flores naturales, plantas de maíz, caña de azúcar y palmas comestibles (Sheseña Hernández y Méndez Pérez, 2010). Nuestra hipótesis es que la crucifixión de Cristo es, en realidad, la muerte y resurrección simbólicas del guardián de la montaña Ajk'abalna, el Ajaw, el dios de la tierra, en su aspecto blanco, joven y creador del mundo y del cosmos.

Como contraparte del Ajaw-blanco-Jesucristo, sobresale también un Ajaw-blanco-demonio en el mismo ámbito sagrado. Bajo este aspecto, el Ajaw se asocia con el demonio cristiano (López Austin, 2002; Vacas Mora, 2008). Es con frecuencia denominado *Pukuj* “Diablo o demonio”, quizás una reminiscencia del antiguo Ah Puch, el Señor de las profundidades del inframundo y deidad de la muerte. Es considerado un ser malévolo asociado a la maldad y las prácticas de hechicería (Aramoni Calderón, 1992: capítulos 3 y 4). Lo mismo ocurre entre los totonacos del norte de Puebla, donde “El Demonio, gran señor de las Indias, quedó vinculado en este juego de asociaciones y superposiciones a las figuras del mundo subterráneo, a [las] fuerzas de las profundidades que representaban en la filosofía mesoamericana la fertilidad, lo oculto y misterioso, así como la riqueza, la muerte y el renacimiento.” (Vacas Mora, 2008:211). La apariencia medieval del demonio cristiano es un ser zoomorfo con cuernos y cola, incluso con

alas, la cual ha sido de alguna manera proyectada a la imagen del Ajaw también zoomorfo, por demás serpentina, invisible pero presente, poseedor y benefactor de todos los bienes de la tierra. Este tipo de descripción del Ajaw corresponde, por así decirlo, a la contraparte de Jesucristo que, como ya se ha descrito antes, es una manifestación actual del aspecto blanco, joven y benéfico del Ajaw. Este contraste en las descripciones del aspecto blanco del Ajaw da cuenta de la dualidad bastante documentada de los dioses mesoamericanos (López Austin, 2006, Sharer, 1998; Bassie-Sweet, 2002; Schele, Freidel y Parker, 2001).

Otra connotación del Ajaw en su aspecto blanco tiene un origen reciente. Se trata de una asociación de la figura del finquero decimonónico, de origen alemán en la zona de estudio, con la naturaleza del Ajaw. Los mismos epítetos de *español* y *alemán* definen ciertos rasgos físicos de este Ajaw-blanco-finquero: viste de charro, posee caballo y pistola y es un hombre gordo y adinerado que puede beneficiar a la gente con dinero a cambio de su alma. El señor Juan López de Petalcingo piensa que los habitantes de la montaña Ajk'abalna “Parecen mestizos, son alemanes, son blancos de cuerpo entero”.⁵⁷ El señor Francisco Méndez Pérez afirma que “Anciano Español le nombraban también nuestros antepasados”. El señor Gustavo Gómez ha visto en sueños al Ajaw de la pequeña montaña ubicada en su terreno de cultivo cuando, al anochecer de un día en que levantó una piedra muy bonita de esa montañita, llegó el Ajaw a visitarlo. Entonces dice don Gustavo que:

ja' te ajawe k'ot yilon ta ajk'abal, k'ot yilon. Yo'tik, la yalbon, wayalona, te ajaw k'ot wen t'ujbil sba yala k'u'; ay yala k'u', wen ay sbota, y ay sk'u', wen wen ay skorbatita, jujum, ay yala pixjol, sak spixjol.

[el Ajaw llegó a verme por la noche, llegó a verme. Ahora, me dijo, estaba yo dormido, la camisa del Ajaw que llegó era muy bonita; tenía su camisita, calzaba muy buena bota, y tenía camisa con muy buena corbatita, y tenía sombrero, era blanco (Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, 2008)].

Más adelante recalca que era un chaparrón, con corbata y traje negro. ¿No es esta imagen del Ajaw propia de un finquero del siglo XIX? No parece haber duda al respecto. Por demás, se cuentan anécdotas acerca del Ajaw en su aspecto blanco y asociado al finquero que recuerdan

⁵⁷ “K'ajon jkaxlan, ame alemanetik, stejek'lejal sakik”.

pasajes de la historia colonial local, cuando los primeros mestizos arribaron a la zona y dejaron pastar sus ganados en las milpas de los tseltales. Por lo menos en Petalcingo es éste el argumento que pretende explicar la naturaleza del carnaval que se celebra en el mes de febrero: la venganza de los tseltales contra los abusivos y usurpadores mestizos, representándolos en los llamados “payasos” y a sus ganados en los famosos “toritos de petate”. El *kaxlan* “mestizo” finquero ha sido mitificado en la memoria colectiva tan profundamente que, en la tradición oral, se le describe como un Ajaw blanco que sale del cerro con su manada de animales a devastar parte de las milpas vecinas. El señor Manuel Cruz de la cabecera municipal de Yajalón cuenta una anécdota en que:

ja'mal chitan a xtal ta we'el kome lom bayel, komo mato ayuk lek kristiano. Ilavil, st'unik, ya st'unik bael, wen yil sna ta iyajlel; y jkaxlanla te'aya, jkaxlan, ja'la. "Bin ka leik", xchila. "Ma'yuk, es que yakal klejbel chitam porque ini k'ax bayel a swebon jk'al, xchi, k'ax bayel a swe"... "Ma xlijk slab avo'tan, ja' yakal kilbel, yakal jkanantabel", wen jkaxlan, ayla sbota, yich'oj slaso, chukula ta xch'ujt spistola, ay spistola. "Ja' yakal jkanantabel jchitame, xchi, ja' yakal jkanantabel; ay yejchen a xk'ot, ma smilbonik ta jch'ajynax, ay yejchen, ay k'asem yok ta bala a xk'ot, pero ja' yu'un yakal jkanantabel jo'on. Baanix, ban kuxa avo'tan ta ana; ja' te ak'ale, ma'ayix, ma'ayix ya xbajit te'a, yantik yantik banti a xbajit, ja' yu'un jo'on jkanantabelix, yakal kilbel banti xwe", xchi. Avil teyla lok' ta muk'ul witse.

[los puercos de monte venían a comer porque eran muchos, no había todavía mucha gente. Los miran, los persiguen, le miran su cueva; y es un mestizo quien ahí está, un mestizo, sí. “Qué buscan”, pregunta. “Nada, estoy buscando los puercos porque se comen mucho mi milpa, dice, la comen mucho”.... “No te enojas, los estoy mirando, los cuido”, muy mestizo, calza botas, tiene laso, cuelga de su cintura su pistola, tiene pistola. “Estoy cuidando a mis puercos, dice, los cuido; llegan heridos, no me los matan de una vez, llegan heridos, a veces llegan con los pies quebrados a balazos, por eso los estoy cuidando yo. Ya vete, ve a descansar en tu casa; a tu milpa ya no irán, avanzarán a otros lugares, por eso los estoy cuidando, estoy viendo por dónde comen”, dice. Entonces dicen que salió ahí de la gran montaña (Manuel Cruz, Yajalón, 2008)].

Un caso similar se cuenta en Chilón, Chiapas. En la montaña Yaxwinik y en las otras alledañas de menor importancia ritual, el Ajaw de aspecto blanco tiene, al igual que los mestizos adinerados, “vaqueros” encargados de cuidar y guiar a los animales tanto en el paisaje exterior como interior de las montañas. El señor Marcos Demesa de la cabecera municipal de Chilón nos dice al respecto: “El mundo tiene su vaquero, los Ajawetik, así como vivimos en el mundo;

pues tienes un potrero, buscas uno tu vaquero, quien va a cuidar tu ganado, te lo mira, te lo cura; así es también el mundo, los Ajawetik también tienen sus vaqueros”⁵⁸ (Chilón, 2008).

Esta misma noción es compartida entre los tseltales de Oxchuc. Según la versión del señor Mariano Sántiz Gómez, el guardián de la montaña es un mestizo que suele andar montado a caballo cuando se manifiesta ante quienes acuden a visitarlo. Aunque en un primer momento podría relacionarse este aspecto de mestizo con los rasgos fisonómicos del santo patrono del lugar, Santo Tomás, su prepotencia en la imposición de castigo a quienes dañan sus alrededores y maltratan plantas y animales, así como el hecho de privilegiar el ofrecimiento y la donación de dinero a quienes llegan a solicitarle, hace pensar que este personaje invisible es una mitificación de la experiencia de los de Oxchuc durante sus viajes a tierra caliente en búsqueda de trabajo en las fincas. El mestizo que se manifiesta como *dueño* de la montaña sería entonces una mitificación de los enganchadores y finqueros que tan presentes se encuentran todavía en la memoria actual de los oxchuquenses. Sobre esta cualidad del personaje, don Mariano Sántiz Gómez comenta que:

ayme jun buelta kajal ta kabayoix tal... "Muchacho, bina ak'an", xito. "Ma'yuk, ya jk'an tak'in", teme xie, "Orita, ban ak'a akantela, apom", xito. Yala yabat ts'in te tak'ine. Ja'nax teme ma xi'wate, ja'nax ts'in teme xi'wate, mala sujt'otik tel, ya sujt'alel ya xljat tel ta olilbe, ma xjulatic ta ana, xi... Jich bit'il kaxlane..., mame yanuk jk'ujlej winikuk, mame yanuk; ja' swenta te kajal ta kawayu'ix tal awa'y, jich bit'il kaxlani, mamal.

[a veces viene montado a caballo... “Muchacho, qué quieres”, dice. “Nada, quiero dinero”, si respondes, “Ahorita, ve a dejar tu vela, tu incienso”, dice. Dicen que te da el dinero. Sólo si no tienes miedo; en cambio, si te espantas ya no regresamos; regresas, pero te mueres a la mitad del camino, ya no llegas a tu casa, dice... Así como el mestizo, no es una persona ajena y acaudalada, no es otra; es por eso que viene montado a caballo, es como un mestizo, un viejo (Mariano Sántiz Gómez, Oxchuc, 2008)].

⁵⁸ “Ay sbakero te bajlumilal, te ajawetike, jich but'il kuxulotik ta bajlumilal; pues ay jun apotrero, yak ale jun abakero mach'a ya skanantabat awakax, ya yilbat, a spoxtabat (Jich); jich ek te bajlumilale, te ajawetike ay sbakeroik ek”.

El señor Manuel Sántiz Gómez, por su parte, precisa también cómo el dueño de la misma montaña otorga el dinero a los que acuden de día o de noche a ese sitio a solicitarlo con rezos y ofrendas. Dice el entrevistado que “para eso se hace el rezo, para que encuentren el dinero; se tiende (al suelo) la tela blanca, es una tela sagrada con la que se envuelven velas, al terminar el rezo, el saludo al corazón, entonces la levantan y hay ahí pequeños centavos, son monedas antiguas”⁵⁹ (Oxchuc, 2008). El carácter prepotente del Ajaw se deja entrever en la forma con que castiga a los que profanan sus espacios o dañan plantas y animales en los alrededores de la montaña. El entrevistado anterior cuenta un caso donde personas que no creían en la sacralidad de la montaña fueron a profanarla, haciendo perjuicios en las barrancas; el *dueño* se manifestó y tomó preso a una, llevándola al interior de la montaña para castigarla. Cuenta al respecto que:

ja' ts'iin te mach'a ma la sk'an xch'uune ba yuts'in te ch'entikile; entonces te muk'ul witse ya x-ik'ot tel; ya x-ak'bot kastivo, oxeb k'aal le'a; ya xkuch mail, ya stul chenek'; kastivo oxeb k'aal lea. Ya yich' leel yu'un te sme' state, o teme ayix yijnam ya yich' leel yu'un, komo ma xchiknaj oxeb k'aal, ya yich' leel, ma xchiknaj, ja'to teme ak'bot lok'el permiso yu'un te muk'ul witse.

[aquél que no quiso creer fue a profanar las cuevas; entonces llaman a la gran montaña; le dan su castigo, tres días se queda ahí; carga chilacayote, corta frijol; tres días permanece ahí como castigo. Sus padres lo buscan, o si ya tiene mujer, ésta lo busca, porque desaparece durante tres días, lo buscan, no se aparece, hasta que la gran montaña le concede el permiso de salir (Mariano Sántiz Gómez, Oxchuc, 2008)].

Esta descripción refleja en parte las actividades a que eran sometidas las personas que viajaban a las fincas de tierra caliente, a las que los enganchados estaban obligados a realizar hasta saldar su deuda. Después eran liberados y podían regresar a casa. Las condiciones de maltrato, la explotación y la imposibilidad de los explotados a denunciar la situación parece reflejarse en la prepotencia del Ik'al Ajaw en su aspecto mestizo, porque, cuando deja salir a la persona

⁵⁹ “komo ja' xtal reso yu'un ini, komo ya staik beel te tak'ine; teme la slim te jch'ix spak'ik kaltik, ay ch'ul pa'k' ta spotsil te skantelaike, k'alal x'aj yot'an ta resoe, pat ot'ane, entonce ya x-och sjach abi, y aynime aya me ch'inik sentaboe, ja' te antibo tak'in”.

atrapada, prohíbe que cuente entre los humanos (vecinos y familiares) acerca del personaje (Ajaw-finquero) y del otro mundo (la finca); por eso, al dejarla salir:

entonse ya xbajit ta sna, teme kerem, teme ants, teme winik, ya xbajit, ya xk'ot ta sna; ya x-albot yu'un te muk'ul witse, mame xk'o achol, mame xk'o awa'an te bit'il la avilonto, xi sk'oplal yu'un te muk'ul witse. Jich yu'un ts'ün teme k'o ya'ane, ya xmajk te sti'e, ja'nax oxeb k'aal kuxul, y ya xlahj. Le la yulik ts'iina te bit'il kuxul te Ik'al Ajawe, o sea muk'ul wits ya jkaltike.

[entonces [la persona] se va a su casa, si es muchacho, si es mujer, si es hombre, se va, llega a su casa; la gran montaña le recomienda, “no llegues a contarlo, no llegues a decir que me has visto”, así le dice la gran montaña. Por eso si llega a contarlo, se le va la voz, ya sólo vive tres días y se muere. Con esto se dieron cuenta que el Ik'al Ajaw está vivo, o sea la gran montaña (Mariano Sántiz Gómez, Oxchuc, 2008)].

Lo dicho arriba encuentra fundamento en los episodios siguientes del mismo mito local: si la persona capturada acepta la comida que le es ofrecida por el Ajaw durante su estancia en ese lugar, entonces ya no sale nunca; en caso contrario, si la persona no acepta, entonces en tres días lo hacen regresar a la superficie terrestre, en el mismo sitio donde fue capturada. Esta situación recuerda cómo los enganchados, estando en la finca, podían o no adquirir más deudas, de la que dependía su libertad de regresar o no a casa. El entrevistado continúa su relato así, extrayendo el diálogo entre la persona capturada y el Ajaw:

“Yabal xwe'at”, xila. “Jo'o, ma jk'an”, teme xiatlaj, leka jiche; yan teme “Yak” xiatlaj maba xlok'atix tel ts'in abi, le'ix x-ayinat sojlel tiempoa, leix ayinata. Yan teme mala atsak te we'elile ja' te oxeb k'aal ya xlok'at tel.

[“¿Vas a comer?”, dice. “No, no quiero”, si respondes, así está bien; en cambio si respondes “sí” ya no sales pues, ahí estarás ya todo el tiempo, ahí vas a estar. En cambio si no aceptas la comida es cuando sales en tres días, (Mariano Sántiz Gómez, Oxchuc, 2008)].

En su carácter de benefactor, el Ajaw-blanco-finquero posee sus riquezas en el interior de una cueva y es dueño de grandes extensiones de tierra adonde lleva a trabajar a los necesitados de dinero (De la Torre López, 1997:148). En estas narraciones orales, el Ajaw de aspecto blanco-finquero tiene características más humanas y es el habitante de la noche por excelencia. En otras regiones de Chiapas como entre los tojolabales, los diferentes apelativos como chaparrón, sombrerudo o charrudo y panzón son advocaciones nocturnas del Ajaw (“La noche, por supuesto, es el dominio de Qotiti”, Señor del inframundo totonaco, nos lo recuerda Vacas Mora, 2008:213).

El Ajaw como gobernante invisible dentro de la montaña

De los títulos más recientes atribuidos al Ajaw en su aspecto blanco o mestizo son los de Presidente Municipal y Gobernador. Esto lleva a pensar que en el *Yan Bajlumilal* “Otro Mundo” hay también un orden; es decir, que los dioses se reproducen y organizan jerárquicamente. El señor Marcos Sánchez Demesa de Chilón externa sus ideas al respecto, dice que:

ayla bankilal ajawetik, ayala wixil ajawetik, ay ijts'inaletik, y ay te muk'ul ajwaliletike, muk'ul ajawetik; ajwaliletik ya'yel, ja' a spasik mandar, jich. Jich bit'il presidente municipal te li'ay ta jlumaltik ini, tiene ke ja' a spas mandar y spisil munisipio; jich ek te ajawetike, banti k'alal abot smak ek te yu'un te Dios Tatile, tey k'alal a smak eka te yal snich'an eke.

[hay Ajawetik hermanos, hay Ajawetik hermanas, hay que son menores y hay quienes son grandes señores, grandes Ajawetik; éstos son los Señores, ellos mandan, sí. Es como el presidente municipal que hay en este pueblo, él tiene que mandar y en todo el municipio; así también los Ajawetik, hasta donde les fue dado a acaparar por el Dios Padre hasta ahí acaparan también sus hijos (Marcos Sánchez Demesa, Chilón, 2008)].

Como consecuencia de este orden político, y para matizar mejor la influencia del exterior en el interior de la montaña, los dioses también son burócratas y administran las solicitudes de la gente mediante listas y papeleos. Para que puedan atender mejor las demandas humanas se ven en la necesidad de establecer días de atención (jueves y viernes), así como cotejar en la lista los

nombres de los solicitantes: aquellos que han cumplido con el ritual y las ofrendas necesarias no deberán ser molestados por los animales que se alimentan de sus cultivos. El mismo entrevistado anterior, don Marcos Sánchez Demesa, da cuenta de esta burocratización del oficio de los dioses en el Otro mundo y dice que los Ajawetik:

ay yisimik stukelik, sak p'ump'umix sjolik; ayik ta smesaiik, wen muk'ul mesa, te'ayik; ja' opesina a kaltik, bit'il ay ta mesa, ja' k'ambil, ja' yu'un k'ambil ta jueves, ja' te'ayika meto; spisil stsojoj sbaiik me'il tatil, ajawetike... Ay binti ya xchapik ek, jich bit'il ya kaltik teme ja'wan k'ambajonix, pues ayix ta lista te jbiile; komo la ka'yix k'ambajel jo'on, pues ini teme mame x-awuts'inik bayel, mame xk'axat te'a, xchi te me'il tatiletike. Porque ayix ta lista te abiile, la awak'ix te obligasion, binti la awak' ae, ta yutsil awo'tan, stse'elil awo'tan la awak' te majtanile, ma' sok avilimba ochat ta k'ambajel.

[tienen bigotes, su cabello ya es muy blanco; están en su mesa, una mesa muy grande; oficina le llamamos, así están en la mesa, a ellos se les pide, por eso los jueves se les pide, ese día están ahí; todos los ancestros se reúnen, los Ajawetik... También hacen acuerdos, así como decimos si yo ya recé, pues mi nombre ya está en la lista; porque ya recé yo, “pues a éste no lo voy a molestar mucho, no pases por ahí”, dicen los madres-padres. Porque tu nombre ya está en la lista, ya diste tu “obligación”, lo que ofrendaste ahí, con la felicidad de tu corazón, con la alegría de tu corazón entregaste los regalos (Marcos Sánchez Demeza, Chilón, 2008).

Esta connotación de gobernante invisible también está presente en el interior de la montaña Ik'al Ajaw de Oxchuc. Ahí el orden establecido y la jerarquía de los dioses son similares a los de los seres humanos. Esta semejanza permite sin duda insistir en que el orden social y político en el Mundo subterráneo es casi una réplica del orden creado por los hombres. Como ejemplo de lo dicho, se tiene que la distribución de los seres invisibles en las partes accidentadas de la geografía es para fungir como autoridades subordinadas; y esta distribución representa, a todas luces, la organización del municipio en general, con sus parajes y autoridades subordinadas. Al menos es la inferencia inmediata que sustraigo de las palabras del señor Mariano Sántiz Gómez, al describir el interior de la montaña Ik'al Ajaw y los alcances del mando de su residente principal. En este sentido dice que:

ta muk'ul witsikile ayime ay presidente municipal, ay ajwalil jich bit'il ya jkaltik, jich bit'il te banti niwak witsikil, jich bit'il jkaltik le'to, jich k'oem bit'il Gobernador, ajwalil, ay ajwalil le' uuka... Ja'me te

Ik'al Ajawe, ja' mero tulan..., k'ajk' winik Gobernador... Oraxan ts'in te jich bit'il ay agente, ay komite jkaltik ts'ine, ja'me te bik'it ch'ene..., bik'it wilstikil, y bik'it ch'entikil...

[en la gran montaña hay presidente municipal; hay, como decimos, autoridades; en las montañas grandes, como dijimos, la de aquí, es como el Gobernador, autoridad, también hay ahí autoridad... El Ik'al Ajaw es el más fuerte..., es un Gobernador valiente... Ahora, así como hay agente (rural), hay lo que llamamos comité, son las cuevas pequeñas..., los pequeños cerros y las pequeñas barrancas (Mariano Sántiz Gómez, Oxchuc, 2008)].

Esta descripción actual del Ajaw-divinidad pareciera, en un primer momento, una especie de recuerdo de la antigua connotación política del concepto Ajaw. Incluso, se puede afirmar que en nuestros días, el Ajaw como concepto está recuperando una de sus antiguas connotaciones en desuso: la de gobernante, pero esta vez de carácter invisible y sagrado (Esquema 4). Asimismo, es posible sugerir que mantiene en pleno siglo XXI tres de sus connotaciones: la de divinidad, la de gobernante invisible y, finalmente, la de un mestizo Jesucristo-demonio y finquero.

	Connotaciones	Títulos / Nombres	Asociaciones
AJAW	Deidad de aspecto indígena	Mam, Tatik Wits, Mamal	Montaña, tierra, naturaleza
	Deidad de aspecto mestizo	Español, alemán, kaxlan/mestizo	Jesucristo, demonio, finquero
	Gobernante invisible	Gobernador, Presidente Municipal, Agente rural, Comité	Políticos y burócratas actuales

Esquema 4. Rasgos distintivos o connotaciones del actual Ajaw de la montaña entre los tseltales de Chiapas.

Hasta aquí se ha visto las diferentes connotaciones y manifestaciones del Ajaw. Sin embargo, como ya se ha intentado mostrar, además de las connotaciones del Ajaw durante el período Clásico como concepto (Gobernante y Divinidad) y en la actualidad como Divinidad solamente (deidad indígena-blanco, deidad finquero-mestizo y deidad gobernante invisible) (Esquema 5), el actual Ajaw no es el único residente de la montaña. Le acompañan otros

habitantes como el *ch'ulel* “alma” y el *lab* “nagual”, los primeros padres y los mismos parientes o desdoblamientos del Ajaw y, por demás, éste tiene a su disposición un séquito de servidores animales para el cumplimiento de su encargo sagrado. Tanto el Ajaw como el amplio séquito de servidores ya han sido clasificados por López Austin y López Luján (2009) para el caso de la cultura náhuatl del centro de México. En resumen, los autores proponen una clasificación de servidores con siete agrupaciones, a saber: a) *Los rayos o enanos de la lluvia*, b) *Los protectores o dueños de las distintas clases de criaturas*, c) *Los tonaltin o animales compañeros*, d) *Los seres maléficos del mundo de los muertos*, e) *Los hombres que fueron muertos por los seres acuáticos*, f) *Los hombres vivos con poderes sobrenaturales*, g) *Los cautivos encerrados en el interior del monte sagrado*, h) *Los animales domésticos de los enanos* e i) *Las especies animales del mundo exterior* (2009:90-92).

Variaciones del concepto Ajaw en el área maya			
Época Clásica	Época Posclásica	Época Colonial	Actualidad
Gobernante	Gobernante y deidad	Deidad indígena y mestiza	Deidad y gobernante mítico

Esquema 5. Variaciones en el tiempo del concepto Ajaw en el área maya.

En un trabajo anterior he ejercitado una clasificación de personajes comunes de la tradición oral indígena. En ese ejercicio sugiero que “en la tradición oral puede encontrarse cinco tipos de personajes comunes: 1) El sol y la Luna; 2) Los Ajawetik, guardianes de la naturaleza; 3) Los mensajeros animales, J-abatetik; 4) Los Ch'ulelaletik, almas de difuntos, y 5) Los seres humanos y los animales” (Méndez Pérez, 2007:70). En esta propuesta de clasificación, observamos que los Ajawetik “actúan en un espacio limitado y específico: la tierra y la naturaleza” (Ibíd., 63). Como segundo tipo de personajes, son intermediarios entre los hombres y los dioses supremos –sol y luna- y actúan como jueces desde sus moradas, impartiendo la justicia divina cada vez que se le solicita mediante plegarias y ofrendas (Ibíd.). Al séquito de servidores lo ubico en un tercer tipo de personajes o tercer estrato de dioses zoomorfos, llamados *j-abatetik* en lengua tseltal, mensajeros. Éstos, como servidores, “se manifiestan de dos formas en la narrativa oral: serpientes que transportan objetos solicitados al Ajaw, generalmente monedas de dinero; o bien como sapos, jaguares, tigrillos en cuevas de montañas, animales guardianes en los ríos,

sirenas en lagunas y serpientes en los montes. Ellos cuidan y protegen el sitio sagrado contra los maltratos y el saqueo de su riqueza” (*Ibíd.*, 66).

Estos servidores o *J-abatetik* “mensajeros” no son entes aislados de la naturaleza del Ajaw, por muy evidente que sea la separación. Son, ni más ni menos, sus propias manifestaciones zoomorfas. Su capacidad de desdoblamiento sugerida por López Austin y López Luján (2009) no sólo aplica para multiplicarse en otros seres sagrados sino, antes bien, también a su capacidad de transformarse en minerales, vegetales y animales acuáticos y terrestres. Cito dos ejemplos que muestran lo dicho aquí. En Yajalón, el señor Gustavo Gómez cuenta una experiencia en que, en plena escasez de agua debido al rompimiento del principio de reciprocidad entre el Ajaw y los hombres, visitaron al manantial. Cuenta don Gustavo que:

k'axwan jun ua, bajtik yilik tal te ja'e y tey la staikix muk'ul chan, muk'ul chan, aywan gruesowan yu'un, yu'un jich bit'il jun manguera yu'un seis pulgada; ...aywan snajtilwan 4 metro, 3 metro snajtil. Y te'a wayal ta jun mata yu'un, ...yu'un pata kalbetik, guayaba, pata. Tey sbech'oj sbaa, yakal ta wayel, la yilik, lok' ta ajnel; y ja' te chane ma' biyuk chan, ja' te ajan, ja' ya skanantay te witse, ja' yu'un.

[tal vez pasó un mes, fueron a ver el agua y encontraron ahí la gran serpiente, serpiente grande, quizá de un grosor como de una manguera de seis pulgadas; ...como de 3 ó 4 metros de largo. Y ahí estaba dormida en una mata de guayaba, le decimos pata, o guayaba. Ahí estaba enrollada, dormía, la vieron, salió huyendo, y no era cualquier culebra, era el Ajaw, él cuida a la montaña, es de él (Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, 2008)].

También don Gustavo Gómez cuenta el caso de un cazador que, sin el consentimiento del Ajaw, fue a la montaña a matar ardillas. Una vez que disparó al animal, éste calló en una barranca. El cazador se acercó dispuesto a buscarlo, se detuvo a la orilla del abismo, situado al pie de una pequeña montaña, entonces “que de ahí salió como una nube; pero subió arremolinándose, y desgajó las ramas de los árboles, como una nube subió con fuerza”.⁶⁰

⁶⁰ “teyla alok' talel jich bit'il jun tokal; pero la sjuch'in muel..., y jich ni' te'etik la sk'ajtiklay koel te'etik, jich bit'il jun tokal ch'ayla lok'el muel”.

En suma, la cercanía entre el Ajaw y sus servidores animales es la que existe entre la tierra y la naturaleza. Independientemente de su aspecto, sea indígena, blanco, finquero o autoridad mestiza, en tanto señor de la montaña y la naturaleza, al manifestarse en la superficie terrestre se transforma en agua, plantas y animales. Secundando a Karen Bassie, el Ajaw se manifiesta en todo aquello que tiene bajo su control (Bassie Sweet, 2002). En este sentido, la siguiente cita no deja lugar a dudas acerca de lo dicho: que el Ajaw se transforma en sus múltiples servidores, de manera especial en la serpiente. Don Gustavo Gómez de Yajalón dice al respecto que:

Ja' te ajaw, jich bit'il jun, jich bit'il jo'otik; pero kanan mamal, mamal; pero jich te bi' ora xlok'ik ta, ta yutil te witse, jich bit'il jo'otik, jkanan; pero bi' ya xlok'e, ya xlok' talele sujt ta chan; ya sujt ta chan, jich bit'il chan ya sujt, entonces ya xlok'ix talele.

[El Ajaw es como nosotros; pero es un anciano guardián, viejo; pero antes de salir de la montaña es como nosotros, un guardián; pero cuando sale, al salir afuera se convierte en una serpiente; se transforma en una serpiente, entonces ya sale afuera (Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, 2008)].

Como conclusión del capítulo, se admite que el Ajaw posee cuatro connotaciones, cada una con caracterizaciones y funciones particulares. La primera, que a nuestro juicio corresponde a la más antigua en términos semánticos, es la de ente sagrado, espíritu por excelencia de la montaña y la naturaleza. En la mitología maya, el primer elemento que emerge de las aguas inaugurales es la montaña en forma de caparazón de tortuga; este hecho la convierte, entre otras cosas, en pilar cósmico, sostenedor del cielo o cargador del mundo; también en el primer ancestro, el abuelo y, después, el protagonista de la creación. Asimismo, al sobreponerse en la superficie, la montaña se convierte en depósito de agua y la fuente inagotable de lluvia, fertilidad y abundancia vegetal, animal, mineral, etcétera.

Como personificación antropomorfa y residente principal de la montaña, tiene rasgos y conductas similares a los de los seres humanos y, al manifestarse en la superficie terrestre, lo hace a veces transformándose en serpiente como el Ajaw de la montaña Ajk'abalna de Yajalón o un anciano de sangre y carne como el Mamal Jbobo de Petalcingo, el Yaxwinik de Chilón o

el Ik'al Ajaw de Oxchuc. Hay evidencias de su existencia desde la cultura olmeca pero desconocemos su nombre; sería hasta con los mayas, en el marco de sus propios mitos y desarrollo histórico, que le llamaron Hun Nal Ye, Mam, Xpiyacoc o Pauhtun. Durante el Posclásico, esta deidad deja sus nombres clásicos y, en los inicios de la Colonia, adopta al menos en Chiapas el término Ajaw (ya vacío de sentido político), tal vez en alusión al gobernante clásico sacralizado que residía en una montaña artificial. Antes, como ahora, concentra en su persona y sus funciones la potencia de casi todas las fuerzas y elementos de la naturaleza; en consecuencia, puede asumir su apariencia y sus atributos. Entonces el Ajaw es deidad, ancestro, tierra, agua, naturaleza, rayo, viento y lluvia. Es también salud o vida y enfermedad o muerte. Es benevolente en el marco del respeto y la reciprocidad; es dañino o vengativo en el marco de la transgresión y la ruptura de la tradición, las cuales significan, en términos de racionalidad, el distanciamiento entre los hombres y las deidades.

La segunda connotación, la de gobernante, surge a finales del Preclásico Tardío en el área maya y se consolida como figura política e institucional durante la época de esplendor, según los vestigios lingüísticos, escultóricos y arquitectónicos. Con el colapso de las ciudades importantes y el desmoronamiento de la complejidad política y religiosa de la élite, sobre todo con la posterior Conquista española, la noción de Ajaw como gobernante supremo cayó en desuso al menos en Chiapas, salvo algunas reminiscencias como entre los lacandones y tseltales de Copanaguastla del siglo XVII y entre los tseltales de la Selva del siglo XVIII. La tercera connotación, la de mestizo Jesucristo y finquero, surgió durante el período Colonial; y, de la misma manera que la finca del siglo XIX tiene sus orígenes en las encomiendas y las haciendas implantadas a partir de la Conquista, el Ajaw-mestizo en su calidad de finquero se le considera “dueño” de personas, de plantas y animales, de la tierra, el agua y los fenómenos naturales. La parte “maléfica” de su naturaleza, en su papel de mestizo-demonio y mestizo-finquero vengativo, constituye una resemantización del aspecto precisamente maléfico propio de las deidades mesoamericanas, del demonio cristiano y la prepotencia de los finqueros extranjeros. Por ello, al manifestarse como mestizo vestido de traje y sombrero, con pistola y a caballo, puede negociar con dinero las “almas” de las personas, llevándolas a trabajar (para siempre) en su mundo, en su tierra, en su finca, en el interior de la montaña. O bien, mediante la figura de un Jesucristo o un santo católico resemantizado, interviene en la reconfiguración o

reordenamiento constante del mundo y el cosmos, así como en la regeneración estacional de los cultivos y la naturaleza en general.

Por último, las más recientes atribuciones del Ajaw son de carácter político y burocrático, como lo era el Ajaw gobernante de la época Clásica. Sin embargo la diferencia es radical. La antigua noción de Ajaw gobernante se materializaba en la persona de sangre y carne de un hombre terrenal, tangible, vulnerable y perecedero; investido con el poder de la tierra, la montaña, la naturaleza y el cosmos. En cambio, la noción actual de gobernante opera sólo en el Otro Mundo. Aquí, el Ajaw puede ser gobernador, presidente municipal o agente rural según su ubicación frente a otras montañas. De esta manera, el Señor Ik'al Ajaw de Oxchuc funciona como gobernador frente a otras innumerables montañas en el municipio y la región; mientras que el Ajaw del Yaxwinik de Chilón es un presidente municipal frente al resto de las colinas vecinas. A semejanza de las autoridades terrenales, operan mediante reglamentos y en días establecidos en papeles; toman decisiones colectivas reunidas en torno a una mesa como en una oficina. Tradicionalmente, los acuerdos para decidir la lluvia o su ausencia lo hacen emitiendo cada montaña su voz de voto mediante un rayo, débil o fuerte, según si quieren que llueva o no. En cambio en Yajalón, el Señor del Ajk'abalna, además de ser padre de sus hijos humanos, de los animales y muchos otros seres invisibles, es también un padre tutelar del mundo, un creador del mundo.

Se infiere que el Ajaw-gobernante invisible es de aspecto blanco. Es el que “manda” y ejerce su autoridad por un amplio territorio sagrado, al parecer alejándose del principio de reciprocidad. Es visible pero intangible, imperecedero y embestido con el poder de su riqueza (dinero) y sus armas (pistola). ¿Qué otras características podrían proyectarse al Otro mundo sino la prepotencia y la ambición de los gobernantes actuales y de su séquito de servidores? (Más adelante nuestro cómo el Ajaw del Ajk'abalna dispone de soldados que custodia la entrada de sus cuervas). En fin, se puede afirmar que, después de todo lo anterior, estas diferentes manifestaciones identitarias del Ajaw son herencias superpuestas o resemantizadas provenientes de la época prehispánica, la imposición del cristianismo, la explotación de los indígenas por parte de los mestizos finqueros y, finalmente, de la asimilación actual de la estructura política del Estado y la figura paternalista de nuestros gobernantes, quienes, además de ser vistos metafóricamente como “dueños” (y no lo que son, administradores) de los bienes

tangibles e intangibles, reproducen por conveniencia las políticas de dependencia económica para el mejor control de los pueblos, indígenas en particular.

Capítulo 7. La montaña como unidad semántica. Articulaciones de viejos y nuevos criterios de sacralidad

En este capítulo se describe cómo la montaña, en el afán de evidenciar su lógica como unidad semántica, se convierte en un espacio sagrado gracias a ciertos procesos de articulación primero entre los atributos mismos del paisaje (plantas, animales, agua, cuevas), los cuales, al atribuirles funciones simbólicas se convierten en criterios o nociones de sacralidad. En segundo lugar, habrá que dar cuenta de cómo se relacionan o interactúan estas nociones dentro y fuera de la gran montaña. Se ha dicho antes que ésta es sagrada en función de un residente principal, sagrado e invisible: el Ajaw, el que resguarda todas las cosas y los seres existentes en forma de *y'es* o espíritu en el Otro mundo. Además de la articulación entre estos seres y cosas, la cual genera la noción de una montaña como unidad semántica, se describe también cómo ese mundo invisible interactúa con el mundo exterior.

Así, pues, considero a la montaña Ajk'abalna como unidad semántica porque en torno a ella se articulan una serie de atributos y nociones de sacralidad. Esta articulación de nociones opera, por decirlo así, mediante dos procesos progresivos. El primero consiste en la interacción entre los atributos naturales del paisaje, adquiriendo nuevas funciones que van dotando de sentido sacro a la montaña y a su respectivo interior habitado y socializado por seres invisibles; el segundo, en la interacción de este espacio invisible con el mundo visible, exterior, generando así la noción de una relación estrecha y recíproca entre los seres de este mundo y del otro, entre los hombres y los dioses, entre los ancestros y sus descendientes.

Articulación de los criterios o nociones de sacralidad en torno a la montaña Ajk'abalna

He sugerido arriba que la condición “viviente” de la montaña está definida por la existencia de nociones específicas que la fundamentan y le dan sentido de sacralidad. Una buena parte de esas nociones tienen su punto de partida en la naturaleza misma, según la concibieron los primeros pueblos de Mesoamérica. Algunas otras surgieron de la fusión de las tradiciones

europeas y mesoamericanas a partir de la Conquista española, pasando por el período Colonial, y de la asimilación de los fenómenos económicos, sociales y políticos globales más recientes. En este sentido, la montaña sagrada es una especie de espejo de la historia y la cultura.

Considero que la articulación entre las nociones fundamentales de sacralidad de la montaña configura la noción de unidad semántica. Dicha articulación, como todo proceso, se realiza siguiendo un orden de importancia que progresivamente se va complejizando en símbolos y significados; de tal suerte que el enfoque de considerar a la montaña como una unidad semántica es relativo. Incluso la perspectiva privilegiada en este trabajo, la de ver y comprender a la montaña desde la propia racionalidad de la cultura, sólo puede ofrecernos otra lectura en torno a la sacralidad de la misma. Siguiendo el planteamiento sugerido arriba, el que la articulación de las nociones de sacralidad se desarrolla en orden de importancia y de manera progresiva, guiaremos nuestra exposición en el esquema siguiente:

	Atributos naturales	Atributos simbólicos	Noción de Otro mundo dentro de la montaña
Wits (Montaña)	Xch'ajlel Lumk'inal (Belleza natural)	Ajaw (Ser o deidad invisible)	>Diferentes aspectos del Ajaw: indígena, mestizo, finquero, sostenedor del mundo.
	Kuxul ch'en (Cueva viviente)	Yan bajlumilal/ K'atinbak (Otro mundo/ Lugar de los huesos ardientes)	>Nail Me'iltatil, Trensipaetik (ancestros fundadores). >Mundo Yes (reflejo del mundo exterior): lumk'inal, ch'ulelal-Me'iltatil.

Esquema 6. Articulación progresiva de los criterios de sacralidad de la Montaña Ajk'abalna de Yajalón, Chiapas.

Con base en este esquema, se tiene que la sacralidad de la montaña deriva de sus atributos naturales por un lado y de sus atributos simbólicos por el otro. De los primeros, se destacan en primer plano de la geografía la prominencia de su tamaño. Le acompaña la *xch'ajlel lumk'inal* “Belleza natural” o abundancia vegetal que le da un aspecto verde, así como la existencia de minerales y animales. Esta cualidad es posible encontrarla, aunque no siempre, en montañas y colinas que no son precisamente sagradas o vivientes ni se constituyen en espacios rituales porque carecen de un componente siguiente, fundamental: la cueva. En efecto, en la montaña

Ajk'abalna existen cuevas con variadas formas y profundidades que aún funcionan como espacios rituales; y lo más importante, la presencia de agua en ellas y la carga simbólica que éste representa en las concepciones, hace de las cuevas un lugar viviente, sagrado. Los atributos simbólicos son, por así decirlo, una mitificación de algunos de los atributos naturales, una proyección al ámbito del mundo invisible. Visto de esta manera, sin duda puede ser objetable desde el punto de vista de la racionalidad wincheana. Pues en el marco de la racionalidad tseltal, la descripción ofrece otra manera de concebir lo que aquí he denominado atributos naturales y simbólicos. En este marco, lo que hay en la superficie terrestre, vegetales, animales, minerales y fuerzas meteóricas están, al igual que los seres humanos, de paso por este mundo. Tienen y tenemos una existencia temporal; son y somos una manifestación, mejor dicho, una materialización del espíritu imperecedero que permanece intangible e inmutable dentro de la montaña, el Mundo subterráneo. Sin duda, proveniente de la situación anterior de los criterios (la correspondiente a la época prehispánica), prevalece la noción de que la montaña es la regeneradora de las cosas y los seres: Ancestros fundadores y comunes, plantas, animales y minerales, etcétera, todos en calidad de *yes*. Diferentes testimonios dan cuenta, por un lado, que en los tiempos de escasez de alimentos es porque el Ajaw decide retirar del mundo el espíritu (materializado en plantas y, sobre todo, en frutos) del maíz y el frijol. Así lo afirma doña Juana Concepción Aguilar de la cabecera municipal de Chilón, quien dice al respecto que:

ja'me xch'ulel te ixime, xch'ulel te chenek'e, ay bayel, ay mach'a yich' majel, ay yich' bael komo ay sp'ijil che te witsetik, xtal stsob k'axel. Ja' yu'un jich ma'yukix chenek', ma'yukix ixim, ma xju'ix te ixime, ma xju'ix te chenek'e, komo baemix? xch'ulele.

[el espíritu del maíz, el espíritu del frijol, hay bastante, al que se le pega o maltrata, a veces [el Ajaw] lo lleva porque la montaña es inteligente pues, lo viene a juntar para llevárselo. Por eso así ya no hay frijol, no hay maíz, no se cosecha maíz, no se cosecha ya frijol, porque se ha ido ya su ch'ulel (Juan Concepción Aguilar Silvano, Chilón, 2008)]

Entonces el Ajaw puede llevarse el espíritu de los cultivos de regreso al interior de la montaña y evitar así su reproducción en la superficie terrestre (y esto se debe, sin duda, a una ruptura de la tradicional práctica ritual de reciprocidad entre los hombres y la tierra). O bien, otra

información interesante sostiene que el Ajaw, en el interior de la montaña, hace milpa que nunca se agota y siempre tiene para su distribución entre los seres humanos en las épocas de siembra (pues no otorga, claro está, granos ni mazorcas sino su espíritu). Al respecto, el señor Manuel Cruz de la cabecera municipal de Yajalón dice que “el maíz del Ajaw, como es Ajaw, tiene mucho maíz, que no se acaba, no se le agota su maíz, siempre; hace su milpa así de pequeña pero no se acaba... , porque es de la montaña pues”⁶¹ (Yajalón, 2008).

Como habría de esperarse, la milpa del Ajaw es sólo un *yes*, un reflejo. La mazorca y los granos son el espíritu que, bajo la misma forma, se materializa en la superficie terrestre. Esta noción de milpa y paisaje en el interior de la montaña también lo registra Pedro Pitarch entre los tseltales de San Juan Cancuc. Dice el autor que en el *Ch'iibal*, así llamado el interior de la montaña en que residen los “almas-ch'ulel” de los habitantes de Cancuc, hay, como en la superficie terrestre, “campos cultivados de maíz, manantiales, árboles frutales; también existe mucho dinero en moneda metálica y objetos fantásticos como radios, teléfonos, televisiones, automóviles; sin duda celebran fiestas donde se consume aguardiente, aunque no parece que se festeje a ningún santo; es improbable que allí se conozca la luz del sol, y tal vez disponen de luz eléctrica. No obstante, todo lo que allí existe es *ch'ul*, es decir, sin verdadera sustancia tangible” (Pitarch Ramón, 2006:37). Se trata, una vez más, solamente de *yes* “reflejo” pues la noción de *ch'ul* abarca lo intangible como los seres, las cosas y los espacios invisibles pero también lo tangible como los seres, las cosas y los espacios con sustancia, por ejemplo las esculturas de santos, las reliquias, las iglesias y las montañas mismas. La milpa, el paisaje, el día, la noche, el pueblo y los seres invisibles dentro de la montaña son semejantes a los de la superficie porque constituyen una proyección, un *yes* del mundo exterior, como muchas anécdotas lo testifican. En la concepción tseltal, todo lo que existe en la superficie terrestre, como contraparte a su naturaleza primigenia, es una materialización temporal del espíritu *yes* resguardado por el Ajaw, el único responsable y benefactor de su existencia tanto dentro como fuera de la montaña.

Sin embargo, describir nociones y concepciones no significa comprender la racionalidad de una cultura. Considero necesario situar las nociones en el tiempo y el espacio para vislumbrar su sentido en el ámbito de la experiencia, digamos su sentido más social, más

⁶¹ “*te yixim x-ajaw, ajawnixa, bayel yixim, mala x-laj, mala x-laj ta yixim, joy; spas jxujt' jich swits'il sk'ali pe ay ma x-laj stukel... , ay komo yu'un wits tak*”.

práctico.⁶² De esta manera, se tiene que los atributos naturales, al formar parte de una estructura imponente, adquieren funciones que van más allá de su simple naturaleza. Es decir, al adquirir funciones simbólicas se sacralizan. La cueva, por ejemplo, al ser considerada portal de acceso se concibe como la “puerta” o la “ventana” de la tierra y la montaña; por tanto, es un espacio idóneo para la transición y la transacción simbólicas. Es un espacio de transición en cuanto que garantiza la interacción entre la dimensión social o de los seres humanos y la dimensión divina o de los dioses. Asimismo, es de transacción en cuanto que ha sido utilizado como el lugar por excelencia de realización de los rituales agrícolas y de curación, y dichos rituales, como ya se ha dicho antes, constituyen una materialización en la práctica cotidiana del principio de reciprocidad entre los hombres y la tierra. El señor Manuel Cruz, ya citado antes, confirma nuestras ideas en torno a la función simbólica de la cueva cuando dice que “En la montaña hay muchas cuevas, muchas; yo tenía terreno ahí antes, hay una cueva, es la puerta, es la mera puerta que tiene, ahí entran los animales, todo tipo de animales”⁶³ (Yajalón, 2008). Juntas la cueva y la montaña sugieren la existencia de un mundo en el interior de la segunda, donde se concentran las fuerzas germinadoras de la tierra y adonde conducen, mediante túneles subterráneos, todos o casi todos los sitios sacralizados de menor importancia dispersos en la geografía, por ejemplo los ojos de agua, las cuevas y barrancas en las que animales con fuerte carga simbólica como los jabalíes y los murciélagos construyen sus moradas.

En fin, sea mitificación o conceptualización de algunos de los atributos naturales, éstos adquieren otros rasgos y asumen nuevas funciones encaminadas a satisfacer necesidades de carácter espiritual y material y, ya siendo nociones de sacralidad, quedan al servicio o bajo el dominio de las deidades. De esta suerte, la cueva se convierte en una “puerta” de la gran casa o del mundo invisible, el agua en sangre de la tierra y las piedras en cabezas de los dioses. Además de la cueva y el agua, ¿qué otros atributos del mundo se convierten en nociones que sacralizan el espacio dentro de la montaña, donde el Ajaw y su ejército de servidores y desdoblamientos ejercen su dominio? Destacan el *yes* “reflejo” de plantas y animales, de

⁶² Este planteamiento conduce a entender la racionalidad como una forma particular de ver e interpretar el mundo y la vida, explícitas en sus nociones y concepciones que dan sentido a toda práctica individual y colectiva. Pero las nociones y las concepciones tienen su origen en la experiencia cotidiana, pasada y presente; por tanto, situarlas en el ámbito de la experiencia sugiere una mayor comprensión de la lógica de una racionalidad, pues implicaría para nuestro caso conocer cómo ha sido interiorizado el paisaje en la memoria colectiva y cómo ha sido proyectado el individuo y su entorno al ámbito del paisaje (generando con ello la mal llamada y poco comprendida “relación hombre-naturaleza”).

⁶³ “*Ay bayel ch’enetik ta witsetik, ay bayel; ay jk’inal tey name, ay jun ch’en, ay ta puerta, ja’ mero spuerta talel, tey x-ocha te chanbajlame; chanbajlam, bitik ay chanbajlam.*”

pueblos y potreros, de personas fallecidas (ch'ulelal) y objetos domésticos, carreteras y tiendas, bodegas o almacenes. Las nociones de ch'ulel y el lab "compañeros animales o meteoros" de los hombres no resultan, claro está, de la proyección al plano divino de los atributos naturales de la montaña, sí de la necesidad de perpetuar en otro tiempo y en otro espacio la existencia humana, regidos por el Ajaw y los ancestros. La observación de la capacidad germinadora y regeneradora de la tierra, constatada en los ciclos de muerte simbólica y de renacimiento de la naturaleza, pudo haber creado la noción de una permanente regeneración de los seres humanos en forma de *yes*, al igual que el proceso cíclico del grano a la planta de maíz y viceversa hasta el final de los tiempos. Tanto así que, entre los antiguos mayas, se pensaba que muerta una persona su *yes* podía regresar a la superficie terrestre en forma de ch'ulel en alguno de sus descendientes, según el grado de coincidencia de los rasgos físicos entre un niño y su antecesor, un abuelo (Freidel, Schele y Parker, 2001:178). Entonces la capacidad regeneradora de la tierra aplica no sólo a los elementos de la naturaleza sino también a la reproducción y permanencia de los seres humanos en la superficie y dentro de la montaña. Por tanto ésta es fuente de todo cuanto existe en el mundo, un auténtico *almacén* de la riqueza material y espiritual de la tierra. La lengua tseltal misma ha prestado del español los términos "almacén", "bodega" o "gran tienda" para referir a la montaña como el lugar del sustento. Estos conceptos constituyen nuevas adiciones, metáforas o abstracciones que, en palabras de Marshall Sahlins, éstos y "todos los tipos de improvisaciones semánticas son inherentes a la actualización de la cultura, con la posibilidad de hacerse generales o unánimes por su aceptación sociológica en el orden vigente" (Sahlins, 1997:11).

No está de más añadir que en el ámbito de la montaña Ajk'abalna, la referencia que se hace de los animales no se trata de los "animales-compañeros" de los hombres sino del *yes* de los propios de la superficie terrestre, cuya silueta ha sido proyectada al Mundo subterráneo. Tanto así que, como hemos descrito en la función médica del Ajaw en su aspecto indígena, el animal herido que éste cura es solo un *yes* y no el de carne y hueso perseguido por el cazador, el cual muere finalmente en alguna parte. Así, el Ajaw se molesta por el maltrato a sus animales, sus "mascotas", y no a sus hijos como debiera resultar si esos animales heridos fueran el ch'ulel o el lab de los seres humanos. Por demás, como ya se ha descrito antes, existe una noción de potreros y vaqueros en el interior de la montaña pero se trata de un espacio para los animales domésticos del Ajaw, de la misma manera como los finqueros de la región disponían de

grandes extensiones de potreros con sus ganados y vaqueros; por tanto, dicha noción de potreros no funciona como un “corral” para los animales-compañeros de los hombres sino para el ch’ulel-espíritu de los animales terrestres. Como ejemplo que sustenta lo dicho, llama la atención la experiencia de una persona que se aventura en la profundidad de una cueva de la montaña Ajk’abalna, y dice que:

Jich ay xk’ootik jo’otik jun welta sok kermanotik Marianoa. K’ootik, mero k’u’bul kootik bael, chebotiknax, bootik. La kich’tik bael kbelatik, bajt knabetik sba te ch’ene. Y mero la jtajtik chanbajlam teya, spisil chukajtik ta kadena yilel te skorale, tey makajtik yu’una. Y tey nujajtik platoa, ja’i porselana ya kaltik ta tseltal k’op, tey nujajtika... K’ujbotik ochel tak, la jtajkotik ja’ ta yojlil, ay chayetika, ¿bin sle chay ta k’ax k’u’bulil?

[Así fuimos una vez don Mariano y yo. Llegamos, bajamos a lo más profundo, sólo éramos dos, fuimos. Llevamos nuestras velas, fuimos a conocer la cueva. Y de verdad encontramos animales ahí, parecía que todos los cercos estaban atados con cadena, ahí estaban encerrados. Y ahí habían porcelanas bocabajo, porcelana le decimos en tseltal, ahí estaban bocabajo... Entramos a lo más profundo, encontramos agua en el centro, había peces, ¿qué hacen los peces ahí en la profundidad? (Rafael Cruz Hernández, Yajalón, 2003)].

De acuerdo con esta cita, pareciera que los animales vistos por los señores fueran de verdad, de sangre y carne, palpables; sin embargo no lo son, no pueden serlo porque todo lo que existe dentro de la cueva y la montaña es *yes* “reflejo”, salvo los objetos de cerámica o porcelana y el agua con peces que, sin duda, se encontraban a menor profundidad de la cueva. Dichos animales, según se infiere de las palabras del entrevistado, no pueden ser ch’ulel o lab de personas sino el *yes* de los animales terrestres. No obstante, tanto en la tradición oral como en las conversaciones ordinarias, se tiene la idea de que el ch’ulel y el lab residen en el cuerpo de la persona y de manera simultánea en el paisaje. En el marco de esta concepción, abundan anécdotas donde alguien por descuido deja salir o escapar su ch’ulel-animal materializándose en la superficie terrestre; entonces, al ser agredido por un lab enemigo o capturado por un Ajaw molesto, los efectos lo padece su dueño en ese momento abandonado. Tal es la explicación, por ejemplo, de la enfermedad en la racionalidad indígena contemporánea (Gómez Sántiz, 2005). A esta concepción, Pedro Pitarch llama “coexistencia” debido a que el ch’ulel-

alma radica dentro del cuerpo y en el interior de la montaña al mismo tiempo, según los tseltales de Cancuc (Pitarch, 2006). Esta misma noción ha sido registrada por Sánchez Carrillo (2007) entre los tseltales de Yajalón; sin embargo no cita evidencias concretas, por lo que podría ser una generalización de la ya bastante difundida idea de “coexistencia” del ch’ulel. De acuerdo con mis entrevistas, los animales dentro de la montaña son *yes* “reflejo” de los que existen en la superficie terrestre. La noción de “coexistencia” del ch’ulel y el lab consiste en que radica en el cuerpo y en el paisaje al mismo tiempo. Lo que infiero de los casos en que el ch’ulel-animal se materializa en la intemperie es que, en efecto, se encuentra en alguna parte recóndita del paisaje, invisible a los ojos humanos, salvo cuando son expuestos para ser muertos en cualquier forma, en cualquier lugar y en cualquier momento. Lo mismo ocurre con el *lab*, el animal-compañero que se desenvuelve en el ámbito del mal. De alguna parte del paisaje emerge por las noches, que es su ámbito de acción por excelencia, a ejercer su oficio maléfico. En suma, acerca del ch’ulel y el lab no se tiene datos explícitos que confirmen de si viven en el interior de la montaña o en algún otro espacio recóndito del paisaje. Pero, dado que al morir la persona se convierte en ch’ulelal, conservando sus rasgos y comportamientos humanos, su ch’ulel o su lab desaparece para siempre o es heredado por algunos de sus descendientes, según la cercanía del fallecido con cada uno de ellos. Frente a esta circunstancia, creemos que la noción de “corral” para los animales compañeros del hombre en la región Altos, al igual que la adición de la imagen del finquero en la naturaleza del Ajaw, proviene quizás de la experiencia de “encierro” de las personas en las fincas, en donde la huida podía costar la muerte.⁶⁴

Siguiendo con el esquema anterior, la noción de montaña “viviente” o sagrada se sustenta en al menos dos nociones fundamentales: la cueva y el Ajaw. Juntos los tres elementos: la montaña, la cueva y el Ajaw, se desencadenan en tiempo y espacio distintos a los de los seres humanos (López Austin, 2006: Capítulos 4 y 5). Es decir, a la montaña se concibe como la gran casa-mundo y a la cueva, un portal de entrada y salida del interior de la montaña, donde el Ajaw custodia y gobierna a seres que, en apariencia, comparten rasgos, actitudes y oficios con los seres del mundo exterior. Ese mundo dentro de la montaña es el que en tseltal se denomina *Yan/Ye’tal bajlumilal* “Otro mundo o Mundo subterráneo”; o bien con el término

⁶⁴ Una interesante novela que recrea la experiencia trágica de los tseltales de Kuxulja en las fincas cafetaleras es la de Monserrath Bueno, *La Cosecha de 200 Soles* (2008).

K'atinbak, traducido al español como “Lugar de los huesos ardientes” (Méndez Guzmán, 1996; Pérez López, 1997), en alusión al uso doméstico de los huesos humanos en ese lugar.

En la actualidad, pareciera existir una dicotomía en la concepción del interior de la montaña. Por un lado, la noción de *Yan bajlumilal* “Otro mundo” denota un ambiente de paz y abundancia, de inmovilidad y silencio aparentes, como un mar de árboles y colinas, salpicado de casas, siluetas humanas y de animales; en fin, un extenso y accidentado paisaje en calma como al principio, al comenzar la creación. Por el otro lado, la noción de *K'atinbak* “Lugar de los huesos ardientes” denota, por el contrario, un lugar de tortura, de putrefacción y muerte; tanto así que al acostarse en las noches las siluetas humanas se convierten en esqueleto y usan como leña los huesos dispersos en el paisaje, dando la impresión de que todo ese lugar es un amontonamiento de cadáveres, generando así la noción de sufrimiento y, en consecuencia, regido por un ser maléfico, enemigo de la vida humana. De acuerdo con esta noción, en ese lugar llaman frijol, arroz y pozol a las moscas, los gusanos y la pus de heridas infectadas de animales, respectivamente, que sirven de alimento para los residentes invisibles y los visitantes humanos que llegan allá por descuido (Méndez Guzmán, 1996). Esta noción parece estar más presente entre los habitantes tseltales y tsotsiles de la región Altos de Chiapas, pues no encontramos información precisa que sustente esta concepción dual del interior de la montaña Ajk'abalna de Yajalón. Para este caso aplicamos la misma regla con la que valoramos la existencia del “corral” para los animales-compañeros de los hombres en la región Altos, sólo que el factor que marca esta diferencia, con respecto a la noción de *K'atinbak*, proviene del contexto religioso. Está por demás discutir que en la región Altos la iglesia católica, por ser Ciudad Real como hoy lo es San Cristóbal de Las Casas un centro hegemónico de la evangelización, trastocó el fondo de las principales concepciones de origen prehispánico, tanto así que la asociación entre Cristo y el K'ox (personificación del sol), así como la madre de éste (personificación de la luna) y la Virgen María, reconfiguraron el sentido del mundo y la vida diaria. Baste recordar también la resemantización de los santos católicos, los cuales asumen rasgos y funciones propias de antiguas deidades locales (Ruz, 2000). Si la concepción sobre dioses y santos cambió, sobre un espacio sagrado como el interior de una montaña no debió ser una excepción. La satanización de prácticas rituales y de dioses conllevó a una satanización también de la residencia de los últimos: las cuevas y las montañas. De ahí que para muchas personas sea común asociar las nociones en torno al *K'atinbak* con las del *Infierno* cristiano.

Para efectos de este trabajo, si bien interesan ambas nociones del interior de la montaña, la de *Yan bajlumilal* y *K'atinbak*, me limito a detallar las caracterizaciones en su noción de Otro mundo, un mundo de estabilidad y abundancia vegetal, animal, mineral y humana; en suma, en su papel de montaña, bodega o almacén subterráneo de los “mantenimientos”, según la etiqueta empleada por López Austin y López Luján (2009:78). Hasta aquí he tratado de mostrar la articulación entre los atributos naturales del paisaje que, mediante procesos constantes de significación y simbolización, se convierten en criterios que sacralizan la tierra, la montaña y la naturaleza.

Un segundo momento de la articulación se produce ya entre nociones específicas de sacralidad, y consiste en la interacción recíproca entre el mundo dentro de la montaña y el mundo exterior. En otras palabras, sacralizada la montaña, se produce la proyección de lo sagrado al ámbito humano y, a su vez, éste se proyecta al ámbito sagrado del paisaje.

Interacción entre el mundo y la montaña: otra forma de articulación de las nociones de sacralidad

Considero que el interior de la montaña, en su condición de Otro mundo o Mundo subterráneo, es el espacio por excelencia de la articulación de los criterios de sacralidad. De acuerdo con esto, el término *Ajk'abalna* alude, en efecto, a una gran casa, con puertas, ventanas y corredores. Dice el señor Anacleto Pérez Gómez, quien suele visitar la montaña en sus sueños, que allá “Es muy grande la casa, está bien adornada con motivos de mariposas el interior de la casa cuando la sueño”.⁶⁵ Señala el entrevistado que, cuando entra a ese lugar, es porque le persigue un enemigo suyo y, siendo la montaña un refugio de almas o espíritus, acude ahí para protegerse. Recordemos que es el *ch'ulel* que emerge o se desprende del cuerpo y sale a desempeñar su oficio en el contexto de su naturaleza; pero un *ch'ulel* más fuerte y de carácter nocivo, es decir un *lab*, trata de impedir la realización de su encargo o por envidia procura hacerle daño, persiguiéndolo.⁶⁶ Así lo confirma la experiencia onírica del señor

⁶⁵ “*wen kolem na, sole wen pejpentik yutil me sna me kwayichin ejke*”

⁶⁶ Don Anacleto mismo lo explica de esta manera. Por ejemplo, al preguntarle qué sabía de la montaña *Ajk'abalna* respondió que “*ja'la yawil me lekil ch'ujlelaltik ejke. Ja' yawil, ja' tey a xba snak' sbaa, ja' te'ay spisil me lekil ch'ujlelaltike*” es también el lugar de las buenas almas. Es su lugar, ahí se van a esconder, ahí se encuentran todas las buenas

Anacleto Pérez Gómez, al describir uno de sus viajes al interior de la montaña Ajk'abalna; dice el entrevistado que:

AP. *Ay ya x-ochon baela. Ya x-ochon baela. Yu'un bayel klo'oj nutsel me tey ya xboon ae, avil x-ochon bael, ora xjamot puertae, x-ochon bael, avil xk'ot me jnutsave, avil xlok'ixtala me wardiae, xjapuyotixtal ta chikotelaja. Jujum...*

AP. *Wen t'ujbil, wen pejpentikixcanix me yutil sna me but'il spisoile. Jujum.*

MM. *Wen pejpentik.*

AP. *Wen t'ujbil xch'ajlel, wen bonbil spisoil yut nae. Kolem na, nivak tienta, nivak borega te'aya.*

MM. *¿Bitik bijlukil te'aya me ine?*

AP. *Pe ja'nix me ijksatsile, ja'nix, ja'tiknix me bitik a ktuuntik ejke. Jujum.*

[AP. A veces entro ahí. Entro por ahí. Es que muchas veces me han perseguido por eso voy ahí, llego pues rápidamente abren la puerta y entro, llega el que persigue, entonces ya sale el guardia, ya le dan sus chicotazos al regresar. Aja...

AP. Es muy bonito, dentro de la “casa” el piso parece estar decorado con mariposas. Aja.

MM. Decorado con mariposas.

AP. Es muy bonito el adorno, está muy pintado el piso del interior de la casa. Es una gran casa, hay tiendas enormes, grandes bodegas están ahí.

MM. ¿Qué cosas hay ahí, en la bodega?

AP. Pero son los mismos cargamentos, es lo mismo, es todo lo que utilizamos (Anacleto Pérez Gómez, Petalcingo, 2006)]

almas”. Más adelante, explica por qué se esconden ahí las almas: “*Avil xtal me skontrae avil ja' tey na'al a xbajt ta ajnela. Orala a xlok' tal me wardiae, xtalix me wardiae, xtalix ta japuyel k'axel ta chikote mach'a xnutsawan ae/* Entonces viene detrás su enemigo, y ahí directamente se dirige, huyendo. De inmediato sale el guardia, ya viene el guardia, ya viene a darle chicotazos al que viene persiguiendo”. Al preguntarle acerca de quiénes o cómo son esos enemigos, don Anacleto Pérez nos aclara que: “*ja'nix te klumaltik ya'yel te mach'a bojl yo'tane, yu'un ja' yo'tan a kyuts'in te mach'a lek xch'ujlele...*, *yo'tan ya smil/* son los del pueblo pues, los que son malos sus corazones, es que quiere hacerle daño a los que tienen almas buenas..., quieren matarlas”. Estas descripciones vienen a confirmar nuestra sugerencia anterior: que el ch'ulel animal o meteoro es una construcción social; que el ch'ulel pasivo es el *joy* o *alak'* “Espíritu guardián o compañero” y el ch'ulel nocivo o agresivo es el *lab* “nagual” de las personas.

El señor Francisco Méndez Pérez ofrece una descripción similar. Quizás valga la pena señalar que, al igual que don Anacleto Pérez, don Francisco Méndez concibe al principal residente de ese lugar como un *kaxlan* “mestizo”; de ahí la insistencia de ambos en describir una gran casa decorada y de sofisticada construcción. De igual manera, la siguiente descripción es parte de la experiencia onírica del entrevistado. Dice don Francisco Méndez que la montaña Ajk’abalna:

Mero na. Komo ay k'iloj ta kwayich euk. Pero ja'nax yu'un maba, maba jamboton komo ma'yuk suerte ka'un ya'yel ya x-ochon tey ejka (Eso). La kena' awijlon bael, k'ajon li'nix a jajchon ta klumaltiki; la kena' xjayeton bael te'a. K'oon teya, jich but'ik yoyal ajensiai, jich ja'chuk ay yoyal ta skoridor sjoylajal...

Jich. Och kjojobta me ta kwayiche. Personal k'oon ta beela. Xtejk'lejon k'oel ta sti'il. Pero niwak pilastre sjoylejal, och kjojobta. Pe spisil makal me ti'nae. Ma'yuk ba' je'el la kta... Ma'a je'el la kta, pero t'ujbil; wen material na me ta kwayiche. Ma'a, ma' nitsuk, ma'a joch binax jich wits ya xk'ootik tey ae. Mero ja'nix jich but'ik sna rikoetiki.

[Es mera casa. Porque la he visto ya también en mi sueño. Pero sólo que no me abrieron (la puerta) porque no tenía suerte para entrar. Lo supe cuando fui volando, parece que aquí comencé (el vuelo) en nuestro pueblo; lo supe como fui (volando) fugazmente. Llegué ahí, así como los pilares de la agencia, asimismo tiene pilar alrededor del corredor...

Sí. Comencé a recorrer a su alrededor, en mi sueño. Llegué a caminar ahí personalmente. Llegué pronto a pararme a la puerta. Pero a su alrededor habían grandes columnas, comencé a caminar a su alrededor. Pero todas las puertas estaban cerradas. Por ningún lado las encontré abiertas... No las encontré abiertas, pero era bonito; la casa era de *puro material*, en mi sueño. No, no es un cerro, no podemos llegar ahí así nada más como a cualquier cerro. Así mero es como la casa de los ricos (Francisco Méndez Pérez, Petalcingo, 2008).

En Yajalón también registré una descripción similar. Al igual que las anteriores, es parte de una experiencia onírica del señor Gustavo Gómez Méndez. Esta persona cuenta que, habiendo comprado un terreno cerca de la montaña Ajk’abalna, fue un día a recorrerlo y, al pie de una “montañita” como él mismo la nombra, encontró una “*ala wen t'ujbil ton/* piedra muy bonita” y la trajo a su casa. Por la noche, al dormirse, vino el “Dueño” de la montañita a recomendarle que no la tuviese en su casa sino en su lugar natural, ahí donde la encontró en el monte porque

de todos modos era para él y, además, desde esa ocasión en adelante no sólo serían buenos amigos sino que don Gustavo siempre tendría buena cosecha. Como muestra de esa amistad, el Ajaw lo invitó (a través del sueño y el ch'ulel) a conocer su casa y sus dominios. Entonces, don Gustavo Gómez cuenta que el Ajaw dijo:

--Yo'tik kik'at bael ta jna, konme.

La yik'on bael ta sna. Te'a te na'iy jwojl wits, la yabon kil spueta, ochon bael ta espíritu, boon, la yabon kil bay ya xlok' ja'; yabon kil bay xlok' ja'. Entonces la yal:

--Ja'i spisil ay li'i kabat awil --xchi--. Ay chaneb parte bay ya xlok' bael te ja', ya jtikun chaneb parte, yame xbajit jich ini, yame xbajit jichi, yame xbajit; ya jpuk chaneb parte te ja'e. Weno ja' te yojlile li'me ayi, ja' yu'un wen ch'albil, ch'ajlem te ba'ay jna; wen t'ujbil ba'ay jna, kabat awil... Lek ay te talate, yo'tik k'ax t'ujbil akil; mero kamigo jbatik --xchi la yalbon te ajaw.

[--Ahora te voy llevar a mi casa, vamos.

Me llevó a su casa. Es ahí en la montaña redonda, me enseñó su puerta, entré en espíritu, fui, me hizo ver donde brota el agua, me mostró donde sale el agua. Entonces dijo:

--Todo lo que hay aquí te lo voy a mostrar -dijo-. Hay cuatro partes por las que se distribuye el agua, lo envió hacia cuatro rumbos, se va por aquí, se va por allá, se va; en cuatro partes distribuyo el agua. Bueno, el centro está aquí, por eso está bien adornando, está adornado donde está mi morada; es muy bonito el lugar donde está mi casa, te lo muestro... Está bien que hayas venido, me agrada mucho; somos muy amigos --me dijo el Ajaw (Gustavo Gómez Méndez, Yajalón 2008)].

Un paseo de don Gustavo Gómez, acompañado del Ajaw dentro de la montañita que forma parte de un extremo de la gran montaña Ajk'abalna, resulta, al margen de la racionalidad tseltal, una ficción sin sentido. Sin embargo, siendo el Ajaw una personificación de la tierra, la montaña y la naturaleza, la relación entre el personaje invisible y el campesino maya tseltal es la misma que existe entre éste y la tierra-naturaleza. Asimismo, don Gustavo Gómez cuenta que, debido a una escasez prolongada de agua en el manantial al pie de la montañita en su terreno, y mientras el resto de la gente padecía sed, a don Gustavo, como recompensa del respeto que

siempre había mostrado al Ajaw, en su sueño aparecieron esta vez dos hermosas muchachas de piel blanca. Éstas condujeron a don Gustavo al interior de la montañita para conocer la morada de los dioses y, de paso, solicitarle al Ajaw-padre de las muchachas que no negase el agua a su visitante, ya que siempre canta y toca música (con un aparato electrónico) ahí cerca de la montaña. Al preguntarle a don Gustavo acerca de algunos detalles de su viaje con las dos muchachas, dice recordar con nitidez el paseo completo, como se aprecia en el fragmento siguiente de nuestra conversación:

--¿Y bin yilel te puerta la awil ta awayiche?

Pues la kil te spuerta yutil snae, este, wen jich bit'il ay in li' lumar ine. Pero ta jun parte xk'ax muk'ul ja'a, tey xk'ax muk'ul ja'a, wen t'ujbil ay... ay ja'me, ya kaltik jo'otike, ablak' (Ablak'), ablak'... ay s-ablak'. Tey, este, t'imila, tey wayala te k'ootike, jich; lijk:

--Papa, ma x-amakbey kermano ja' yuch'...

--Ma jmakbeyix, jnich'an, xchi.

--Ma x-amakix ini, kamigotik, xchi, kamigotik.

--¿Sakal k'inal ta ilel?

Sakal k'inal, sakal k'inal. Ja'nax yu'un ay xch'ajlil, wen ch'ibetik ta yutil, ay bayel ch'ib, jujum.

--¿Maba nauk yilel?

Ma' nauk yilel, ma'a; jich bit'il ton, puro ton.

--¿Ja'me la awil ta yutile?

La kil, puro ton.

--¿Ton spajk'ul?

Ton spajk'ul, ton; tey xk'ax ja'a. Ton y wen t'ujbil, ay wen ch'ibetik teya; tey chukul ablak', jujum, tey wayala, jujum. Jich te'a te wa'nye, teme ay ka k'an ka wil, porque ta jk'inal (¿), kabat awil lumar.

[--¿Y cómo es la puerta que viste en tu sueño?

[Pues yo vi la puerta dentro de su casa, ese lugar es muy similar a éste, aquí. Pero en una parte corre un río, ahí corre un río grande, es muy bonito..., hay lo que le decimos nosotros hamaca... tiene su hamaca. Ahí está colgada, ahí dormía (el Ajaw) cuando llegamos, así es. Dijeron (las muchachas):

--Papá, no tapes el agua que toma mi hermano...

--Ya no le voy a tapar, hija, dijo.

--Ya no le tapes a éste, es nuestro amigo, dijo, es nuestro amigo...

--¿Se ve la claridad?

Hay claridad, hay. Sólo que tiene adornos el lugar, hay muchas palmas ahí dentro, muchas palmas, sí.

--¿Es como una casa?

No es como la casa, no; es como de piedra, es de pura piedra [la pared].

--¿Es lo que tú viste adentro?

Lo vi, es pura piedra.

--¿La pared es de piedra?

Pared de piedra, piedra; ahí pasa el agua. Muy bonita la piedra, hay ahí muchas palmas; ahí cuelga una hamaca, sí, ahí dormía, sí. Así es allá dentro, si lo quieres ver, porque está en mi terreno, te muestro el lugar (Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, 2008)].

Además de esta morada hay también casas a sus alrededores. En un relato ya referido antes, en que dos hermanos ven a una mujer-sirena lavando ropa a la orilla de un río y el hermano menor decide acercarse a ella y ésta, de repente, desaparece junto con su ropa, llevándose el espíritu del muchacho. El mayor, sabiendo que su hermano fue raptado por aquella mujer, se mete al agua; ahí encuentra el cuerpo de su hermano menor, atorado entre las piedras, muerto. Ahí mismo descubre una cueva-túnel, por donde se dirige en busca de la mujer-sirena que había llevado el ch'ulel-espíritu del joven ya muerto. Entonces todavía:

Bajtla sle, ochla bael xch'ulele; bajtla sle ta banti ay ch'ene; ayla muk'ul ch'ena ta yut nabile, jich bin ut'il muk'ul posoyi, avil ayla ch'ena, ochla bael te xch'ulele, bajtla sle. Lajla sjojke'oy, ayla la sta na, jich bit'il ay naetik li'i, jichwan sna te ajavane, maba ya jna'tik; k'otla sk'opon:

--¿Ay mach'a la awil ak'ax li'i? --xchi.

--Ay --xchi-. Ja' te wa'iye kermano, ¿chamenix?

--Chamenix. Ja'xanix xch'ulel yik'oje, te xchanule maba yik'oj, xch'ulelxanix yik'oj, ja' yu'un pajal abajt sok.

--Aveno --xchila.

Weno, lajla smil jilel te wa'iy Ajawe. Lajla smil jilel te bankilale. K'ot, chajwukla k'ot yabe, ta yut lum, ta yut ch'en.

[Fue a buscarlo, su alma se metió, fue a buscarlo en una cueva. Dicen que hay una gran cueva dentro de la poza, ésta es como una gran laguna; entonces hay una cueva en su interior, su alma se metió por allí, fue a buscarlo. Dicen que preguntó, encontró una casa así como las casas de por aquí; tal vez así es la casa de los dioses, no lo sabemos; llegó a hablarle:

--¿Viste pasar a alguien por aquí? --dijo.

--Sí --dijo-. Sí, vi pasar a una muchacha, pasó con algo robado.

--Sí --dijo-. Ése es mi hermano, ¿estaba muerto ya?

--Ya estaba muerto. Sólo el alma le tenía, el cuerpo ya no; ya sólo le tenía el alma por eso iban juntos.

--Está bien --dijo.

--Hasta allá está la casa de ella; yo, ésta es la mía; hasta allá está la suya.

Bueno, dicen que la dejó muerta a la Ajaw. El hermano mayor la dejó muerta. Llegó, la atacó con trueno dentro de la tierra, dentro de la cueva (Florentino Méndez Aguilar, en Méndez Pérez, 2007: 105 y 108-109).

La existencia de una gran casa en el interior de la montaña sugiere la existencia de sus respectivos moradores. Según las personas arriba citadas, su principal habitante es un kaxlan, mestizo, cuyas caracterizaciones y funciones se ha descrito antes. Disponemos de otros detalles

que nos permiten reconstruir una imagen más amplia de ese lugar subterráneo. Es con base en estos detalles que he sugerido que el interior de la montaña es una especie de proyección del mundo exterior. Se trata de una proyección que, al convertirse en Otro mundo con semejanzas al nuestro, hace posible perpetuar el origen y un futuro incierto a partir de un presente continuo y cambiante. En este lugar, con su respectivo tiempo y espacio particular, los seres, las cosas y el paisaje son esencias o reflejos, visibles pero intangibles, condición ésta que en la lengua tseltal se designa *yex* (o, en su caso, *ch'ulelal* como imagen o silueta humana que adquiere en el Mundo subterráneo la persona fallecida). Los seres humanos que tienen la facultad de ver y dialogar con los seres de ese mundo lo hacen a través de los sueños, el trance y los rituales; pues comparten la noción generalizada de que dentro de la montaña hay pueblos y potreros, con su respectivo paisaje natural. Según el señor Gustavo Gómez Méndez de la cabecera municipal de Yajalón dice que:

Pues li' ta Ajk'abalna k'ajon ta jun pueblito, ay yojlil..., k'ajon ta jun pueblito. Te'a sak k'in'al, jun pueblito; ay potrero, ay potrero, ta yutil ay potrero, bayel nojel.

--¿Ay nanatika?

Ay nanatik yilel; pero la kil jo'on puro potrero..., jich bit'il ba'ay ya xwe' te chanbajlametik bayel ek; spisil la kil...

[Pues aquí dentro del Ajk'abalna parece un pueblito, tiene su interior..., parece un pueblito. Ahí es claro la intemperie, es un pueblito; hay potrero, ahí dentro hay potrero, está lleno.

--¿Hay casas ahí?

Hay casas que se ven; pero lo que yo vi es puro potrero..., así como el lugar de pastoreo de animales, son muchos; lo vi todo (Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, 2008)].

Para los habitantes de Petalcingo la montaña Ajk'abalna es, a todas luces, casi una réplica de este mundo que habitamos los seres humanos, pues la similitud va más allá de las cosas y los seres, de las casas y los potreros. En ese lugar existe también espacios socializados más amplios, habitados y conectados entre sí con medios de comunicación comunes de la

modernidad, es decir con carreteras pavimentadas y rieles de ferrocarril, dándonos la impresión de una geografía basta y bien comunicada. El señor Juan López, Principal de la Iglesia San Francisco de Asís de Petalcingo, da cuenta de ello. Para esta persona, en el interior de la montaña “Ahí hay un camino enorme, junto a uno de sus costados, sale en san Cristóbal... Pero es una gran carretera internacional, nos vamos... Ni qué vayas a decir, se va, pero no sabes hasta donde termina. Es un gran camino.”⁶⁷ (Petalcingo, 2009). En esta misma montaña, además de caminos, pueblos y medios de transporte, hay tiendas que metafóricamente abastecen a los habitantes de ese lugar, con cosas y objetos de uso común en el ámbito agrícola y doméstico. La señora Sofía Gómez Méndez de la cabecera municipal de Yajalón comenta que:

Li' ini wen ayła tienda tey ejka, xchiyik ka'i, ay li'i, ta Ventanai..., ma' chikan tak, ma' chikan..., mach'a yile pero ja' ma' tojol winik ya yile, wen kolem tientala; y ay a yilik ta k'ajk'ale puro te'ak'.

--¿Y mach'atikwan ya xmbabajik ya'yel teya me ine?

Mach'a k'an sman, ma' ja'nax jich bit'il jich ay, yu'unax xch'ajlil; ma'yuk mach'a sman, xch'ajlilal (xch'ajlilal). Ja'nax spasoj ek te ch'ul bajlumilale.

[Aquí dicen que hay ahí buena tienda, allá por la Ventana..., no se mira, compañero, no se ve..., quien lo mira no es un hombre cualquiera; dicen que es una tienda muy grande, y los que miran ahí de día sólo hay puros árboles.

--¿Y quiénes serán los que compren en esa tienda?

Quién va a comprar, solamente está ahí por estar, es solo una decoración; no hay quien compre ahí, es su adorno. Es obra también de la santa tierra (Sofía Gómez Méndez, Yajalón, 2008).

Aunque doña Sofía Gómez no proporciona pormenores acerca de la tienda dentro de la montaña, la sola alusión a ella generaliza la noción de que el interior del Ajk'abalna es, en efecto, un espacio habitado por otros seres con características y actitudes similares a las de los

⁶⁷ “Ay jun kolem be teya, jich ay ta xch'ujiti, lok'em ta San Cristobal... Pero kolem internacional karitera, ya xbootik... Jabal x-awal, bajt, pe ma' ka na'to bay k'alal ak'ot. Kolem be ay.”

seres humanos. Sin embargo se trata solo de una proyección de las experiencias humanas al ámbito sagrado del paisaje, una decoración de la montaña cuya naturaleza es *yes* “reflejo” o *ch’ulelal* “espíritu”; en consecuencia, tanto la tienda aludida como las cosas y los seres carecen de *ch’ulel* y *lab*, por tanto son cosas y seres sagrados, espíritus invisibles e imperecederos, capaces de materializarse sobre la superficie terrestre. Tal es la naturaleza de ese mundo invisible dentro de la montaña. En cambio, en este mundo exterior los seres humanos, siguiendo los temperamentos y naturalezas propias de su *ch’ulel* y de su *lab*, construyen en la vida diaria sus relaciones sociales, con sus respectivas diferencias y conflictos individuales y colectivos, en el marco de su propia racionalidad.

Se tiene entonces que la tienda dentro de la montaña es invisible, intangible e inagotable en su contenido, de la misma forma como las otras cosas ahí existentes, plantas y animales comunes en la región, nunca se acaban. Es lo que inferimos de las palabras del señor Manuel Cruz, también de la cabecera municipal de Yajalón, quien, después de aludir la existencia de una tienda dentro de la montaña, ahí mismo existen otras cosas inacabables:

Ah pues ay tiendaa, ayla tiendaa; ja’ te mach’a ya xchole, ja’ te mach’a xyile, x-ochika... Ma’yuk bin ora xchojplaj ta tak’in te wa’ye, joy ay stak’in... Ja’ yu’un te te’ine ay chanbajlam teya, jich but’il jtejklumla; pero waem jteklume, waem te chanbajlam, wakaxe, chitame, mute, paboe, tey but’ula; teyla aya, ma xlah anu’un. ...mach’a ma xch’uunix komele, ma sk’anix komel, ya xlok’ix tal, yich’ polel talel, xlok’ bael, xwe’ix, ya xchamix yu’un ya xlok’ talel ta we’el, li’ ejki sti’ikix ejki.

[Ah pues hay tienda ahí, hay tienda ahí; los que lo cuentan, los que la miran, entran ahí... Dicen que nunca se acaba su dinero, siempre tiene dinero... Por eso ahí hay animales, es como un pueblo; el pueblo se extiende, los animales abundan, los ganados, puercos, pollos, pavos, de éstos está lleno; ahí están, no lo acabas. ...el que ya no obedece los consejos, no quiere ser aconsejado, sale a la intemperie, se le suelta, se va, come, y muere porque sale a comer, aquí ya se lo comen también (Manuel Cruz, Yajalón, 2008)].

Recordemos que el señor Anacleto Pérez de Petalcingo dice también que, junto a la gran casa decorada con motivos de animales alados, se encuentran “*nivak tienta, nivak borega*/ grandes tiendas, bodegas enormes”. A partir de estas nociones, se amplía el horizonte geográfico del

Mundo subterráneo. La imagen de un pueblo, muchos potreros, ríos, animales, carreteras, casas, grandes tiendas y bodegas refiere a un mundo autosuficiente y modernizado dentro de la montaña Ajk'abalna. Ahora bien, ¿quiénes “viven” en esa gran casa, en las otras que conforman el “pueblito”, así como en las tiendas y bodegas existentes en el interior de la montaña? A juzgar por las dos últimas connotaciones del Ajaw actual, la de mestizo finquero y la de gobernante invisible, parece lógico considerar a estos aspectos del Ajaw dueños y habitantes de esa gran casa descrita por don Anacleto Pérez y Francisco Méndez; esto no sólo porque ambos aspectos del Ajaw representan la opulencia total en el Mundo subterráneo sino, de acuerdo con la descripción ofrecida por don Gustavo Méndez, el Ajaw de la montañita ubicada en su terreno es dueño y habitante de la casa-habitación de piedra decorada con palmas, el gran río que se proyecta en los cuatro rumbos cardinales. Es posible imaginar al Ajaw de aspecto blanco, por más señas finquero y gobernante invisible, ejerciendo su autoridad desde el interior de los enormes edificios descritos. Es el dueño y al mismo tiempo administrador de las grandes tiendas y bodegas que se dispersan en los alrededores de la Gran Casa Principal. Las demás casas pequeñas y sencillas, distribuidas en el paisaje, corresponden a los otros seres de menor importancia: los ancestros comunes y los servidores del Ajaw. Al preguntarle a don Gustavo Gómez Méndez acerca de quienes habitan las casas existentes en el interior de la montaña, respondió que “los hijos de los Ajawetik, también ellos se han reproducido, son los mismos hijos del Ajaw quienes las cuidan, así es. Son custodiadas por ellos”⁶⁸ (Yajalón, 2008).

Más adelante, al preguntar si el Ajaw que se encuentra en la montañita de su terreno se trata del mismo que reside en el interior del gran Ajk'abalna, aclara que, aunque la primera esté cerca o pertenezca a unos de los extremos de la segunda, su amigo Ajaw, el que habita en su terreno, “es su hijo, tal vez sea hijo del Ajaw, es su cola que viene (hasta) aquí... A lo mejor es hijo del Ajaw”⁶⁹ que reside en la gran montaña Ajk'abalna.

Es interesante señalar que la imagen de edificios complejos como la “casa de los ricos” dentro de la montaña sea una proyección por un lado de antiguas iglesias estilo colonial, en este caso de Yajalón, Tila y Petalcingo y, por el otro lado, de los edificios públicos visitados

⁶⁸ “*ja'nix te snich'anab ejk te ajawetike, ja'nix spukoj sbaik ejk, ja'nix skanantayej snich'nab x-ajaw, jujum. Ja' kanantabil yu'unik ejk?*”.

⁶⁹ “*ja'yal, ja'nivan snich'anab te ajaw, ja'nix sneix atal... Ja'nivan snich'anab te ajaw?*”.

alguna vez por los ancianos, por ejemplo durante los trámites de sus tierras ejidales ante las autoridades capitalinas. De la misma manera como la montaña se proyectó a los centros de población en forma de templos y edificios piramidales en la época prehispánica, esta “montaña artificial” regresó al paisaje natural, al interior de la tierra como se observa en la figura K1228: una imagen del inframundo, con un edificio en medio de un paisaje, aves, danzantes y jugadores de pelota. Se debe aplicar esta misma regla ahora: la carga simbólica de la montaña como centro ceremonial se proyecta, junto con su Ajaw (como antes, al sacralizarse o divinizarse el gobernante) a la imagen de la iglesia y al santo patrono, en el centro de la población; y viceversa, la iglesia o los edificios de gobierno y sus ocupantes se proyectan actualmente hacia el interior de la montaña. Sobre este punto, la proyección de la montaña a los centros de población en la época prehispánica, López Austin y López Luján apuntan que:

Los hombres se apropian ideológicamente del paisaje al reconocer el Monte [*la montaña*] entre las mayores prominencias circundantes. Lo hacen foco irradiador de la sacralidad que justifica y protege su asentamiento, el eje del entorno natural y, mucho más radicalmente, la fuente de su propia naturaleza como grupo humano. Para estrechar el vínculo, el cerro sagrado se proyecta en el asentamiento humanos, pues en él se erige su réplica artificial más acabada: el templo, la pirámide... No es una mera copia, sin embargo. Más que el remedo formal de la imponente mole que domina el paisaje, es la aproximación de la sacralidad a la esfera cotidiana, su reducción a dimensiones humanas (López Austin y López Luján, 2009:17-18).

Este proceso de doble proyección: lo sagrado del paisaje al asentamiento humano y, después, las experiencias humanas al ámbito sagrado del paisaje, constituye también una articulación de las nociones de sacralidad pues, como ya se ha señalado antes, dichas nociones tienen su origen en la experiencia de los hombres, gracias a su interacción constante y simbólica con el paisaje: la tierra, la montaña y la naturaleza.

Como conclusión del capítulo, se tiene que la montaña Ajk’abalna funciona como unidad semántica en tanto que sus nociones de sacralidad se relacionan e interactúan entre sí y con el mundo de los seres humanos. Se puede decir que la noción de unidad semántica consiste en una articulación constante de los propios atributos del paisaje que, mediante procesos de

significación y simbolización, se convierten en nociones (con funciones simbólicas y específicas) que sacralizan la tierra, la montaña y la naturaleza. Entre estas nociones de sacralidad de la tierra y la montaña se produce una interacción recíproca entre la montaña sagrada como fachada de un mundo invisible y el mundo exterior, el de los seres humanos. En otras palabras, sacralizada la montaña, se produce la proyección de lo sagrado al ámbito humano y, a su vez, éste se proyecta al ámbito sagrado del paisaje, en calidad de yes, generando la noción de Otro mundo subterráneo, distinto de éste que habitamos los seres humanos.

Palabras finales

Con la realización de este trabajo se ha logrado identificar y comprender nociones, concepciones, lógicas y dinámicas particulares que definen y caracterizan la racionalidad de la cultura tseltal en la zona norte de la región Selva de Chiapas, sobre todo de su noción de sacralidad de la tierra y la montaña Ajk'abalna y de sus respectivos procesos de reproducción y variación en diferentes contextos históricos. Esto gracias a los enfoques teóricos empleados, el de la *racionalidad* (Winch, 1979) y el de la *revalorización funcional de las categorías* culturales (Sahlins, 1997) y, en menor medida, el de la *tradición religiosa mesoamericana* definida y aplicada por López Austin (2006 y 2009).

La zona norte de la región Selva ha tenido un largo proceso de confluencia y revalorización de diferentes categorías culturales por lo menos durante tres grandes épocas: la prehispánica, la colonial y la contemporánea. Antes de la Conquista española, la confluencia y revalorización de las categorías iban como “en la misma dirección” (Winch, 1979:92) o, al menos, “la gente organiza(*ba*) sus proyectos y da(*ba*) significación a sus objetos a partir de los conocimientos existentes sobre el orden cultural” (Sahlins, 1997:9). Sin embargo la Conquista significó una ruptura, una confluencia de dos tradiciones culturales muy diferentes entre sí, cuyo proceso de adaptación y resemantización fue regido por dos vertientes de intereses: los de los conquistadores por un lado y los de los conquistados por el otro. En este contexto, “La vieja religión dio entonces nacimiento a la nueva” (Sahlins, 1997:53) o, mejor dicho, dos viejas tradiciones (la europea y la mesoamericana) dieron lugar a una tradición colonial, conceptualizada como *tradición religiosa mesoamericana* por López Austin (2006), en la medida en que predominan las nociones de sacralidad de origen prehispánico.

Esta tradición colonial o mesoamericana, frente a nuevas circunstancias y fenómenos sociales recientes, adquiere nuevas significaciones y sus nociones van cambiando de sentido, se actualizan gracias a prácticas cotidianas que le dan sentido, como las vinculadas a la tierra y la naturaleza: la agricultura. Entonces, la noción de sacralidad de la tierra y la montaña parece reproducirse, con sus respectivas variaciones, sólo entre los miembros del sector agrícola de la población tseltal de la zona de estudio. En este contexto, la tenencia de la tierra se vuelve una

forma de patrimonio indispensable y hay quienes, deseosos de contrarrestar la avasallante destrucción ecológica del capitalismo, pretenden retomar para su respectiva consolidación las formas tradicionales de producción agrícola (tumba, roza y quema) bajo el amparo del concepto *Lekil Kuxlejal* “Buen vivir”. Junto a esta larga y decadente tradición de dependencia agrícola, se observa un incipiente fenómeno de diversificación económica que incluye al menos cuatro sectores sólidos de actividad productiva: la cafecultura, el magisterio indígena, el comercio local y el transporte público. Un lugar aparte ocupa el fenómeno de la migración, que se destaca como una importante opción de ingreso y motor de cambios y resemantizaciones culturales, sobre todo para la generación de jóvenes pues no solo ofrece nuevas posibilidades de subsistencia sino que diversifica las experiencias sociales. Otras actividades de menor importancia como la albañilería, carpintería y, en algunas partes, la artesanía y el turismo ecológico, aún no se destacan como fuentes principales de ingreso. Como habría de esperarse, estos cambios orientan la resemantización de los criterios de racionalidad y, sobre todo, las nociones de sacralidad de la tierra y la montaña.

La “situación actual” de los criterios o nociones de sacralidad de la tierra y la montaña resultan de la revalorización funcional de una “situación anterior”, correspondiente a la época prehispánica; por tanto, aunque hunde sus raíces en el pasado mesoamericano, se trata de una reelaboración colonial que llega a nuestros días, reelaborándose hoy de nueva cuenta en el marco de los cambios sociales, económicos y políticos recientes. En el pasado como en la actualidad, las nociones que dan sentido de sacralidad a la montaña Ajk’abalna son, en orden de importancia, su tamaño imponente, le siguen las cuevas y sus atributos simbólicos que hacen posible la existencia de un ser sagrado y multifacético, el Ajaw, comúnmente conocido como Dueño o Guardián de la montaña. La existencia de éste como ente sagrado parece definir, incluso determinar, la noción de *Kuxul* “vivo o viviente” de la tierra y la montaña. Enseguida, la residencia y las pertenencias del Ajaw dentro de la montaña sugieren la noción de un *Yan/Ye’tal bajlumilal* “Otro Mundo subterráneo”; y este mundo invisible consiste en un amplio espacio socializado con casas, potreros, milpas, tiendas, almacenes, carreteras y todo tipo de animales, plantas, en suma, todo un paisaje en calma. Hay ahí una noción de tiempo, espacio, habitantes y quehaceres cotidianos. Todo ello es solamente *yes*, una especie de reflejo, silueta o metáfora de las cosas terrestres; para algunos (los de ch’ulel bueno y fuerte) son visibles pero intangibles pues se dejan “ver” de manera eventual, fugaz, como un destello. No

obstante, a los ojos y al tacto del *ch'ulel*, en el ámbito de los sueños, los *yes* adquieren textura, volumen y movimiento; por tanto, el *ch'ulel* puede establecer contacto y conversación con los seres invisibles porque, al fin de cuentas, comparten el mismo origen y la misma naturaleza sacra. Todo parece indicar que la noción de *yes*, como reflejo o *ch'ulel*-espíritu dentro de la montaña, es el origen perpetuo de las cosas y los seres en el mundo. De ahí que la montaña *Ajk'abalna*, como todas las montañas sagradas desde la antigüedad mesoamericana, mantienen su cualidad de bodega o almacén de los alimentos.

En ese Otro mundo subterráneo se desenvuelven los *Nail me'iltatil* “Primeros madrepadres fundantes” o *Trensipaletik* “Principales del mundo”, los *Me'iltatil* o *ch'ulelal* “Madrepadres o ancestros comunes deificados”. También residen ahí los desdoblamientos del Ajaw: los *Jk'echujeletik* “Cargadores del mundo”, versiones actuales de los antiguos Bacabs o Pahuatun, pilares del cielo. El *ch'ulel*, en su versión de “compañero animal o meteoro”, también da sentido de sacralidad a la montaña en tanto que la usa como refugio en ocasiones de grave peligro. En la concepción tseltal de la región Selva no se tiene la certeza de que el *ch'ulel* habite simultáneamente la montaña y el cuerpo de la persona. La tendencia parece ser que, una vez dotado al recién nacido de su *ch'ulel*, éste queda en el interior del cuerpo hasta el día de su muerte. En las noches, durante el sueño profundo de una persona, el *ch'ulel* puede manifestarse emergiendo de su boca y, de esta manera, se expone al peligro de la noche y la agresividad de los *labetik*. Entonces el *ch'ulel* tiene dos opciones para salvarse: o se introduce en el cuerpo de su poseedor para despertarlo o viaja como estrella fugaz hacia la montaña *Ajk'abalna*. Al menos así lo explican los ancianos cuando una estrella fugaz con luces tenues de color verde se dirige a dicha montaña por las noches.

Por otro lado, la fusión entre la política y la religión a finales del Preclásico, según puede observarse en la pintura y escritura prehispánicas, muestra la enorme importancia que para los antiguos tenía la montaña y su personificación en un anciano; tanto así, por ejemplo, que los templos como montañas artificiales y los gobernantes como seres divinos eran, en la iconografía maya del período Clásico, un cosmograma del universo. También la montaña natural y su personificación, según el símbolo *canuc* y muchos bajos relieves, eran concebidas como pilares cósmicos que sostenían el cielo desde las profundidades de la tierra, permitiendo así la comunicación (o la unidad) entre los tres niveles del universo. Esta concepción ha llegado a nuestros días: la montaña *Ajk'abalna*, además de ser un puntal del cielo, un pilar cósmico, es

también un cosmograma del mundo y el universo. En su interior, tiene una forma cuadrangular, a cuyos ángulos proyecta sus “raíces” como conductos de comunicación con otras montañas, con otros pueblos, y distribuye las aguas de su interior en canales orientados también a sus cuatro ángulos. Esta imagen corresponde, digamos, a una réplica en miniatura del mundo cuadrangular mesoamericano. Es también réplica del universo pues en su base se sitúa el Mundo subterráneo con caracterizaciones geográficas y seres invisibles e intangibles, su parte terrestre se alza en la superficie decorada con atributos naturales (vegetación, agua, animales) y su cima es el cielo, representado por la cruz ahí colocada y venerada los días 3 de mayo de cada año.

Enfatizo que estas nociones son vigentes en el sector agrícola de la población tseltal; mientras que entre los sectores emergentes como el magisterio, los comerciantes, transportistas, estudiantes y las nuevas generaciones en general opera otro tipo de nociones: las relacionadas con sus necesidades e intereses cotidianos y, en consecuencia, desconocen la noción de sacralidad de la tierra y la montaña. Ahora bien, enumeradas las nociones que sacralizan la montaña Ajk’abalna, hago hincapié en dos de ellas que considero fundamentales: la cueva y el Ajaw.

En general los estudios consideran a la cueva un espacio sagrado por excelencia, idóneo para todo tipo de rituales públicos y privados pues forma parte de un espacio más amplio y estructurado: la montaña. En su papel de puerta o ventana, es la vía de comunicación e interacción entre el mundo invisible dentro de la montaña y el de los seres humanos. Asimismo, se la concibe como descansadero del Ajaw, nariz del mundo o de la tierra, refugio de almas y animales. Estas nociones ayudan a comprender mejor la naturaleza de las cuevas en las actuales concepciones tseltales de Chiapas. Sin embargo, en los sectores emergentes de la población, los embates de la modernidad y los medios de comunicación, el protestantismo, la educación escolarizada y la indiferencia hacia las expresiones tangibles e intangibles de las culturas erradican gradualmente la importancia de la cueva como elemento sagrado. La indiferencia se debe a que sus necesidades y aspiraciones tienen otra orientación y las nociones y concepciones de su racionalidad ahora se sustentan en las funciones de la moneda, así como las implicaciones materiales y simbólicas de su sobrevivencia en el medio urbano.

El Ajaw constituye el elemento más dinámico de la noción sagrada de la montaña Ajk'abalna. En su origen, el Ajaw surgió y se consolidó como categoría política y título de gobernante durante la época Clásica. Con el colapso de las ciudades importantes y el desmoronamiento de la complejidad política y religiosa de la élite, sobre todo con la posterior Conquista española, la noción de Ajaw como gobernante supremo cayó en desuso al menos en Chiapas, salvo algunas reminiscencias como entre los lacandones y tseltales de Copanaguastla del siglo XVII y entre los tseltales de la Selva del siglo XVIII. Probablemente, proyectado al ámbito sagrado del paisaje, el Ajaw-gobernante se asoció con el anciano espíritu de la tierra, el *Mam*; desde entonces, el Ajaw es un ser invisible y sagrado, con al menos cuatro aspectos diferentes que reflejan las condiciones históricas cambiantes de la cultura. El primero se trata de un anciano llamado *Mam* “Abuelo”, Pauhtun y Bacab en la época prehispánica, cuyas caracterizaciones y funciones se mantienen hoy en día en el Ajaw en su aspecto indígena, denominado en tseltal *Tatik Wits* “Montaña-Anciano”. Se le concibe como sostenedor del cielo o cargador del mundo y abuelo. Su naturaleza es antropomorfa, zoomorfa, fitomorfa y cósmica. Antes, como ahora, concentra en su imagen y sus funciones la potencia de casi todas las fuerzas y elementos de la naturaleza; en consecuencia, puede asumir su apariencia y sus atributos. Así, puede manifestarse como animal, planta, mineral y anciano, incluso de sangre y carne como Mamal Jbobo de Petalcingo, Yaxwinik de Chilón o Ik'al Ajaw de Oxchuc, Chiapas. Es benevolente en el marco del respeto y la reciprocidad; es dañino o vengativo en el marco de la transgresión y la ruptura de la tradición. A partir de la Conquista, mediante procesos de revalorización que conjuga las tradiciones europea y mesoamericana, el Ajaw del Ajk'abalna adquiere su aspecto Blanco-Jesucristo y, en su papel de dios creador y de montaña-naturaleza, recrea-renueva anualmente el mundo durante los días de *Kuxibal* “Renacimiento” o Semana Santa e interviene y se manifiesta en la naturaleza y en los cultivos de maíz. Como contraparte a esta cualidad benéfica, y siguiendo la tradición mesoamericana de los dioses, también el Ajaw adquirió la noción de Blanco-demonio, un ser con cola y cuernos, asociado a las prácticas de hechicería y otras consideradas paganas e idolátricas. Otra adición interesante es la de Ajaw-mestizo-finquero: viste traje citadino, con sombrero, pistola y caballo; se asocia con el trabajo y el castigo, la muerte y la riqueza como resultado de la proyección al ámbito sagrado de la experiencia de los tseltales como peones de las fincas cafetaleras durante los siglos XIX y XX. Por último, existe en el interior de la montaña un Ajaw-mestizo-gobernante. En la época prehispánica, la noción de Ajaw gobernante se materializaba en un hombre de sangre y carne,

tangible y vulnerable, investido con el poder de la tierra, la montaña, la naturaleza y el cosmos. En cambio, la noción actual de gobernante opera sólo en el Otro mundo, dentro de la montaña, bajo el título de gobernador, presidente municipal o agente rural según su ubicación frente a otras montañas. A semejanza de las autoridades terrenales, operan mediante reglamentos y en días establecidos, toman decisiones colectivas reunidas en torno a una mesa como en una oficina. Estas diferentes manifestaciones del Ajaw son herencias superpuestas o resemantizadas provenientes de la época prehispánica, la imposición del cristianismo, la explotación de los indígenas por parte de los mestizos finqueros y, finalmente, de la asimilación actual de la estructura política del Estado y la figura paternalista (más la prepotencia y el autoritarismo) de nuestros gobernantes.

Estas nociones, además de otorgar sentido de sacralidad, atribuyen a la montaña Ajk'abalna la cualidad de unidad semántica, la cual consiste en una articulación primero entre los atributos del paisaje hasta convertirse éstos en nociones de sacralidad y, después, estas nociones se articulan entre sí, unificando la complejidad ritual y simbólica de la montaña e irradiando sacralidad por todo el paisaje. La interacción entre las nociones también se produce entre el interior de la montaña y la superficie terrestre, el mundo exterior. En este sentido, se puede hablar de relaciones recíprocas entre los hombres y las deidades, entre ancestros deificados y descendientes vivos; así, lo sagrado se proyecta al ámbito humano y, a su vez, éste se proyecta al ámbito sagrado del paisaje en calidad de yes, generando la noción de Mundo subterráneo. En ese mundo invisible los seres son *yes* o *ch'ulelal*, carentes de *ch'ulel* y *lab* y, por tanto, son entes sagrados; en cambio los seres humanos, siguiendo los temperamentos de su *ch'ulel* y su *lab*, construyen a diario sus relaciones y experiencias sociales en el marco de su racionalidad vigente.

Finalmente, quiero agregar que las descripciones contenidas en este trabajo deben considerarse como un acercamiento metodológico al tema de la sacralidad de la montaña, en general de la tierra y el paisaje, pues estoy consciente de las limitaciones que este trabajo puede tener. Por tanto, considero que investigaciones futuras ampliarán el horizonte de comprensión de las concepciones en torno a la sacralidad de la montaña Ajk'abalna o la de otras consideradas vivientes o sagradas por los pueblos de origen mesoamericano en Chiapas.

Bibliografía

Arias, Jacinto (1991), *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, México: SEP.

Aramoni Calderón, Dolores (1992), *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México: CONACULTA.

Baudez, Claude-François (2004), *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, México: UNAM-IIA-CFEMY-CCCAC.

Biró, Peter (2011), *Politics in the western maya Region (1): Ajaw'ilil/ Ajawlel and Ch'e'n* (documento inédito).

Brady, James E. (2009), *Studies in Mesoamerican cave use: Sources for the study of Mesoamerican ritual cave use*, University of South Florida, Scholar Commons. Department of Anthropology California State University, Los Ángeles, Revised May 2009.

Bassie-Sweet, Karen (1991), *From the Mouth of the Dark Cave: Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Bretón, Alain (1984), *Bachajón, Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*, México: INI-Serie de Antropología Social, Colección Número 68, México.

Blom, Frans (2004), "Notas sobre algunas ruinas todavía para explorar", en *Bolom* Revista del Centro de Investigaciones Frans Blom, Número 1, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Bonaccorsi, Nérida (1991), "La esclavitud indiana en los inicios de la colonia. Altos de Chiapas", en: *Anuario CIHMECH*, Volumen 2, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNAM.

Coe, Michael D. (1995), *Los mayas: incógnitas y realidades*, México: Editorial Diana, 5ta Edición.

Clark, John E. (2001), "¿Quiénes fueron los olmecas?", en Sophía Pincemín Deliberos (coord.), *Tercer Encuentro de Arqueología en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas-IEI-UNACH.

Capdepon Ballina, Jorge Luis (2011), “Mesoamérica o el Proyecto Mesoamérica: la historia como pretexto”, en *LiminaR*, Vol. 9, No. 1, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

De la Garza, Mercedes (2003), *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México: Universidad Autónoma de México.

De la Torre López, Juan (1997), “Un huérfano que se hizo rico”, en *Cuentos y Relatos Indígenas*, Vol. 6, México: CIHMECH-UNAM.

De Landa, Fray Diego (2003), *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Ed. Cien de México-CONACULTA.

De Vos, Jan (1996), *La Paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525- 1821)*. 3ª reimpresión, México: SEC-Chiapas, FCE.

De Vos, Jan (2001), *Nuestra Raíz*, México: CIESAS-SEP.

De Vos, Jan (2001). *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, el misionero de Chiapas y Tabasco*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado-Coneculta-Chiapas.

De Vos, Jan (2010), *De lejos vienen los torrentes. Una historia de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CONECULTA-Chiapas.

England, Nora C. (1994), *Autonomía de los idiomas mayas, Historia e Identidad*, Guatemala: CHOLSAMAJ Centro Educativo y Cultural Maya.

Esponda Jimeno, Víctor Manuel (1994), *La organización social de los tzeltales*, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.

Fábregas Puig, Andrés (2000), “Mesoamérica: pasado y presente de un concepto”, en *Anuario 1999 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Floris Margadant, Guillermo (1992) (editor), *Autos seguidos por algunos de los naturales del pueblo de Chamula en contra de su cura don Joseph Ordoñez y Aguiar por varios excesos que le suponían 1779*, Ciudad de México: Ed. Porrúa/Universidad Autónoma de Chiapas.

Florescano, Enrique (2004), *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México: Ed. Taurus.

Freídel, David, Linda Schele y Joy Parker (2001), *El cosmos maya, Tres mil años por la senda de los chamanes*. Traduc. de Jorge Ferreiro Santana. 3ra ed., México: FCE.

García de León, Antonio (1997), *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Ediciones Era, Chiapas, 2da. Reimpresión.

Gómez Gutiérrez, Enrique (1997), “El cazador”, en: *Cuentos y Relatos Indígenas*, Vol. 6, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: CIHMECH-UNAM.

Gómez Martínez, Abraham (2002), “¿Te’ tzitzun ngtzük ju’schebure jojmo?, ¿Cómo es por dentro del volcán Chichonal?”, en: *Historia y Vida de nuestros pueblos. Tradición oral y narrativa indígenas*, Volumen I, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: PROIMMSE-UNAM.

Gómez Sántiz, María Magdalena (2005), *J-iloletik Médicos tradicionales de los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CELALI-CONECULTA-Chiapas

Guiteras Holmes, Calixta (1996), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil*, México: Fondo de Cultura Económica.

Gossen, Gary H (1990), *Los chamulas en el mundo del Sol*, México: Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gómez Gutiérrez, Domingo (1996), *Jwan Lopes Bats’il Ajaw, Juan López Héroe Tzeltal*, Colección Letras Contemporáneas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Volumen 4, México, D. F.: INI.

Gorza, Piero (2006), *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar, Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*, México: UNAM-COLMICH.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (1988), “Relaciones interétnicas en la frontera México-Guatemala” en *La arqueología, la antropología, la lingüística y la historia en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Coordinación de Comunicación Social del Gobierno del Estado de Chiapas-CIESAS-Sureste.

J. Sharer, Robert (1998), *La civilización Maya*. Traducción de María Antonia Neira Bigoma, 3ra edición, México: FCE.

Köhler, Ulrich, (2007), “Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXX (2007), México: UNAM.

López Austin, Alfredo (1996), *Los mitos del tlacuache, Caminos de la mitología mesoamericana*, 3ª Edición, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- López Austin, Alfredo (2002), *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México: UNAM.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2009), *Monte sagrado-Templo Mayor*, México: INAH-UNAM.
- Morales Bermúdez, Jesús (1984), *On O'ian Antigua palabra, Narrativa indígena chol*, México: Universidad Metropolitana-Azcapotzalco; Ed. Casa Abierta al tiempo.
- Méndez Guzmán, Diego (1996), “El K'atin bak”, en *A'yejetik yu'un jtzelatetik ta Tenejapa, Relatos tzeltales de Tenejapa*. Colección Letras Mayas Contemporáneas. Chiapas. Coordinador: Carlos Montemayor. Vol. 7, México: INI.
- Méndez Intzin, Leticia (2001), “La niña y la cueva de los espíritus”, en *Sk'oplal sok snopojibal a'yejetik yu'un te tseltaletik ta stoyejal shum sk'inál Chyapa, Cuentos y Reflexiones tseltales de los Altos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Sna Jtz'ibajom Cultura de los Indios Mayas, A. C.
- Méndez Maldonado, Julián (1997), “Historia de don José y el Señor de la cueva”, en *Cuentos y Relatos Indígenas*, Vol. 6, México: CIHMECH-UNAM.
- Méndez Pérez, Marceal (2007), *San Francisco de Asís, Una deidad de Naturaleza Prehispánica en Petalcingo, Chiapas*. Tesis de licenciatura en Historia. Facultad de Ciencias Sociales, Campus III, Unach. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Méndez Pérez, Marceal (2007), *K'opti'il Yu'un woje sok yo'tik/ Memorias de ayer y hoy*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CELALI-CDI-CONECULTA.
- Méndez Pérez, Marceal (2010), *Sk'oplal jo'eb cholbil k'op yu'un sk'op sti' jtseltal me'iltatiletik/ Glosas a cinco relatos de la tradición oral tseltal*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CELAI-CONECULTA.
- Martínez López, Gonzalo (2010), “Ch'ayuants” y “Mamal Jbobo”, en Méndez Pérez, Marceal (2010), *Sk'oplal jo'eb cholbil k'op yu'un sk'op sti' jtseltal me'iltatiletik/ Glosas a cinco relatos de la tradición oral tseltal*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CELAI-CONECULTA.
- Méndez Aguilar, Florentino (2007), “Ajaw ants sok te xch'ulel jtul kerem/ La mujer ajaw y el alma de un joven” y “Te slab Jk'ankujketik ya smakik muk'ul ja'/ Naguales de K'ankujk bloquean el río”, en Méndez Pérez, Marceal (2007), *K'opti'il Yu'un woje sok yo'tik/ Memorias de ayer y hoy*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CELAI-CDI-CONECULTA.

Meneses López, Miguel (1998), *K'uk' Wits, Cerro de los Quetzales. Una aproximación a la cultura ch'ol*, 2ª. Ed, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del estado-CELALI-CONECULTA.

Meneses Méndez, Domingo (1998), "Xu'ok", en *Cuentos y Relatos Indígenas*, Vol. 7, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: CIHMECH-UNAM.

Monroy Valverde, Fabiola Patricia (2004), *Tila, Santuario de un Cristo negro en Chiapas*, México: UNAM.

Murillo Licea, Daniel (2005), *Encima del mar está el cerro y ahí está el Anjel. Significación del agua y cosmovisión en una comunidad tsotsil*, México: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua.

Pérez López, Enrique (1997), *Chamula, Un pueblo tzotzil*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas-CONECULTA-CELALI.

Pérez Chacón, José Luis (1998), *Los choles de Tila y su mundo. Tradición oral*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.

Pitarch Ramón, Pedro (2006), *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, 1ra reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica.

Pinto Andrade, Guadalupe y Raúl Pérez Cruz (2006), *Yajalón Confines de la memoria*, H. Ayuntamiento de Yajalón, Chiapas: Ed. Fray Bartolomé de las Casas, San Cristóbal de Las Casas.

Pérez Pérez, Elías (2002), "Principios básicos de la educación familiar del niño indígena tsotsil" en *Nuestra Sabiduría, Revista Multilingüe*, Época 6, No. 18, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado, CELALI-CONECULTA-Chiapas.

Pérez Pérez, Óscar (2004), "La concepción de la vida zinacanteca contemporánea" en *JABIL AME III, Anuario del CELALI*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado, CELALI-CONECULTA-Chiapas.

Rivera Dorado, Miguel (1982), *Los mayas, una sociedad oriental*, Madrid, España: Editorial de la Universidad Complutense.

Ruz, Mario Humberto (2000), "La familia divina: los santos en el área maya", en *Chiapas en el mundo maya: una antología*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Secretaría de Educación.

Ruz, Mario Humberto (1992), *Copanaguastla en un espejo*, México: 2da Edición, INI-CONACULTA.

Reyes Ramos, María Eugenia (1992), *EL reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, Distrito Federal, México: UNAM.

Sahlins, Marshall (1997) (3ra edición), *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, España: Gedisa Editorial.

Schele, Linda y David Freidel (2000), *Una selva de reyes, La asombrosa historia de los antiguos mayas*. Traduc. de Jorge Ferreiro Santana, 1ª reimpresión, México: FCE.

Sheseña Hernández, Alejandro (2008), “Don Juan: una divinidad de raíces prehispánicas entre los actuales ch’oles de Chiapas”, en Alejandro Sheseña Hernández, Sophía Pincemin Deliberos y Carlos Uriel del Carpio Penagos (coords), *Estudios del Patrimonio Cultural de Chiapas*, Colección Selva Negra, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH.

Sheseña Hernández, Alejandro (2005), “El significado del grupo de pinturas 2 de la cueva de Joloniel”, en *Anuario 2004 del Centro de Estudios superiores de México y Centroamérica*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH.

Sheseña Hernández, Alejandro y Thomas A. Lee Whiting. 2004. “Yugo incrustado con glifos mayas procedente de los alrededores de Chilón, Chiapas”, en *Mexicon Noticias y Contribuciones sobre Mesoamérica*, Vol. XXVI, No. 6, - Dezember.

Sheseña Hernández, Alejandro y Méndez Pérez, Marceal (2010), “El Kalvario de Petalcingo, Chiapas, y la tradición prehispánica de representar montañas”, en *Temas antropológicas- Revista Científica de Investigaciones Regionales*, Vol. 32, Núm. 2. Mérida, Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas.

Sheseña, Alejandro, (2006), *Pinturas Mayas en Cuevas*. Traducción del ruso: Norberto Zúñiga y Alla Kolpakova, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CONECULTA.

Taube, Karl A. (1992), *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington: Dumbarton Oaks Pre-Columbian Art and Archaeology Studies Series.

Thompson, J. Eric (2004), *Historia y Religión de los mayas*, México: Siglo XXI.

Toledo Tello, Sonia (1996), *Historia del Movimiento indígena en Simojovel, 1970-1989*, en Coautoría con Page Pliego Jaime Tomás, *Religión y política en el consumo de prácticas médicas en una comunidad tzotzil, Estudio de caso*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: IEI-UNACH.

Toledo Tello, Sonia (2002), *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: PROIMMSE-UNAM-IEI-UNACH.

Valle, Perla (2006), “Glifos de cargos, títulos y oficios en códices nahuas del siglo XVI”, en *Desacatos 22* (Los Códices y la escritura mesoamericana) Revista de Antropología Social, Septiembre-Diciembre 2006, México: CIESAS.

Vallejo Reyna, Alberto (2001), *Por lo Caminos de los Antiguos Navales, Ri Laj Mam y el Nawalismo Maya Tz’utubil en Santiago Atilán, Guatemala*. Guatemala: Ed. FUNDACIÓN CEDIM-NORAD, Iximuleb-Guatemala, C. A.

Varios autores (2003), *Espacios Mayas, Usos, representaciones, creencias*. Editores: Alain Breton, Aurora Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz, México: UNAM.

Vogt, Evon Z (1979), *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México: FCE.

Villela F., Samuel L. (2007), “EL culto a los cerros en la montaña de Guerrero”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México: UNAM-INAH-ENAH.

Villafuerte Solís, Daniel (2010), “Condiciones de vulnerabilidad productiva, económica y social”, en *Vulnerabilidad y riesgos en la Sierra de Chiapas: Dimensiones económica y social*. Daniel Villafuerte Solís y Elizabeth Mansilla (Coords.), Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH.

Wallerstein, Immanuel (2003), *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, 10ª Edición, Trad. al español de Antonio Resines, México: Siglo XXI Editores-UNAM.

Xilón Gómez, Francisco (1997), “Los tres cazadores”, en *Cuentos y Relatos Indígenas*, Vol. 6, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: CIHMECH-UNAM.

Yershova, Galina, (2006), “Prólogo”, en Sheseña, Alejandro (2006), *Pinturas Mayas en Cuevas*. Traducción del ruso: Norberto Zúñiga y Alla Kolpakova, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CONECULTA.

Zárate Vargas, Gustavo e Hidalgo Pérez, Mercedes (1993), “Economía de la pobreza: los jornaleros de los Altos de Chiapas”, en Anuario CIHMECH, Vol. 3, Núm. 1, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNAM.

Páginas electrónicas

Austin, Patricia (2004), *Proyecto de Cuevas Rituales de Belice*. Año de investigación, 1996; año de publicación: 2004, en www.famsi.org

Bassie-Sweet, Karen (2002), *The Creators God*, en: www.mesoweb.com;

Bassie-Sweet, Karen (2006), *El Proyecto de la Cueva de Jolja'*, en: www.famsi.org

Báez, Lourdes (2004). “El espacio sagrado de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Revista Perspectivas Latinoamericanas*, Núm. 1, Centro para Estudios de América Latina, Universidad de Nanzan, Nagoya, Japón. Disponible en: <http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/LATIN/kanko/pdf/PL2004/3lourdesbaez.pdf>

Berdan, Frances F. y Smith, Michael E. (2004). “EL sistema mundial mesoamericano postclásico”, en *Relaciones Revista de El Colegio de México*, Núm. 099, Vol. XXV, Colegio de Michoacán, México. Disponible en: Redalyc Sistema de Información Científica. Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe (<http://www.redalyc.org/redalyc/pdf/137/13709902.pdf>).

Bonor Villarejo, Juan Luis (2003), *Caves Branch Caves, Distrito de El Cayo, Belice*. Año de investigación, 1997; año de reporte, 2002, en: www.famsi.org

Bonor Villarejo, Juan Luis e Ismael Sánchez y Pinto (1991), “Las Cavernas del Municipio de Oxkutzcab, Yucatán, México: Nuevas Aportaciones”, en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2774936.pdf y dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2774936

Bonor Villarejo y Carolina Martínez Klemm, “Traducción y comentarios al artículo de J. Eric S. Thompson “The role of caves in maya culture””, (1959), Madrid, Universidad C. de Madrid. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/boletinamericanista/article/viewFile/98601/146198>.

Brady, James E. y Juan Luis Bonor Villarejo (1993), “Las Cavernas en la Geografía Sagrada de los Mayas”, en *Perspectivas Antropológicas en el Mundo Maya*, M. J. Iglesias y F. Ligorred (editores), Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid. Disponible en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2775805.pdf

Broda, Johana (2002). “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la Conquista”, en *Graffylia Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*,

Año 1, Núm. 2. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla. Disponible en: <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/14.pdf>.

Eliade, Mircea (1981), *Lo sagrado y lo profano*, [en Línea] Guadarrama/ Punto Omega, 4ta Ed.; disponible en: <http://es.scribd.com/doc/414204/Eliade-Mircea-Lo-sagrado-y-lo-profano>.

García Capistrán, Hugo (2010), “El pasado mesoamericano”, en línea *Academia.edu* ([http://www.academia.edu/1881418/El pasado mesoamericano](http://www.academia.edu/1881418/El_pasado_mesoamericano)). Extraído de: Labastida, Jaime y Rosaura Ruíz (Coords.) (2010), *Enciclopedia de conocimientos fundamentales: UNAM-Siglo XXI*, 5 vol., México, UNAM, Siglo XXI.

Grube, Nicolai (2011), “La figura del gobernante entre los mayas”, en Revista *Arqueología Mexicana. El esplendor del Clásico. Los gobernantes mayas*, julio-agosto 2011, Vol. XIX, Num. 110, México, [INAH](http://www.inah.gob.mx).

Houston, Stephen y David Stuart (1989), “El glifo way: evidencia de la existencia de “coesencias” entre los mayas del período Clásico”, en www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-es.pdf. Trad. al español en 2008.

Josserand, J. Kathry and Nicholas A. Hopkins (1997), “Tila, Chiapas: a modern maya pilgrimage center”, en *Philadelphia Maya Weekend*, Philadelphia, University Museum, University of Pennsylvania.

Kirchoff, Paul (1960), “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, [en línea, tomado de el Suplemento de la revista *Tlatoani*, Núm. 3, México D. F., ENAH], Xalapa, Ver., AL FIN LIEBRE EDICIONES DIGITALES. 2009. Fecha de consulta: día, mes, año. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/40204085/Paul-Kirchhoff-Mesoamerica-sus-limites-geograficos-composicion-etnica-y-caracteres-culturales>.

Losada, Teresa (2005). “La vigencia de la tradición cultural mesoamericana en Milpa Alta, pueblo antiguo de la Ciudad de México”, en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Vol. XLVII, Núm. 195. Universidad Nacional Autónoma de México, Distrito Federal, México. Disponible en: Redalyc Sistema de Información Científica. Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe (<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/421/42119508.pdf>)

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (2002), “El tiempo mesoamericano I. La periodización de la historia mesoamericana”, en *Arqueología Mexicana*, edición especial No. 11, México, INAH. Disponible también en: <http://www.mesoweb.com/about/articles/AM043.pdf>

Lunes Jiménez, Elena (2010), “El ch'ulel en los altos de Chiapas: Estado de la cuestión”, en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, Vol. 6, Núm. 11, Distrito Federal, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: Redalyc Sistema de Información Científica. Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/906/90618647008.pdf>).

Manahan, Kam (2000), *Después de la caída: estudiando la naturaleza del colapso del Clásico Maya en Copán, Honduras*. Año de investigación, 1999; año del reporte, 2000, en: www.famsi.org

Manzanilla Naim, Linda (1994), *Las cuevas en el mundo mesoamericano*, en: http://www.angelfire.com/ms2/Luegexpedition2000/documents/cuevas_mesoamerica.html.

Moyes, Holley (2007), *Cambios y Continuidades de la Práctica Ritual en la Cueva de Chechem Ha, Belice*. Informe Sobre las Excavaciones Realizadas Durante la Temporada de Campo 2003, en: www.famsi.org (<http://www.famsi.org/reports/02086es/02086esMoyes01.pdf>).

Paoli, Antonio (2001), “Lekil kuxlejal. Aproximaciones al ideal de vida entre los tseltales”, en *Publicación: Chiapas, no. 12*, México, D. F., IIEC/Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM/Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <http://www33.brinkster.com/revistachiapas/No12/ch12.html>.

Portal Ariosa, María Ana (1995). “Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta”, en *ALTERIDADES*, Vol. 5, Núm. 9, Disponible en: Redalyc Sistema de Información Científica. Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/747/74711352004.pdf>)

Ruíz Medrano, Ethelia (2001). “En el cerro y la Iglesia. La figura cosmológica Atl-Tépetl-Oztotl” en *Relaciones Revista de El Colegio de México*, Núm. 86, Vol. XXII, Colegio de Michoacán, México. Disponible en: Redalyc Sistema de Información Científica. Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe (<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13708605>).

Romero Contreras, Tonatiuh y Ávila Ramos, Laura (1999). “Mesoamérica: historia y reconsideración del concepto”, en *Ciencia Ergo Sum*, noviembre, volumen 6, núm. 3. Revista científica multidisciplinaria de la Universidad Autónoma del Estado de México, México. Disponible en la Revista Científica de América Latina y el Caribe, Ciencias Sociales y Humanidades (<http://www.redalyc.org/redalyc/pdf/104/10401602.pdf>).

Sánchez Carrillo, Óscar (2007), “Cuerpo, ch’ulel y lab: Elementos de la configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas”, en *Revista Pueblos y Fronteras digital*. La noción de persona en México y Centroamérica, Núm. 4, San Cristóbal de Las Casas; Distrito Federal, México, PROIMMSE-UNAM (http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/pdfs/n4_art07.pdf). También disponible en: Redalyc, Sistema de Información Científica. Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=90600408>).

Sheseña, Alejandro (2010), “Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya: Religión y lingüística a través de la onomástica”, en *Journal of Mesoamerican Languages and Linguistics*, Vol. 2, No. 1. Disponible en: <http://elanguage.net/journals/jmll/article/view/765> y en: elanguage.net/journals/jmll/article/download/765/874

Vacas Mora, Víctor (2008), “Morfologías del Mal. El Demonio en el Viejo y el Nuevo Mundo. Una visión del “Demonio” Totonaco”, en *Indiana* Núm. 25, Berlín, Alemania, Instituto Ibero-Americano de Berlín. Disponible en: Redalyc Sistema de Información Científica. Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=247016523009>) y (http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_25/Indiana_25_195-221_Vacas.pdf).

Winch, Peter (1979), “Para comprender a una sociedad primitiva”, en *Alteridades*, Unam, México. Disponible en: <http://investigacion.politicas.unam.mx>. O en *Alteridades*, año 1, núm. 1, Distrito Federal, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztalapa.

Zemelman, Hugo (2000), “Sobre la situación actual de las ciencias sociales”, en: *CEME (Centro de Estudios Miguel Enríquez). Archivo Chile (Historia Político Social. Movimiento Popular*. EL Colegio de México. Disponible también en: *Theorethikos: la revista electrónica de la UFG. Análisis y Reflexiones*, Año III, Núm. 003 (<http://www.ufg.edu.sv/ufg/theorethikos/julio20/analisis03.html>).

Personas entrevistadas

Enrique Sánchez Gómez, Yajalón, 2009

Amado Gómez Aguilar, Yajalón, 2009

Florentino Méndez Aguilar, Yajalón, Chiapas, 2008.

Francisco Méndez Pérez. Petalcingo, Chiapas, 2008.

Francisco Pérez, Petalcingo, Chiapas, 2006.

Gustavo Gómez Méndez, Yajalón, Chiapas, 2008.

Juan López Cruz, Principal de la iglesia San Francisco de Asís de Petalcingo, Chiapas, 2009.

Manuel Cruz Méndez, Yajalón, Chiapas, 2008.

Manuel Oleta, Petalcingo, Chiapas, 2006.

Marcos Sánchez Demesa, Chilón, Chiapas, 2008.

Mariano Sántiz Gómez, Oxchuc, Chiapas, 2008.

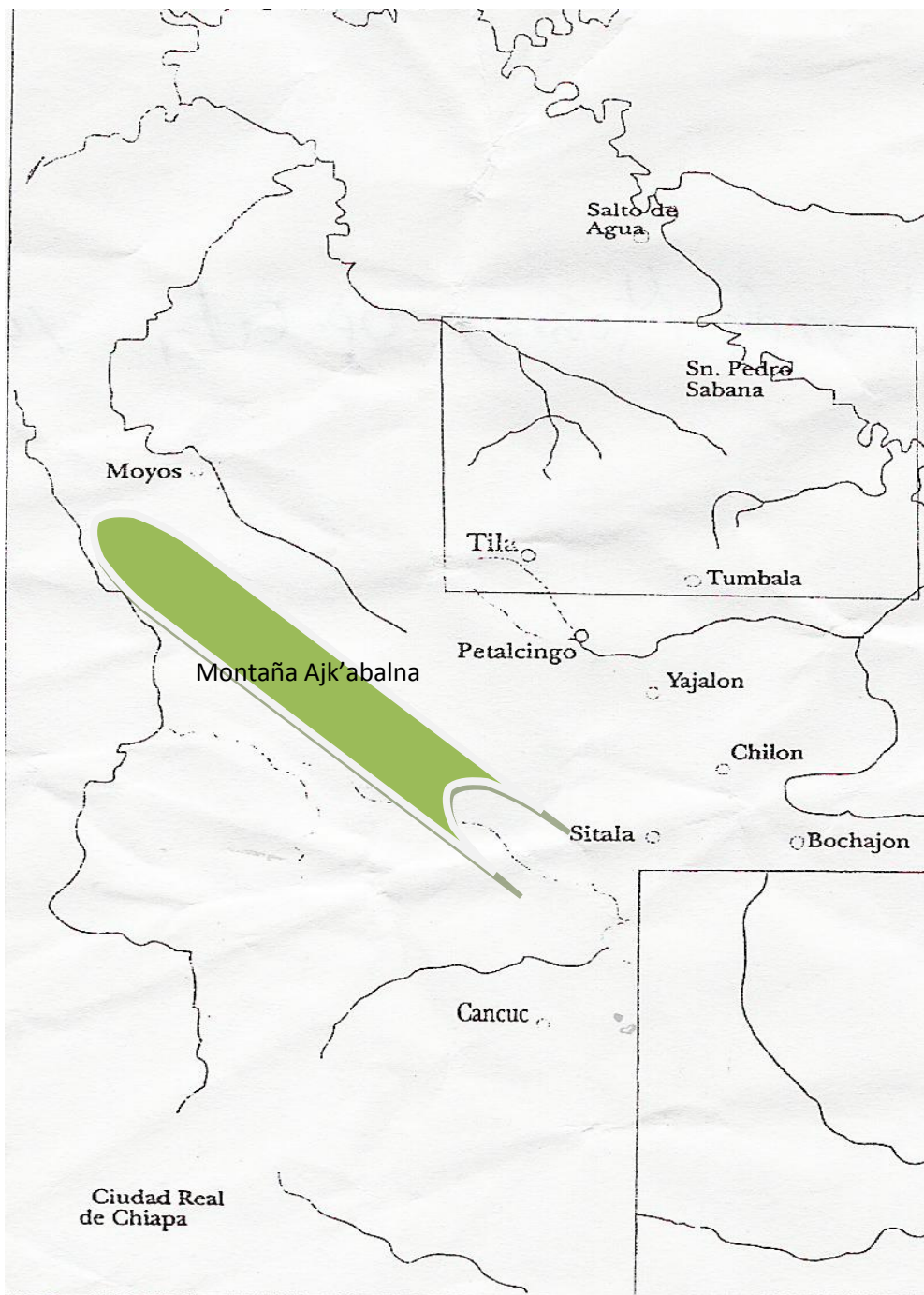
Miguel Vázquez Gómez, Chilón, Chiapas, 2008.

Pedro Méndez Oleta, Petalcingo, Chiapas, 2009.

Santiago Pérez, Petalcingo, Chiapas, 2006.

Rafael Cruz Hernández, Lázaro Cárdenas, Yajalón, Chiapas, 2004.

Anexo: Mapa e imágenes



Mapa 1. Ubicación de la montaña Ajk'abalna, en la zona norte de la región Selva (Monroy Valverde, 2004, Lámina 1). Adaptación: Marceal Méndez.



Fig. 1. Imágenes de la montaña Ajk'abalna, tomadas desde Petalcingo, Chiapas.

Foto: Marceal Méndez (2011)



Fig. 2. Primera iglesia en Leglemal, el antiguo asentamiento de Petalcingo.

(Foto: Karen Bassie, 2009)

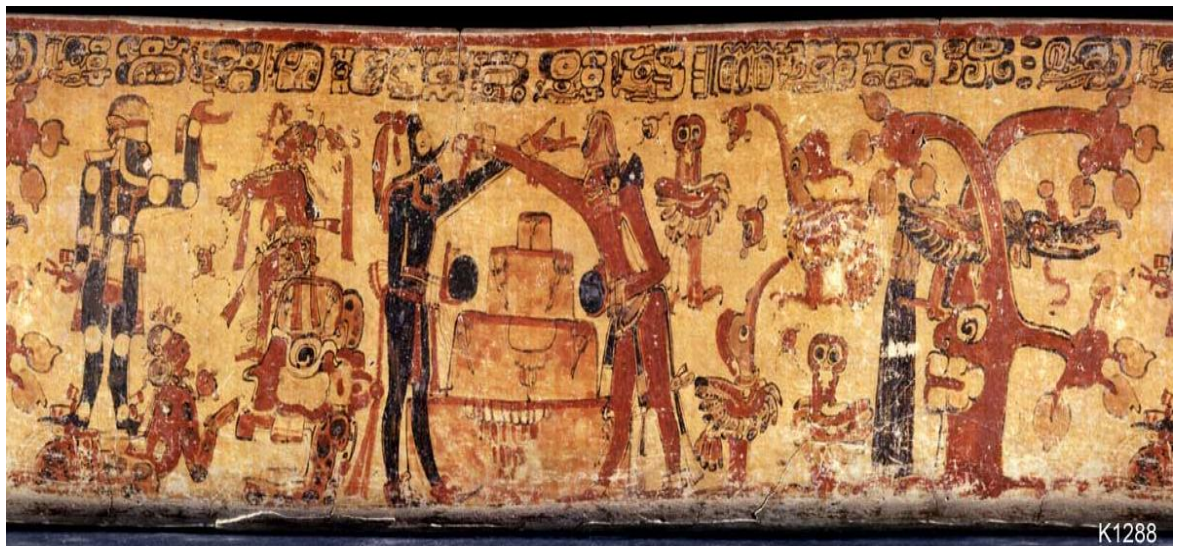


Fig. 3. El paisaje en el Mundo subterráneo, una réplica del mundo exterior (K1288).



Fig. 4. Plantas de cacao y deidades danzando en el Mundo subterráneo (K0631).



K1339

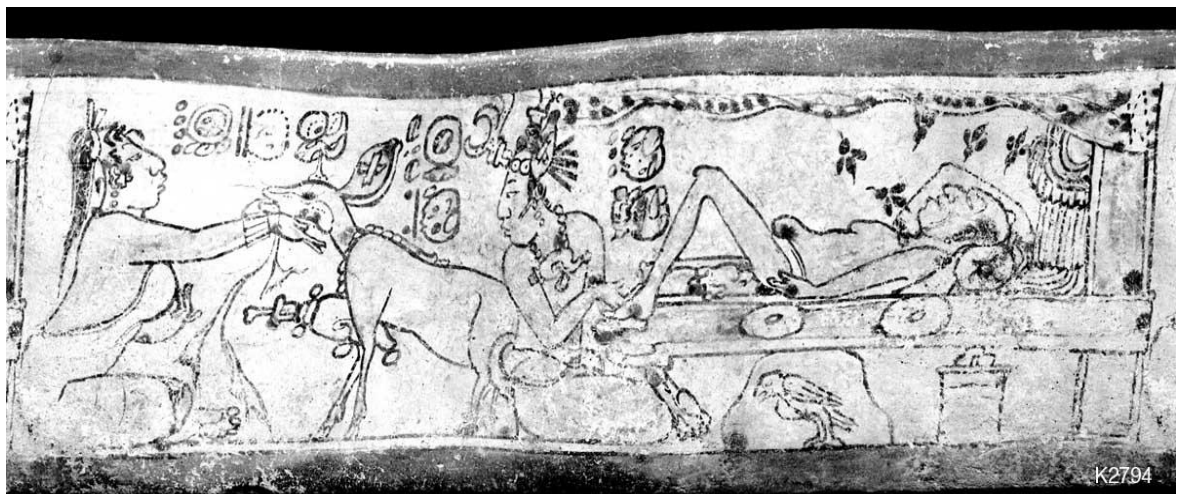


Fig. 5. Algunas imágenes míticas donde los personajes divinos conviven con animales en el Mundo subterráneo, ambas entidades en calidad de *yes* “reflejo o espíritu” (K1339, K1247 y K2794).

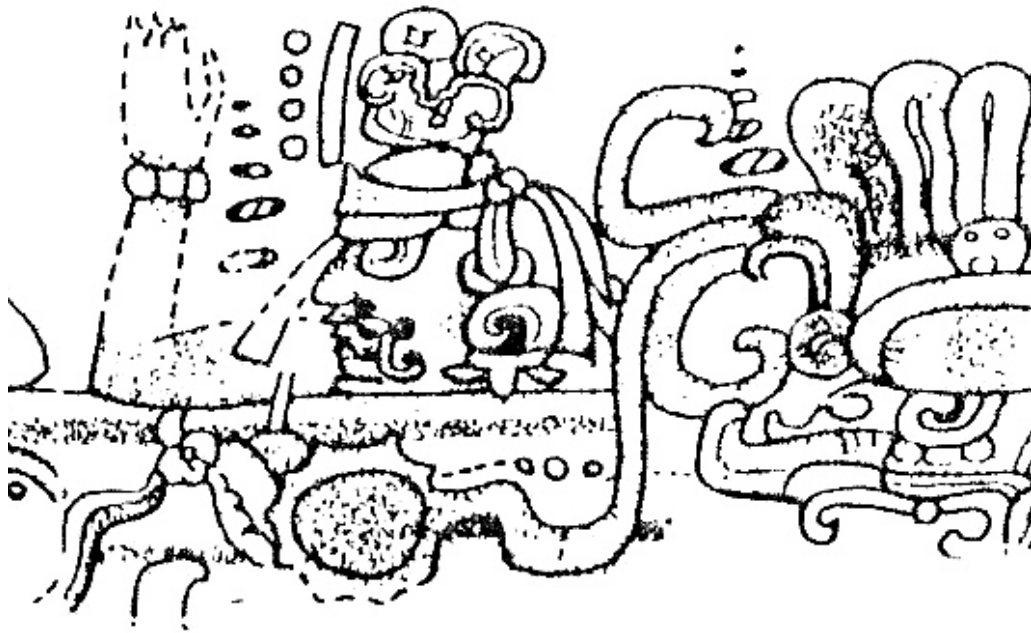


Fig. 6. Antigua imagen conservada en un cuenco procedente del Entierro 160 de Tikal, cuya imagen principal es un ser divino que posee un tocado de gobernante (en conversación con Alejandro Sheseña, quien me proporcionó esta imagen).