

TESIS DOCTORAL

2014

**AMOR Y OTRAS TECNOLOGÍAS.
UNA MISCELÁNEA DE LA 'MODERNIDAD'
TZOTZIL EN CHIAPAS.**

ISABEL NEILA BOYER

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN DIVERSIDAD,
SUBJETIVIDAD Y SOCIALIZACIÓN.
ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL, HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA
Y DE LA EDUCACIÓN.**

**DIRECTOR: JULIÁN LÓPEZ GARCÍA.
CODIRECTOR: JORGE ENRIQUE HORBATH CORREDOR.**

TESIS DOCTORAL

2014

**AMOR Y OTRAS TECNOLOGÍAS.
UNA MISCELÁNEA DE LA 'MODERNIDAD'
TZOTZIL EN CHIAPAS.**

ISABEL NEILA BOYER

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN DIVERSIDAD,
SUBJETIVIDAD Y SOCIALIZACIÓN.
ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL, HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA
Y DE LA EDUCACIÓN.**

**DIRECTOR: JULIÁN LÓPEZ GARCÍA.
CODIRECTOR: JORGE ENRIQUE HORBATH CORREDOR.**



Fotografía de portada: Armando, 2009.
Paraje de Bayalemo, San Andrés Larráinzar.

AGRADECIMIENTOS

La investigación que da pie a esta Tesis Doctoral no se hubiera podido realizar sin el apoyo financiero de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID), quien en el marco del Programa Mutis para estudios en Iberoamérica me otorgó una beca de dos años de duración (01/10/2006 al 30/09/2008) para llevar a cabo el trabajo de campo en Chiapas, México, adscrita al CIESAS-Sureste (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social). La concesión de esta beca de investigación estuvo condicionada por el trabajo previo realizado en otros lugares de América Latina — Ayacucho (Perú) y Bahía (Brasil)— gracias a una beca pre-doctoral de tres años de duración (01/01/2003 al 31/12/2005) otorgada por la Fundación Ramón Areces. A ambas instituciones, en su calidad de mecenazgo, les debo mi agradecimiento.

Especialmente agradecida estoy con el CIESAS-Sureste y con quienes hacen de esta institución académica un entorno agradable de trabajo e investigación. Al Dr. Jan de Vos le debo un recuerdo póstumo por su sabiduría y amable recibimiento allí en 2006: él en calidad de Director Regional y yo de Estudiante Huésped. Quedo en deuda con la Dra. Gabriela Robledo Hernández, quien fungió como mi asesora externa, por su infinita paciencia y sonrisa; por orientarme siempre que lo requerí; por darme libertad para aprender y adaptarse a mi estilo de aprendizaje. Sin su entrañable carácter la alegría del trabajo de campo hubiera sido otra. El Dr. José Luís Escalona Victoria, Director Regional después, me acogió generosamente en una segunda estancia de trabajo de campo (del 2009 al 2010), poniendo a mi disposición no sólo las instalaciones del lugar sino su trabajo, consejo y observaciones. En todo ese tiempo les debo a la Dra. Graciela Freyermuth Enciso y el Dr. Enrique Erosa su invitación constante a participar en el Seminario Permanente de Antropología Médica CIESAS-Sureste. Espacio de encuentro al que tan sólo pude asistir en contadas ocasiones por coincidir con citas importantes del trabajo de campo. Otras personas de esta institución están, de una forma u otra, detrás de estas páginas. Sari (Sara Ruiz Zepeda), de quien tengo un amistoso recuerdo y a quien tanto debo por solventar los continuos problemas informáticos que salvaron esta Tesis en varias ocasiones. Oscar López Roblero y Lupita Salazar Zenteno me brindaron un gran apoyo en las labores de búsqueda bibliográfica. A Karla Thomas Velázquez y Rey Alba

Mendoza les agradezco su diligencia y amabilidad en todos los trámites que necesité para y durante mi estancia.

Por otro lado, el Instituto de Estudios Indígenas (IEI), de la Universidad Nacional Autónoma de Chiapas (UNACH), se convirtió en otro hogar académico para mí y mantuvo siempre sus puertas abiertas. Agradezco enormemente los espacios de debate y publicación que durante estos años me han brindado. Estoy en deuda, especialmente, con la Dra. Gracia Imberton Deneke, María Elena Fernández-Galán, y las doctoras Sonia Toledo Tello y Anna Garza Caligaris. A quienes agradezco, además, su amistad y acompañamiento desde entonces. Sin la inestimable ayuda y hospitalidad de las dos primeras mis andanzas en San Cristóbal hubieran transcurrido por otros derroteros y la comodidad con que pude trabajar allí no hubiera sido la misma. Todavía allí quiero agradecer a Juan Blasco López —ex profesor de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH— el calor de sus conversaciones y compañía, siempre ilustrada, divertida y entrañable. Estoy segura de que sin los momentos que compartimos siempre en torno a la comida, el cine, la música, la fotografía, etc. estas páginas serían otra cosa de lo que ahora son. Gracias por discutir conmigo los temas de esta Tesis cuando fueron surgiendo, pero gracias, y más, por alimentar el estado anímico que posibilitó esta investigación.

La persona constante que está detrás de todas estas idas y venidas a América Latina es el Dr. Julián López García, tutor paciente de esta Tesis. El tiempo se ha hecho más de lo esperado y él ha sabido ser en cada momento lo que más necesitaba para seguir adelante. Ha transcurrido mucho desde que en 1998 se convirtiera en profesor de Antropología (y de Antropología de Iberoamérica) en la Universidad de Extremadura, donde me licencié. No pudimos tener mejor maestro. Él nos infundió a muchos/as la pasión por esta disciplina y esta área geográfica, así como el gusto por el trabajo de campo que tanto disfruto y espero rezume en estas páginas. Gracias por alentarme desde entonces a perderme y ayudarme a encontrar el camino tantas veces a lo largo de estos años: aquí y allá. Toda gratitud es poca para quien me ha enseñado la multiplicidad de prismas que hay para mirar la vida y ha ampliado el horizonte de mi mundo. Por inculcarme una estética y manera de hacer Antropología desde el cariño y enseñarme el valor universal de la sonrisa oportuna. Recientemente el Dr. Jorge Hobarth Corredor, co-director de esta Tesis, me ha descubierto la oportunidad de lo aprendido a lo largo de este tiempo. Quedo en deuda con él por el futuro.

También con el Dr. Pedro Pitarch, por sus consejos antes de mi partida y los primeros contactos a mi llegada a San Cristóbal de las Casas. Y más que eso, le agradezco la inspiración de muchas de las ideas que contienen las siguientes páginas. Su trabajo siempre ha sido un referente para mí. Al Dr. Manuel Gutiérrez Estévez, maestro de maestros, le debo la posibilidad de cursar el Máster de Estudios Amerindios y el acercarme al trabajo y las personas de tantos/as antropólogos/as americanistas que desfilaron académicamente por esa aula en la Casa de América de Madrid. Y a ambos su labor tutorial durante el periodo de doctorado en el programa *Sociedades Americanas: Caracteres Históricos y Antropológicos* de la Universidad Complutense de Madrid.

Todas las palabras de esta Tesis, y las que se han quedado en el camino ancladas a ideas que no han encontrado cabida aquí, son fruto de pensamientos y ecos de largos ratos de *pláticas* con las mujeres socias de la cooperativa *J'pas Joloviletik* y sus familias. Cada una de ellas merece mi estima y admiración. Sin Rosita, Margarita, Juanita, Pascuala, María, Micaela y Florisela, mis jóvenes amigas traductoras, estas conversaciones hubieran sido imposibles. También la comprensión de muchos aspectos de su cultura. Desde el cariño más profundo les quiero agradecer su amistad, paciencia y generosidad para conmigo. Especialmente gracias a Petrona y Miguel, a Margarita y Mariano, a Faustina, Gilberta, Bonifacio y Maruchi, por las generosas y entrañables mañanas de domingo compartidas en familia; por tejer alianzas con hilos de cariño y confianza. No sé ni cómo ni cuándo podré devolver tanto.

Finalmente a mis padres, por lo que son, todo, y cuyo apoyo han entendido como una obligación implícita al hecho de darme la vida. Por los favores continuos de toda índole que me brindaron en la distancia, durante el trabajo de campo, y por el amor que estando cerca se abre siempre camino entre su sentido del deber.

ÍNDICE

Índice de figuras y tablas.....	10
(I) Preámbulo.....	13
De la ruptura del mundo al «nuevo vivir» en la región de Los Altos de Chiapas.....	13
Apuntes sobre el cambio y las «modernidades indígenas».....	27
El sentido de una miscelánea. Sobre la presentación del texto.....	32
(II) Los «amores locos» de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social.....	40
«Nosotros como jóvenes ya hemos cambiado y vamos a cambiar nuestra vida».....	42
La locura citadina de Margarita y el necesario disimulo social.....	47
Voluntad y destino.....	58
Otra voz, voces cómplices.....	67
Cuidar la <i>ora</i>	73
Entre el destino y la voluntad. El <i>discurso de la suerte</i> como aliado de las subjetividades ‘modernas’.....	87
(III) <i>Ach’ kuxlejal</i>: el «nuevo vivir». Amor, carácter y voluntad en la ‘modernidad’ tzotzil.....	99
«Prefiero estar viviendo aunque sufriendo».....	101

«El corazón tiene razones que la razón desconoce». En el camino hacia la subjetividad 'moderna'.....	120
Duelo de voluntades.....	127
«Es muy difícil vivir en dos mundos: o se vive con pantalones o se vive con el vestido tradicional».....	137
(IV) El lenguaje informal del amor: del silencio a las «palabras bonitas».....	159
«Hombres de maíz» hechos de palabras.....	161
↔ Génesis y palabras.....	161
↔ Expresar la humanidad. El valor de las palabras en el desarrollo personal y social.....	162
↔ Las palabras <i>mantal</i> como sustancia del ser indígena.....	166
↔ Sangre y palabras, sustento de los cuerpos.....	170
↔ La palabra en el «nuevo vivir».....	173
La armonía social: «el lugar del silencio».....	175
La sociedad tzotzil en la industria del ruido.....	185
↔ Tiempos modernos. La crisis del silencio.....	185
↔ Corazón en silencio <i>versus</i> corazón que murmura.....	187
↔ La gestión emocional entre lo mudo y lo sonoro.....	189
↔ Articular el ruido.....	196
↔ La cruzada de la sociedad tzotzil en busca de la armonía.....	198
El «nuevo vivir» y la apertura emocional.....	204
↔ El tradicional hermetismo y opacidad tzotzil.....	204
↔ Como si fueran abejas.....	222

-» <i>Toj jamal ye'</i> . La excesiva apertura personal y social en el «nuevo vivir» tzotzil.....	225
-» Abrirse: la llave para un «nuevo vivir».....	229
«Tener al hombre como a un amigo». La apertura comunicativa y la renegociación de las relaciones de género.....	233
-» <i>K'opon baik</i> . Un estilo abierto de apropiación de la felicidad en la 'modernidad' tzotzil.....	236
-» El discurso amoroso como estructurante de las relaciones de género.....	238
-» La creciente <i>sentimentalización</i> de la sociedad en el «nuevo vivir» y la 'modernidad' tzotzil.....	240
-» «Juntos pero como que separados a la vez». Un modelo a revertir.....	242
-» «Hace falta cambiar nuestra forma de vivir». La necesidad de otra comunicación en la 'modernidad' tzotzil.....	299
Amor, ¿más que palabras? «Palabras bonitas».....	261
-» «Aquí en la ciudad ya es otra cosa». La ciudad como espacio de libertad emocional.....	261
-» «La escuela nos hace cambiar». La escuela como agente socializador emocional.....	
-» Una <i>Acción Poética</i> propiamente indígena.....	
-» Las «palabras bonitas» como «malas palabras» (<i>chopol k'op</i>) y fuente de corrupción social.....	
El «nuevo vivir» y la ¿ladinización de la sociedad indígena tzotzil? O meras apariencias.....	

(V) *Me' vinik*. Una metáfora tzotzil sobre la salubridad de la vida en la 'modernidad' de Los Altos de Chiapas.....

La aflicción de *me' vinik* y sus razones de ambulatorio.....

Me' vinik y 'modernidad'. El discurso local sobre la pobreza y la calidad de la vida en el «nuevo vivir» tzotzil.....

El *me' vinik* como hambre: la sensación de la pobreza económica y emocional en la 'modernidad' tzotzil.....

El *me' vinik* como crítica a la salubridad de la vida en la 'modernidad'

Me' vinik, una metáfora sobre la 'violencia de la modernidad'

(VI) «Ahora somos ya tan frágiles». 'Modernidad' y trauma en la sociedad tzotzil contemporánea.....

«Ahora ya cambiaron los cristianos [indígenas], ya están así como *kaxlanes* porque ya están acostumbrados pues».....

Encuentros con la aflicción. Las *ach' chamel* y el «nuevo vivir».....

Nostalgias de otra sangre, nostalgias de otro tiempo.....

De las comidas que alimentan la debilidad física.....

Caprichos de la sangre, deseos del corazón. El mestizaje de lo cotidiano en la 'modernidad' tzotzil.....

De las palabras que nutren los conflictos y abundan en la debilidad.....

El «nuevo vivir» como *locus* de las emociones y la aflicción.....

Los vértices de una crítica amerindia a la 'modernidad'

(VII) Supermanes modernos. Utopía y crisis social en el «nuevo vivir» tzotzil.....

La ruptura del mundo.....

El «nuevo vivir» y el ejército de «Jesucristo Hombre».....

Imagine.....

¡Pero no son los mayas!, es el evangelio.....

(VIII) Epílogo.....

De la exageración como cualidad y estilo de la ‘modernidad’ tzotzil.....

Altars de ‘modernidad’. Domesticando un nuevo orden.....

Bibliografía.....

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS

Fig. 1 Población por Municipio.....	
Fig. 2 Población por Grupos de Edad.....	
Fig. 3 Índices y Grados de Marginación.....	
Fig. 4 Infraestructura Educativa.....	
Fig. 5 Población de la Región Tzotzil/Tzeltal que Asiste a la Escuela por Rango de Edad.....	
Fig. 6 Contraste entre el pedido de la novia y «hablarse entre sí».....	
Fig. 7 Contraste entre «vivir como antes» y el «nuevo vivir».....	
Fig. 8 El desarrollo personal en función de las palabras <i>mantal</i>	
Fig. 9 <i>Ko'ntontik</i> como punto de intersección.....	
Fig. 10 Clasificación de caracteres según el «ruido» que producen.....	
Fig. 11 Alternativas para la gestión emocional del conflicto (<i>k'op</i>) según el propósito.....	
Fig. 12 Resumen de oposiciones binarias entre el tiempo <i>mas vo'ne</i> y el <i>ach' kuxlejal</i>	
Fig. 13 Esquema lógico secuencial de la relación entre «hablarse entre sí» y la armonía o el silencio.....	
Fig. 14 Implicaciones sociales del contraste entre el pedido tradicional de la novia y «hablarse entre sí».....	
Fig. 15 Interpretación médica del <i>me' vinik</i>	
Fig. 16 Relación entre la pobreza y el <i>me' vinik</i>	
Fig. 17 La salubridad de la vida en el «nuevo vivir» y las categorías de la pobreza.....	

- Fig. 18 Contraste entre el *mas vo'ne* como fortaleza y el «nuevo vivir» como debilidad.....
- Fig. 19 Secuencia y relación entre la comida y el estado de salud.....
- Fig. 20 Tabla de diferencias basada en la alimentación, el tipo de sangre, cuerpos/espíritus y personas.....
- Fig. 21 Esquema explicativo del «nuevo vivir» como debilidad.....
- Fig. 22 Esquema explicativo de la debilidad como exageración.....

PREÁMBULO

DE LA RUPTURA DEL MUNDO AL «NUEVO VIVIR» EN LA REGIÓN DE LOS ALTOS DE CHIAPAS.

Desde los inicios de toda aproximación al campo de estudio en Chiapas, aunque me temo que no sólo, cualquiera puede sentirlo. Se hace evidente como un dolor simpático. Las comunidades indígenas se desplazan en balsas de lava por ríos de cambio sin cauces definidos. Difícil de contener y de represar, el cambio arrastra contextos calientes que se contraen y dilatan en sonoras convulsiones. No hay nada sutil en este proceso. La 'modernidad' es exhibicionista y ruidosa, además de práctica, lo que le confiere todas las ventajas en un mundo globalizado. Además, el relevo generacional resulta inevitable, como inevitable es ya la escolarización y otros fenómenos que van engolosinando de nuevos modos a la juventud. Ésta va creciendo en un equilibrio difícil de mantener entre la *costumbre* y el «nuevo vivir». Un tiempo denominado por la población indígena tzotzil *ach' kuxlejal*; un tiempo cuyo presente sólo puede ser abordado fragmentariamente y cuya realidad sólo puede presentarse a modo de miscelánea. Pensar en Chiapas y su transformación social es, por tanto, un proceso de vértigo, abrumador e interminable. Y los cambios que en este complejo estado ocurren, además de rápidos, tienen una raíz profunda; son continuidades que deben observarse desde una perspectiva de larga duración (Braudel, 1994). Otros antes, y con mayor maestría, se han dedicado a registrarlos, desde antropólogos —entre los que destacan Favre (1973) y Wasserstrom (1989)— a historiadores (Benjamin, 1990, 1995; García de León, 1985; De Vos, 1997, 1992, 1994; Viqueira y Ruz, 1998; Viqueira y Sonnleither, 2000). Pero embarcarse en esta tarea supone asumir que la única certeza que el cambio nos ofrece es su carácter irremisible y la mayor incertidumbre: la dirección que tomará y cuán profundo será. ¿Puede estimarse el grosor cultural en un proceso de constantes transformaciones?

Entre esta certeza y lo incierto, la verdad es que fundamentalmente desde mediados del pasado siglo diferentes cambios estructurales han venido aconteciendo en las comunidades indígenas de la región de Los Altos de Chiapas debido, sustancialmente, a que en los años sesenta México se convirtió en protagonista de su propio despertar al crecimiento económico y la 'modernidad'. Este estado sureño de la nación se vio entonces inmerso en una vorágine transformadora de resultados todavía ambiguos e imprevisibles para su elevado índice de población indígena —que asciende, según el Censo de Población del 2010, al 27.34% de la población mayor de tres años, ocupando el tercer lugar a nivel nacional tras Oaxaca y Yucatán—. Unas transformaciones que, a día de hoy, han puesto a punto de ebullición a la sociedad tzotzil contemporánea. Si bien la llegada de la carretera Panamericana a Los Altos supuso la ruptura del aislamiento de esta «región de refugio» (Aguirre Beltrán, 1967) y su integración a una economía mercantil,¹ el *boom* petrolero posterior originó que la sociedad agraria pasara a ser una imagen del ayer subdesarrollado y se iniciara un proyecto modernizador cuyas consecuencias culturales comienzan a aflorar. Es más, debido precisamente a su caracterización a mediados del siglo XX como «región de refugio» (*Ibidem.*), fue elegida para poner en marcha los primeros programas de la política indigenista del México posrevolucionario que se proponían dinamizar las todavía dominantes relaciones coloniales. Aunado a ello, el creciente proceso urbanizador, la construcción de grandes obras de infraestructura, el desarrollo de las zonas turísticas, la expansión de la ganadería comercial y la industrialización contribuyeron a la intensificación y diversificación de la migración indígena regional, nacional (a ciudades del centro y el norte del país) e internacional (a EE.UU.); un hecho que lejos de estancarse o ser estacional se ha convertido actualmente en un fenómeno de considerables dimensiones. Y es que históricamente la región ha sido considerada reserva de mano de obra indígena barata;² reproduciéndose así, y desde el periodo colonial, las relaciones asimétricas entre indios y ladinos (Viqueira y Ruz, 1998).

¹ Con la construcción del tramo correspondiente de la carretera Panamericana, Los Altos de Chiapas se integraron a la red nacional de carreteras en 1947. Éste estableció la comunicación entre San Cristóbal de Las Casas y las ciudades de Tuxtla Gutiérrez y Comitán. Si bien en sus inicios existió una franca oposición desde algunas comunidades indígenas (Köhler, 1975), cabe advertir que a partir de 1960 se fueron abriendo, de manos de los propios indígenas, nuevos caminos que comunicaban con las vías más importantes. Desde entonces el comercio de las comunidades hacia la ciudad de San Cristóbal de las Casas es fluido. También en sentido inverso; es decir, productos provenientes de regiones distantes empezaron a ser consumidos en los parajes.

² La población indígena chiapaneca, desde finales del siglo XIX, fue impelida a la migración regional, siendo considerada mano de obra barata para las empresas capitalistas agroexportadoras de las regiones

Todo ello trastocó la estructura demográfica y la realidad tradicional de las comunidades indígenas campesinas, las cuales entraron en una espiral de cambios que asociada entonces a un ambicioso proyecto de desarrollo financiado por agencias internacionales condujeron a la monetarización de la economía, a la acumulación de capital y, por ende, a la ruptura del equilibrio idílico propio de las «comunidades corporativas cerradas» (Wolf, 1957, 1986). La diferenciación económica y social entre sus miembros se convirtió entonces en una realidad que ya no tendría vuelta atrás (Wasserstrom, 1980; Collier y Mountjoy, 1988; Cancian, 1992a). De forma paralela a estas transformaciones en la estructura económica, y como efecto de las desigualdades generadas al interior de las comunidades, otro tremor se gestaba en la estructura socio-política y religiosa. A partir de la década de los setenta emergieron movimientos de oposición por el control de los cabildos, y el poder tradicional, respetuoso con la *costumbre*, comenzó a ser cuestionado. Y como si de un tornado que barre todo lo construido se tratara, también empezó a evidenciarse al interior de las comunidades un pluralismo religioso, alimentado por el cristianismo moderno, que posteriormente devendría en múltiples conflictos y expulsiones que habrían de mudar para siempre la estructura de estos pueblos y parajes, así como la fisionomía de la ciudad de San Cristóbal de la Casas (Robledo y Cruz, 2005: 515-516), la cual pasó a convertirse en ciudad de indios.

La profunda crisis económica de inicios de los ochenta, y la consecuente política gubernamental de ajuste y reestructuración, abundó en el desmantelamiento del campo mexicano y chiapaneco y, por tanto, en las dificultades de vida de la población indígena. Asimismo, diferentes causas estimularon la creciente estratificación y polarización de las comunidades: la caída de los precios del maíz, la paralización del empleo en la construcción debido a la regresión de la inversión estatal, la perspectiva truncada de recuperar el trabajo jornalero como efecto de la afluencia de miles de centroamericanos que huyendo de las guerras se convirtieron en mano de obra más barata, el acceso desigual a los productos químicos agrícolas que acarreó el acaparamiento de la tierra en manos de campesinos acaudalados como efecto del endeudamiento de los más pobres (Rus y Collier, 2002)... Donde hasta no hacía mucho dominaban instituciones sociales de

aledañas. Cíclicamente el campesinado alteño era reclutado para el trabajo en las fincas cafetaleras del Soconusco, para la extracción de maderas nobles en la región selvática o como peones en los ranchos de los valles centrales del estado.

integración comunitaria —como el «sistema de cargos» cívico-religioso— basadas en la solidaridad social y la pobreza compartida, comenzó a evidenciarse la ruptura (Robledo y Cruz, 2005).

Esta situación de profundos cambios, vaivenes y vicisitudes amenazantes para el orden tradicional indígena fue coronada en el plano religioso por la adopción, de parte de amplios sectores indígenas pauperizados, del protestantismo.³ De ahí que su emergencia durante los ochenta —fragmentado en una serie de nuevos grupos— representara las características de un «culto de crisis». Tales filiaciones religiosas novedosas llevaron a modificar las reglas existentes en la vida social y la propia subjetividad indígena, generando graves conflictos al interior de las comunidades que desembocaron en expulsiones masivas de familias por subvertir el orden tradicional y alterar los mecanismos internos de funcionamiento de la comunidad. Así bien, aunque no sin violencia, el protestantismo jugó entonces un importante papel modernizador, al tiempo que contestatario, al introducir una verdadera ruptura y disidencia respecto al orden tradicional en el seno de las comunidades indígenas. Y es que la conversión no sólo se tradujo en el rechazo al consumo de alcohol sino, además, a la participación en el sistema de cargos, al trabajo colectivo hasta entonces obligatorio...

Todos estos cambios, impregnados de conflictos, fueron modificando las relaciones sociales que habían ordenado la vida en la región. Con todo ello, y las políticas gubernamentales implementadas durante las últimas décadas del pasado siglo a través de Instituto Nacional Indigenista (INI) —que perseguían cierta aculturación e integración en pos del progreso y la construcción ciudadana—,⁴ la población indígena chiapaneca, en una actitud creativa y apropiándose de los limitados beneficios que les proveían los programas del gobierno federal, fue abriéndose cada vez más a la interacción con la sociedad mestiza, resignificando sus identidades. Si bien en el pasado la opción fue la resistencia cultural, política y religiosa, la nueva coyuntura favoreció estrategias de

³ Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) —quien facilitó el ingreso del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) con fines pastorales— comenzaron a proliferar las iglesias protestantes en la región indígena; produciéndose, ya desde entonces, conflictos religiosos.

⁴ Continuistas de las políticas indigenistas y sociales del cardenismo, desde su puesta en marcha la vida en las comunidades continuó virando hacia lo que Rus (1998) ha denominado «Comunidad Revolucionaria Institucional».

asimilación e innovación que Bonfil Batalla (1989) ha descrito como maniobras que han permitido a la población indígena incorporar a su vida social los beneficios económicos y sociales provenientes del gobierno federal y de la sociedad ladina. Este novedoso proceso acarrió una apertura cultural hoy imparable que les ha llevado a recibir y procesar cuantas influencias proceden del exterior.

Los efectos de esta vorágine transformadora han sido registrados por la población tzotzil bajo la categoría de «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*. De manera que hoy en día el tiempo se clasifica en el antes, o *mas vo'ne* (antiguamente, el tiempo pasado), y el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, en base, esencialmente, a cómo las personas establecen sus relaciones sociales y ordenan su experiencia vital. Éstas, a través del *gestus* y el comportamiento demuestran su preferencia por uno u otro tiempo, que son opciones de vida más que periodos temporales o espacios cronológicos. Lo cual ha dado pie a la construcción de dos grandes categorías de personas que se han constituido en un contraste: las que se afanan por mantener la *costumbre* y quienes se aventuran por un cambio hacia lo que entienden por 'modernidad', quienes han sido denominados «los del nuevo crecimiento» (*ach' chi'letik*) o «los del nuevo vivir» (*ach' kuxlejaletik*).

El propósito de la presente Tesis Doctoral es, pues, reflexionar sobre algunas de las transformaciones en la gente y la vida de estos pueblos mayas —concretamente tzotziles— del altiplano central de Chiapas, cuyas comunidades han experimentado rápidos cambios económicos y sociales en las últimas décadas. Si bien, como he expresado, a mediados del siglo XX éstas podían ser caracterizadas como «comunidades corporativas cerradas» (Wolf, 1957, 1986), esto es, comunidades campesinas con una jurisdicción colectiva sobre la tierra, en cuya organización social destacaba la participación de sus miembros en un sistema político y religioso con mecanismos que aseguraban la redistribución de riqueza para mantener una «pobreza compartida», imponiendo lindes a la entrada de bienes e ideas que provenían del exterior, cincuenta años después han sido descritas como comunidades que participan de los procesos de globalización, diferenciadas socialmente y divididas en torno a la afiliación política y religiosa, que las vincula a grupos del exterior (Hernández *et. al.*, 2002). Como ya se ha mencionado, y bien expresa Robledo Hernández (2012), diferentes factores han incidido para que esto sea así: el acelerado crecimiento demográfico que las condujo a un agudo minifundismo y escasez de tierra; la monetarización de la economía campesina y su

integración a la producción mercantil, aunada al agotamiento de la frontera agrícola en condiciones de ausencia de cambio tecnológico (Parra y Moguel, 1998); la diferenciación económica y la polarización social al interior de las comunidades (Rus y Collier, 2002); la prolongada crisis del agro que estimuló la incorporación femenina al trabajo remunerado, con la subsecuente alteración de los roles de género y las relaciones intergeneracionales (Collier, 1987); la descentralización de los rituales colectivos (Cancian, 1992b); el cuestionamiento de la *costumbre* por parte de algunos sectores de la población influidos por la actividad misionera, tanto de la iglesia católica como de las protestantes (Robledo Hernández, 1987)... Y más si cabe, sobre todo ahora, la escolarización primaria y secundaria y el fenómeno migratorio.

Respecto a este último, y echando de nuevo un poco la vista atrás a esa segunda mitad del siglo veinte, cabe advertir que igualmente en un corto período de tiempo —e impulsadas por distintas motivaciones— muchas familias indígenas de la región de Los Altos abandonaron sus localidades de origen para fundar numerosas colonias, tanto en los municipios que forman parte de la Selva Lacandona como en torno a la ciudad de San Cristóbal de las Casas, hasta entonces sólo centro de acopio y distribución de mercancías para el conjunto de pueblos indígenas aledaños.⁵ Así, los indígenas chiapanecos, que hasta mediados del siglo XX se habían concentrado en las sobrepobladas regiones Norte y Altos del estado, protagonizaron masivas migraciones que los llevaron a redistribuirse en otras áreas del territorio estatal. Esto dio pie, inevitablemente, a un proceso de urbanización de la población indígena que ha desembocado en la denominada indianización de esta ciudad; antiguo centro hegemónico de la colonial sociedad chiapaneca que debido a la inmigración ha quintuplicado su población en cuarenta años (Robledo Hernández, 2012: 111).⁶ Tanto, que las nuevas colonias que se levantaron

⁵ Hasta antes de esta migración masiva, San Cristóbal funcionaba como una ciudad mercantil controlada por ladinos. Su importancia radicaba en ser centro de redistribución de bienes para un amplio territorio indígena. Hacia ella se dirigían los campesinos para vender sus excedentes y abastecerse de herramientas, bienes ceremoniales y objetos artesanales producidos por otras comunidades. La presencia indígena en la ciudad correspondía, solo, a hombres y mujeres que se empleaban en el servicio doméstico. Ya entonces algunos individuos que se veían obligados a establecerse allí cruzaban la barrera étnica latinizándose (Siverts, 1976).

⁶ De acuerdo al último Censo de Población y Vivienda 2010, el 36.65% de la población sancristobalense mayor de 3 años habla una lengua indígena; porcentaje por encima del promedio estatal (27%) pero casi medio punto inferior que en la década anterior. Esta aparente disminución, como señala Robledo Hernández (2012: 112), puede deberse a la sustitución de las lenguas nativas por el castellano, fenómeno común entre las nuevas generaciones de indígenas urbanos. De cualquier modo, es posible considerar que tal porcentaje está por debajo de la cifra que realmente representa la población indígena en el conjunto urbano.

improvisadamente en su periferia han sido definidas como «comunidades urbanas». Ahora bien, lejos de ser un fenómeno aislado, es justo señalar que también las principales ciudades de Chiapas, como Ocosingo, Comitán, Las Margaritas y Palenque, se convirtieron en ciudades indianizadas a partir de las últimas décadas del siglo pasado.

Sea como fuere, hoy en día resulta indudable cómo estos procesos migratorios han transformado San Cristóbal de las Casas —y no sólo, pero sí sobre todo— en una urbe indígena integrada a las geografías étnicas comunitarias, formando parte de los circuitos por los que transita cotidianamente la población nativa de la región y constituyendo los vecindarios indígenas un lugar de encuentro de la diversidad étnica regional (Robledo Hernández, 2012). Pero si bien, en un principio —hacia las últimas décadas del siglo XX—, las migraciones tuvieron el carácter forzosas debido a la presencia de la violencia social como resultado de diferencias de clase, religión y políticas en un momento de ebullición de las identificaciones comunitarias (Hernández *et. al.*, 2002), también la crisis agrícola de inicios de los ochenta y la afluencia de población guatemalteca a las fincas, dispuesta a percibir menores salarios, empujó a muchas familias alteñas al abandono del campo para abocarse a la búsqueda de nuevas oportunidades en las ciudades.⁷ La construcción de las monumentales presas hidroeléctricas en el estado, el desarrollo turístico del Caribe mexicano y la explotación petrolera en Veracruz, Tabasco y Chiapas significaron nuevos destinos laborales que se consolidaron hacia mediados de la década de los años 70 y hasta que la crisis de los 80 contrajo de nuevo el mercado de trabajo. A partir de entonces las corrientes migratorias de población chiapaneca hacia otros estados se han incrementado vertiginosamente, sobre todo desde 1995 (Martínez, 2005). Es más, recientemente, desde la década de los noventa, la población indígena de Los Altos se ha unido a otros contingentes de migrantes que desde la frontera sur del país se dirigen hacia Estados Unidos en su afán por lograr mejores oportunidades de trabajo. Por lo que la migración laboral ha dejado de circunscribirse a destinos regionales para adquirir un carácter internacional. Todo ello continúa modificando actualmente la dinámica de las comunidades, formándose una cultura de «migración al norte» entre una juventud que junto con las remesas monetarias

⁷ Cabe advertir, además, que entre los grupos de migrantes se ha identificado una migración femenina que arriba a San Cristóbal en busca de empleo en el trabajo doméstico, huyendo de matrimonios forzados o, en ocasiones, de ambientes familiares opresivos y violentos; también con objeto de probar suerte en la ciudad sin el constreñimiento de la vida comunitaria (Freyermuth y Manca, 2000; Álvarez Pérez, 2009).

se trae en el equipaje nuevas ideas, valores, estilos de vida, etc. Robledo Hernández (2012: 116). En este sentido, una joven informante chamula de 19 años comentaba:

«[...] Los vecinos donde viven mis padres aquí en la cabecera de Chamula me admiraban porque yo venía vestida con pantalón de mezclilla, con camisa. Ya no uso cabello largo ni trenza de listón, ya tengo cortito el cabello, ya uso maquillaje, mi pestaña levantada, pinto mi ceja, mi boca, uso zapato de tacón. Ya me veían raro mi movimiento al caminar, y se reían de burla las mujeres, creo que me miraban bonita, no sé. Pero yo me sentía contenta, no me importa la gente lo que me dicen. A veces me visto como de costumbre, con nagua y huipil. Pero ya no sé hacer mi telar, sólo sé un poco bordar mi huipil. Ya tuve mucho cambio, ya adopté un poco las ideas de la gente de Estados Unidos» (*Ibidem*).

Así, a través de la migración, las comunidades mayas alteñas —con un paisaje socio-cultural reconfigurado— se han integrado a los procesos de globalización y a la formación de comunidades extraterritoriales. Tanto, que se extienden desde sus localidades rurales hasta una multiplicidad de ubicaciones que incluyen las colonias urbanas de las ciudades chiapanecas; las urbes turísticas del Caribe y el sureste mexicano debido a la demanda de servicios (Playa del Carmen y Cancún en Quintana Roo); la ciudad de México; algunas de la frontera norte del país como Tijuana y Ciudad Juárez —que ofrecen empleo en las maquiladoras— o Sonora y Baja California, que lo hacen en el sector agrícola; y diversidad de ellas en los Estados Unidos, principalmente en la costa este (California y Florida). Esto, aunado a la escolarización y a la influencia de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías, está llevando a procesos de hibridación cultural y de actualización de subjetividades en el marco de los procesos de globalización económica y cultural del mundo contemporáneo.

Al respecto, cabe advertir que la educación también ha sido históricamente un importante agente de cambio cultural en la región alteña. Desde que en 1951 el INI iniciara sus actividades de educación bilingüe en la zona tzeltal-tzotzil, apoyándose en la tesis integrativa o aculturalista, y a pesar de su limitado éxito en cuanto a alfabetización de las comunidades indígenas, los centros de educación primaria han «crecido» en todas partes. Su presencia y labor ha favorecido que la población indígena se integre más a la llamada 'sociedad moderna', desarrollando, eso sí, sus propias estrategias de inserción. Es más, la socialización escolar parece haber entrado en competencia con la

socialización familiar en la *costumbre*, hoy en día en crisis debido a la apatía de los más adultos frente a la irremisibilidad de este «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*.

Así pues, las gentes de ahora, «los que apenas están llegando», dicen tener gustos, maneras de pensar y de comportarse distintas a las formas en cómo vivían los antepasados, equivaliendo la 'modernidad' a un crecimiento y vivir diferente respecto de la *costumbre*. Una diferencia que se expresa, fundamentalmente, desde el ámbito de las emociones y se traduce en mayor apertura personal y comunicativa, en cierta relajación gestual y expresividad de los sentimientos... Maneras y hábitos que se entienden más propios de *kaxlanes* o mestizos que de indígenas y que cobran especial relevancia en la experiencia del 'amor romántico'. Las categorías con que es designada la juventud —«los del nuevo crecimiento» (*ach' chi'eletik*) o «los del nuevo vivir» (*ach' kuxlejaletik*)— parecen describir este cambio y sugieren diferencias fundamentales en la manera en que se producen las cosas y se está en el mundo: tradicionalmente con equilibrio y serenidad, en la 'modernidad' con violencia y exageración (del carácter, del *gestus*, de la palabra, de la expresividad, del gusto, etc.). En este sentido, si la contención emocional y verbal, la mesura y la armonía gestual son rasgos distintivos de quienes crecieron y viven conforme a la *costumbre*, la rotundidad de la 'modernidad' es expresada fundamentalmente por la violencia del carácter y sus manifestaciones externas. Pero esta concepción de exceso que impregna la 'modernidad' tzotzil trasversaliza todos y cada uno de los ámbitos de la vida. De manera que esta cuestión posee un correlato social que se asienta en la idea de que la dureza propia del «nuevo vivir», vinculada a la exageración y el desequilibrio, conduce indudablemente a comportamientos antisociales que resultan en una sociedad desigual, intratable y abrupta. No es de extrañar, pues, que este tiempo *ach' kuxlejal* se experimente como un tiempo en constante dilatación y contracción por efecto de los problemas, siendo posible hablar de cierta 'violencia de la modernidad' que se deja sentir cotidianamente.

Así, en este contexto que he descrito, las tensiones producto de la irrupción de la 'modernidad' en el diseño de la vida se dejan sentir cotidianamente. Tanto, que este «nuevo vivir» —en base a la modificación progresiva de las pautas y cánones de la tradición y la *costumbre*— está sirviendo para preconizar, en diferentes formas, el final de una era o la ruptura del mundo. En este sentido, por ejemplo, finalizando los años ochenta, concretamente en 1987, *Maruch* (María), la comadre de Diana Rus, le comentó

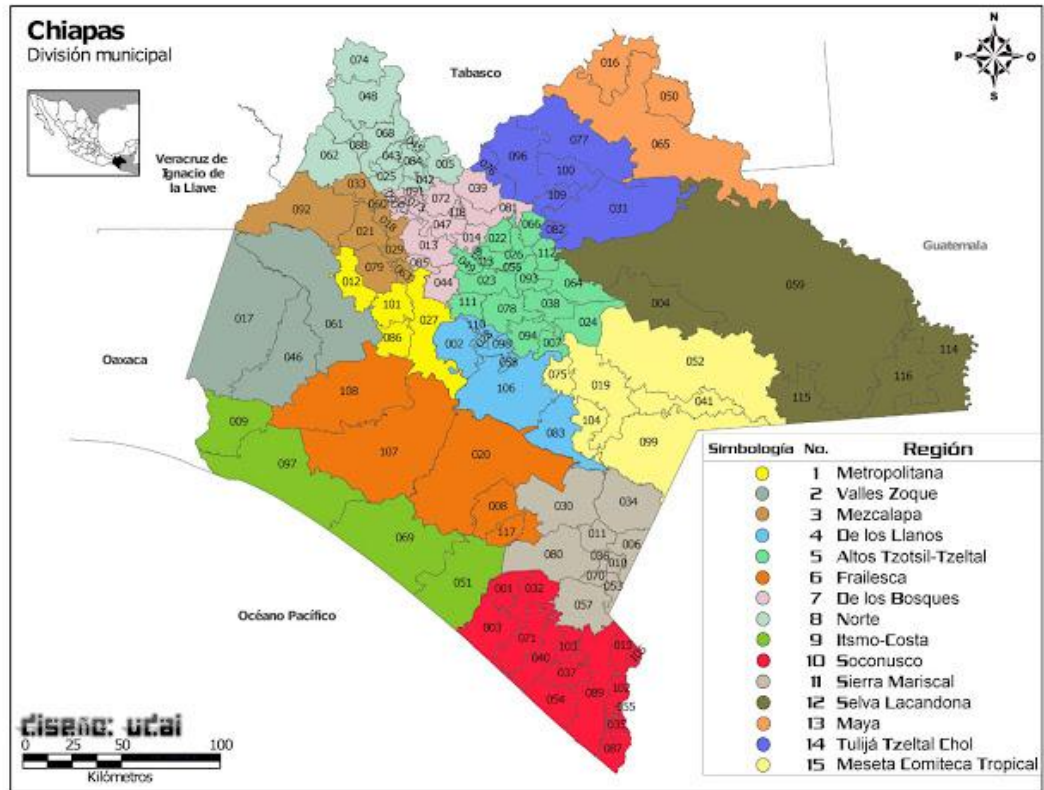
en tzotzil: «*Toj xokem xa li banamil, cumalee*», es decir, «ya está roto el mundo» (Rus, 1990b: 3). Exactamente María Gómez Pérez le dijo: «[...] Todo está mal en la tierra de ahora, todo está roto. No es igual como antes» (Rus, 1990a). En la misma dirección, pero casi una década antes, cuando el borbollón de transformaciones comenzaba a gestarse, Calixta Guiteras Holmes prologaba su archiconocida obra, *Los Peligros del Alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*, advirtiendo que entre sus motivaciones para registrar la cosmovisión de Manuel Arias Sojom estaba el hecho de que aquello escrito —las creencias y el modo de vida de antaño— no se «perdería». Una labor que consideraba urgente debido al acelerado proceso de cambio observable «de un día para otro». Ella decía:

«[...] el concepto de cambio, de dinámica cultural, más lento en unos periodos que en otros, y en ciertos aspectos de la cultura más rápido que en otros aspectos diferentes, forma parte de la visión del mundo nativo pedrano: en muchos casos ahora se estaba volviendo la espalda a las costumbres tradicionales de la pequeña comunidad indígena, a la que se estaba abandonando para ir a formar parte de las masas de trabajadores de la nación mexicana. Esta aculturación y “ladinización” no se están llevando a cabo sin esfuerzos —generalmente de carácter individual— [...]» (*Ibid.*, 1965: 7).

Por su parte, también en la década de los sesenta, Esther Hermitte (1968) —a propósito de los efectos de las políticas del Instituto Nacional Indigenista (INI)— empleó la categoría de «indios revestidos» para denominar a aquella avanzadilla de indígenas ladinizados.

Hoy en día ya, resulta indudable que otro tiempo parece haber emergido de la ruptura del más antiguo, uno que aborda la presente Tesis Doctoral a partir de una visión panorámica y analítica de cuantos problemas sociales pueden detectarse, sin mucho esfuerzo, en una primera aproximación al campo basada en la escucha activa. Actualmente la reverberación de significativos hechos sociales de distinta índole y calado ofrece una miscelánea de la ‘modernidad’ tzotzil digna de ser tenida en cuenta para la conceptualización de lo que han denominado «nuevo vivir», *ach’ kuxlejal*. Un tiempo que viene emergiendo desde hace décadas en los parajes indígenas de Los Altos de Chiapas, sujetos a un proceso de cambio social, económico y cultural que se ha acompañado,

desde aproximadamente 1990, de un intensivo proceso migratorio que —junto con la escolarización— lo está acelerando. Pero ¿qué es esta área cultural en cifras?



La región de Los Altos de Chiapas (región Altos tsotsil/tzeltal para efectos demográficos y administrativos) está ubicada en la meseta central del estado. De acuerdo a los resultados del Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI, posee una población de 601.190 personas (48.12% varones y 51.88% mujeres), representando el 12.53% del total estatal y convirtiéndola en la tercera región más poblada de la entidad. En su mayoría población indígena rural de etnia maya tzotzil y tzeltal, esta región —con una extensión de 3.717.08 km², un 5.02% de la superficie de Chiapas— está conformada por 17 municipios (Aldama, Amatenango del Valle, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, San Cristóbal de las Casas, San Juan Cancuc, Santiago El Pinar, Tenejapa, Teopisca y Zinacantán) cuyos centros de población, en su mayoría, corresponden a comunidades indígenas, suponiendo los hablantes de alguna lengua maya el 68% del total regional y un monto de 408.958 personas. En 15 de estos municipios la población indígena representa más de 90%,

residiendo en localidades rurales dispersas sujetas a una cabecera municipal, centro ceremonial donde radican las autoridades tradicionales. Sus habitantes se distinguen entre sí por el uso de emblemas étnicos que incluyen desde la indumentaria típica hasta una variante dialectal propia (Rus, 2009). Pero desde el año 2000 Chiapas es también el segundo estado con el grado de marginación más elevado del país y esta área más si cabe. Casi la totalidad de sus municipios indígenas están clasificados con un grado de marginación muy alto o alto y un Índice de Desarrollo Humano muy bajo, reflejo de la pobreza en que se vive. Y es que sus 15 municipios indígenas se encuentran entre los 28 con menor IDH del estado y entre los 100 primeros a nivel nacional. Es más, en la región de los Altos se considera que la pobreza afecta a un 88% de sus habitantes, siendo el 56% pobreza extrema y el 32% moderada.⁸ Con una pirámide poblacional joven que concentra un 39.88% de habitantes en el grupo de edad de 0 a 14 años (239,797 habitantes), el 54.97% en el de 15 a 59 años (330,455 habitantes) y, por último, el 3.57% el grupo de 60 y más (21,463 habitantes), puede imaginarse impacto del cambio en la región. De ese primer rango de edad, las instancias educativas atienden en el grado de primaria a un total de 119.715 personas; a 28.601 en el nivel secundaria y 13.071 en bachillerato. Por último, advertir, que aunque las cuestiones que describo y analizo en la presente Tesis Doctoral ocurren en seis municipios y comunidades tzotziles de esta área: Zinacantán (Nachij), Chamula (Bautista Chico, Catishtic y Macvilhó), Huixtán (Huixtán — Barrio La Pila y López Mateos—), Larráinzar (San Andrés Larráinzar y Bayalemo), Pantelhó (Cabecera Municipal) y Chenalhó (Aldama), además de en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, entiendo que, en realidad, las observaciones vertidas aquí bien pueden extrapolarse a toda la región e, incluso, más allá. De todos modos, he limitado la presentación de datos estadísticos referidos a continuación a las localidades donde se ha realizado el trabajo de campo.

⁸ Fuente: CONEVAL, *Reporte de la Medición de Pobreza de los Municipios de México 2010*, en <http://www.coneval.gob.mx/>. La Ley General de Desarrollo Social (LGDS) asigna a este organismo, el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, la tarea de realizar la medición —en base a los datos del INEGI— de la pobreza considerando, al menos, los indicadores de ingreso corriente per cápita, rezago educativo, acceso a los servicios de salud, acceso a la seguridad social, calidad y espacios de la vivienda, acceso a servicios básicos en la vivienda, acceso a la alimentación y el grado de cohesión social.

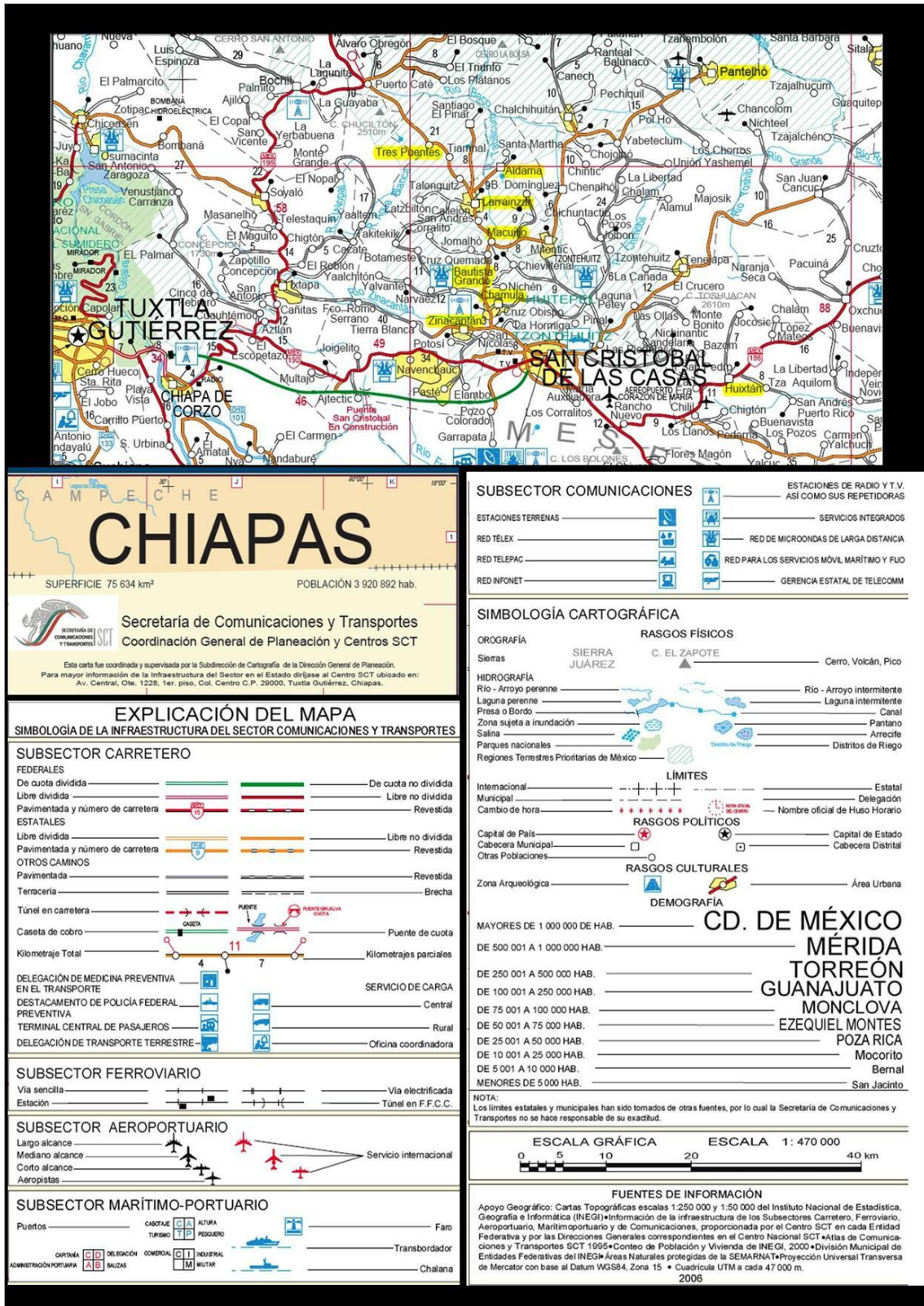


Fig. 1: Población por Municipio.

Municipio	Total	Hombres	Mujeres
Aldama	5072	2438	2634
Chamula	76.941	35.555	41.386
Chenalhó	36.111	17.820	18.291
Huixtán	21.507	10.599	10.908
Larráinzar	20.349	10.035	10.314
Pantelhó	20.589	10.226	10.363
San Cristóbal de las Casas	185.917	88.996	96.921
Zinacantán	36.489	17.176	19.313

Fuente: Perfiles Municipales, INEGI, 2010.

Fig. 2: Población por Grupos de Edad.

Municipio	Población Total de 0 a 14 años	Población Total de 15 a 64 años	Población Total de 65 y más años
Aldama	2275	2321	144
Chamula	33.136	40.268	3177
Chenalhó	15.773	18.602	1157
Huixtán	8709	11.482	1092
Larráinzar	8865	9819	597
Pantelhó	9.134	10.379	659
San Cristóbal de las Casas	60.368	115.120	6093
Zinacantán	14.515	19.599	1397

Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

Fig. 3: Índices y Grados de Marginación.

Municipio	Índice	Grado	Lugar Estatal	Lugar Nacional
Aldama	1.37873	Muy alto	19	255
Chamula	1.81493	Muy alto	8	94
Chenalhó	1.8006	Muy alto	9	97
Huixtán	1.51773	Muy alto	16	179
Larráinzar	1.37002	Muy alto	21	232
Pantelhó	2.1298	Muy alto	3	45
San Cristóbal de las Casas	-0.52881	Medio	116	1641
Zinacantán	1.65431	Muy alto	13	135

Fuente: Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica, 2005-2010.

Fig. 4: Infraestructura Educativa.

Municipio	Preescolar	Primaria	Secundaria	Bachillerato	Nivel Superior
Aldama	15	16	2	0	0

Chamula	106	130	18	2	0
Chenalhó	72	74	16	1	0
Huixtán	54	67	13	4	0
Larráinzar	52	62	11	3	0
Pantelhó	61	69	11	2	0
San Cristóbal de las Casas	132	166	37	49	18
Zinacantán	41	53	12	3	0

Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

Fig. 5: Población de la región tzotzil/tzeltal que asiste a la escuela por rango de edad.

Población de 6 a 11 años	97.247
Pob. de 6 a 11 años que asiste a la escuela	88.304
Población de 12 a 14 años	44.984
Pob. de 12 a 14 años que asiste a la escuela	35.961
Población de 15 a 17 años	41.915
Pob. de 15 a 17 años que asiste a la escuela	19.496
Población de 18 a 24 años	82.036
Pob. de 18 a 24 años que asiste a la escuela	12.520
Población de 8 a 14 años	109.331
Pob. de 8 a 14 años que sabe leer y escribir	89.183
Población de 15 años y más	351.918
Pob. de 15 años y más con primaria completa	153.257
Pob. de 15 años y más con secundaria completa	40.463
Pob. de 15 años y más sin escolaridad e/	83.997
Pob. de 15 años y más analfabeta	94.346
Índice de Analfabetismo	26.8

Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

APUNTES SOBRE EL CAMBIO Y LAS «MODERNIDADES INDÍGENAS».

Durante el último siglo en América Latina en general, y en México en particular, las tradiciones culturales indígenas y la enérgica presencia de la cultura occidental han comenzado a compartir mayores espacios de interacción con resultados diversos. En la actualidad, y concretamente en el contexto chiapaneco, las nuevas relaciones económicas, la influencia de los medios de comunicación, la democratización de la educación primaria y secundaria, el pluralismo político y religioso, las ONG, el imparable fenómeno migratorio, los efectos de políticas indigenistas pasadas materializados, en parte, en la creación de cooperativas de trabajadoras y el auge creciente del turismo, entre otros, son factores que forman parte de un proceso en el que la organización

tradicional indígena se redefine y aquello procedente del exterior se resignifica en el contexto local.

Numerosos hábitos emergentes asociados al consumo y el desarrollo de la vida en un contexto globalizado, así como cambios en el *gestus*, la indumentaria, el lenguaje, etc., muestran cómo la población tzotzil chiapaneca retoma lo que la cultura occidental y hegemónica les ofrece —como una acción en parte voluntaria y en parte impuesta por las circunstancias— en un intento por adaptar esos nuevos elementos a la propia realidad, legitimándolos de diversas formas dentro de la *costumbre* o, a veces, incluso al margen de ella. En este sentido, es de sobra conocida la virtud indígena para digerir, no sin costes, elementos culturales ajenos y nutrir sus tradiciones y cotidianidad con ellos. Pero a pesar de la interacción diaria y pretérita con las pautas culturales ‘occidentales’, los tzotziles como colectividad han continuado manteniendo, en gran medida, su *costumbre* y forma de organización social. Ahora bien, también es cierto que actualmente —y desde mediados del pasado siglo— se están abriendo en ella brechas antes minimizadas con estrategias que ahora parecieron quedar obsoletas, dotando de mayor visibilidad al conflicto vigente en las comunidades entre la *costumbre* y lo que han denominado «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*. No ha sido hasta muy recientemente que estas resignificaciones, y a veces transformaciones en determinados aspectos de su realidad cultural, están siendo motivo frecuente de conflictos y confrontación intercomunitaria, comunitaria, familiar y generacional. En este sentido, la emergencia de otros modos de ver, comprender y explicar el mundo, y las formas novedosas que adopta la cotidianidad dan la razón a la apreciación de que otro tiempo es presente; uno que pareciera ir carcomiendo con vehemencia, u oxidando, el conglomerado aparentemente férreo de reglas y principios de la organización tradicional indígena.

En el contexto anteriormente descrito de constante cambio y permanente contacto con la vida urbana, nacional e internacional, la negociación de diferentes aspectos de la *costumbre* es, pues, cotidiana y no exenta de riesgos, generando —como se ha advertido y se verá a lo largo de la presente monografía— enfrentamientos que tratan de resolverse con las herramientas propias de la tradición y en nombre de su mantenimiento. Pero también a la inversa es posible hablar de una ‘violencia de la modernidad’ que es expresada en términos de incertidumbre, desconfianza, vulnerabilidad e indefensión. Es en este escenario de no saber, por ejemplo, cómo gestionar las emociones —aspecto

novedoso en el «nuevo vivir» tzotzil— que pueden explicarse fenómenos como el aumento de intentos de suicidio juveniles en la región (más exactamente en municipios como San Andrés Larráinzar); los casos cada día más numerosos de jóvenes que por razones sentimentales se ven abocados a la emigración y al desamparo familiar y social; la reverberación de los problemas (*k'op*) por el elevado número de chismes que poliniza el ambiente en este tiempo y la experiencia de aflicciones de la vida, como el *me' vinik*, que refleja sus dificultades y los disgustos que acarrea la 'modernidad'; el cambio en la corporalidad hacia una debilidad contemporánea que remite a un sentimiento de vulnerabilidad social alarmante o la creciente conversión religiosa a nuevos credos, por sólo citar algunos de los problemas abordados en las páginas que siguen. Así, entre esta realidad compleja que se interpreta en muchas ocasiones como «estar entre dos mundos» se desenvuelve cotidianamente la vida de una mayoría tzotzil camaleónica — dada la juventud del perfil poblacional de la región— que trata de adaptarse diariamente no sin padecer, como he señalado, violencias disímiles en forma e intensidad. De este modo, la pugna entre quienes se interesan por el mantenimiento de una integridad cultural ficticia de las comunidades indígenas y del orden social ligado a ellas y aquel que devine de la satisfacción de nuevas aspiraciones tales como el acceso a la educación y a nuevos bienes; la voluntad de extender una autonomía relativa en múltiples aspectos de la vida social, económica, cultural y política; la necesidad de articularse definitivamente al mercado; la voluntad de vivir mejor, comer mejor y curarse mejor, es constante y cotidiana. De cualquier forma lo que está claro es que las comunidades indígenas tzotziles de la región de Los Altos de Chiapas están atravesando un período marcado por transformaciones y «rupturas del mundo» que repercuten directamente en sus condiciones de vida y en su forma particular de ver y ordenar el mundo; es decir, en su 'sentido común'. Cambios que han diversificado una cotidianeidad antaño más uniforme dando lugar, en ocasiones, a la creación de nuevos contextos que acuñan diferentes formas de violencia que vienen a sumarse a la violencia cotidiana heredera del periodo colonial.

Sea como fuere, esta realidad dista mucho de la imagen común de las comunidades indígenas como entidades conservadoras y de sus individuos como personas encasilladas y empecinadas en la tradición, o en permanente resistencia frente

a lo foráneo, más que en interacción con las transformaciones del momento.⁹ Evidentemente éstas no son ni inmunes ni impermeables al cambio social, político y/o económico, a pesar de la percepción rígida y estereotipada que durante cientos de años se ha tenido sobre su vida; representándose como proclives al aislamiento y sin posibilidad de tener cambios sociales importantes. Ciertamente es, como se ha visto, que hay determinados momentos históricos en que los cambios ocurren de manera apresurada. No obstante, los cambios socio-culturales experimentados por las poblaciones indígenas casi siempre han sido constantes, tanto como efecto de la influencia exterior como por razón de ser engendrados en su interior mismo con objeto de adaptarse a nuevas realidades. Teorías asentadas en conceptos como hibridación, mestizaje, transculturalidad, modernidades alternativas, e incluso, recientemente, «modernidades indígenas» (Pitarch y Orobitg, 2012), han permitido romper con esta visión simplista. Pero tradicionalmente los modelos sobre el cambio propuestos desde la Antropología han solido subrayar el interés que históricamente esta disciplina ha puesto en la permanencia (de rasgos culturales, tradiciones, la lengua, etc.), resultando, de ello, una concepción del cambio como asimilación cultural o pérdida (de cultura, de autenticidad, de valor, etc.); pensándose que en la medida en que las poblaciones amerindias adoptasen la 'modernidad' dejarían de ser propiamente indígenas o, desde una perspectiva funcionalista, cesarían en su funcionamiento para ser absorbidas por la sociedad nacional (Beals, 1967; Ewald, 1967). El «paradigma de la aculturación» se basa implícitamente en esta premisa. Desde este punto de vista, la modernización (Appadurai, 1996; Giddens, 1991) indígena es parcialmente sinónima de occidentalización. Un proceso donde lo puramente indígena terminaría por desaparecer como resultado de los embates de la 'modernidad' (Urban y Scherzer 1991) o resultaría diluido mediante la asimilación cultural en las categorías de campesino (González Casanova, 1965; Bonfil, 1972; Stavenhagen, 1969; Warman, 1976), proletariado (Pozas, 1971) o «indio genérico» (Darcy Ribeiro, 1970). La presente Tesis Doctoral retoma, en parte, este debate; eso sí, desde una

⁹ No puedo estar más de acuerdo con la afirmación de Anath Ariel de Vidas (2012: 181-182), quien expresa a propósito del principio de *coevalness* de Johannes Fabian (1983): «[...] En efecto, las condiciones de contemporaneidad compartida, alfabetización generalizada y mayores intercambios entre miembros de sociedades con modos de vidas diferentes (culturas, historias, tecnología y medio ambiente variado), no permiten elaborar criterios de distinción sobre el carácter letrado o no de una sociedad dada, ni aislar entidades etnográficas, incluso para los fines del análisis. Todas las sociedades contemporáneas son a la vez modernas, ya que desde siempre han estado en situación de interacción con otras culturas y sociedades — propensas pues al cambio—, y tradicionales. La tradición en cualquier sociedad se entiende menos como un conjunto fijo de creencias y de costumbres transmitido a través de un pasado común que como una reinterpretación cotidiana de valores determinados por la generación contemporánea de los actores sociales que la adoptan».

perspectiva que privilegia la percepción local. Y es que frente a los movimientos de emergencia étnica ligados a la 'modernidad' también se originan, en otros lugares e igualmente asociados a ella, procesos de «descaracterización cultural» (Barabás, 2008) que obligan a replantearse ciertas categorías. Por ello, también ahora, y aquí, en este tiempo que interpretan de «nuevo vivir», y partiendo de la evidencia de que las sociedades indígenas no son ahistóricas ni inamovibles, cabe preguntarse —tal y como ellos hacen— qué es ser indígena. De ahí que el abordaje de este tiempo denominado en tzotzil *ach' kuxlejal* abra de nuevo el debate identitario en tanto pone sobre la mesa el asunto de si adoptar la 'modernidad' supone, en cierto sentido, dejar de ser propiamente indígenas para incorporarse al mundo mestizo nacional, como piensan que ocurre las generaciones tzotziles más mayores y previó el culturalismo particularista (Redfield, 1941; Aguirre Beltrán, 1967) o, en cambio, supone efectivamente un «nuevo vivir» donde aspectos aparentemente tradicionales indígenas coexisten con la 'modernidad' occidental y resultan apropiados para producir una forma autóctona de la misma, sacando el mayor partido de ella; perspectiva que deja a un lado la rancia idea de que la 'modernidad' indígena es sinónima de occidentalización.

Tanto es así, que como bien señalan Pitarch y Orobitg (2012), a partir de los 80 comenzaron a aparecer algunas alternativas a este esquema basadas en la constatación de que las culturas indígenas no sólo no están condenadas a desaparecer, sino que incluso algunos de sus aspectos culturales están, de hecho, aprovechando las nuevas condiciones que la 'modernidad' y la globalización les ofrece para expandirse. La primera de ellas —advierten— concierne a los estudios de producción y negociación de bienes e identidades culturales indígenas en el contexto de la globalización de América Latina. Bajo conceptos como el de «hibridación» (García Canclini, 1990), *creolization* (Hannerz, 1998), «cultura pública» (Appadurai, 1986) o intercambio desigual (Clifford, 1999), comportamientos culturales previamente condenados a su extinción parecen revivir de una forma, a veces, más compleja que la tradicional y alcanzando nuevos significados (Galinier y Molinie, 2006); produciéndose lo que Yúdice (1996) ha denominado una «rearticulación de la tradición». Por otro lado, los estudios posestructuralistas enfatizan cómo las culturas indígenas, generalmente, logran absorber las relaciones y los productos occidentales, incluyéndolos en sus paradigmas lógicos, de modo que éstos se ven frecuentemente reforzados por la relación con la 'modernidad occidental'. Con la tesis de la «indigenización de la modernidad» (1985, 1989, 1993, 1996, 1999) o la «domesticación

indígena de la modernidad» (2001) —circunscrita a procesos de adaptación y de adopciones tecnológicas o lingüísticas— por ejemplo, Sahlins rechaza la idea común (defendida, sobre todo, por la antropología culturalista) según la cual los procesos de modernización y de integración a redes más amplias de sociedades autóctonas conllevan irrevocable y forzosamente la pérdida de especificidades culturales de las sociedades no occidentales, apuntando cómo la «domesticación» de nuevas mercancías contribuye, por el contrario, a la reproducción cultural de las sociedades nativas y, a menudo, al desarrollo de las relaciones sociales tradicionales.¹⁰ Y es que mantener una identidad indígena y vivir en la ‘modernidad’ no son excluyentes; numerosos grupos étnicos demuestran lo contrario y son particularmente hábiles en reproducir su cultura en el contexto de un mundo globalizado. Ya ha quedado sobradamente demostrado cómo muchas sociedades reinterpretan las innovaciones en los términos culturales que les provee su propia cosmología. De ahí, precisamente, el concepto de «domesticación de la modernidad».¹¹ Es precisamente la cuestión de si en este «nuevo vivir» *tzotzil*, *ach’ kuxlejal*, estamos ante un proceso de «domesticación de la modernidad» o de «descaracterización cultural» (Barabás, 2008) la duda que plantea la presente Tesis Doctoral.

EL SENTIDO DE UNA MISCELÁNEA. SOBRE LA PRESENTACIÓN DEL TEXTO.

El volumen que tiene entre sus manos acoge, a modo de capítulos, seis documentos etnográficos introducidos por este preámbulo y clausurados por unas conclusiones. He debido limitarme a esbozar un texto lleno de bocetos fragmentarios en vez de pretender un retrato completo y, menos aún, definitivo dada la trascendencia de la

¹⁰ Extrapolando esta teoría a los estudios amerindios tenemos los trabajos de Albert (1993); Albert y Ramos (2006); Conklin (1997); Crocker (1992); Rappaport (1990) y Turner (1999), entre otros.

¹¹ Perig Pitrou (2012: 159-176) sugiere que cuando se emplee este concepto se haga para resaltar alguna modificación en el uso de objetos ‘modernos’ efectuada, en parte, según lógicas propias del mundo indio. O lo que es lo mismo, que el concepto quede restringido a aquellas situaciones en las que, en vez de romper la coherencia simbólica india, la utilización de dichos elementos esté parcialmente determinada e incluso sobredeterminada por ella. En definitiva, para hablar de «domesticación de la modernidad» no basta con que haya una simple integración por uso de cualquier elemento ‘moderno’, sino que ésta debe realizarse en conformidad con los marcos conceptuales autóctonos, de manera que se produzca un aumento de las significaciones o una extensión de categorías. Hay, por tanto, que distinguir entre casos en los que se da semejante proceso de domesticación de aquellos otros en los que la utilización de objetos ‘modernos’ modifica los sistemas de referencia indios.

empresa que es describir el cambio y la 'modernidad' en esta área cultural. Los capítulos que conforman esta monografía dan cuenta, así, de la heterogeneidad y complejidad de abordar la «modernidad indígena» tzotzil en el contexto de un «nuevo vivir» en Chiapas. Y su título, precisamente, es en parte prueba de ello. *Amor y otras tecnologías. Una miscelánea de la 'modernidad' tzotzil en Chiapas, México*, hace referencia al conjunto de ideas (etnoteorías) y técnicas que los tzotziles de esta región vienen desarrollando, y reelaborando, con objeto de aprovechar todo cuanto la globalización y la 'modernidad' occidental les ofrece en el contexto de una cultura, de por sí, híbrida y en constante transformación. Elementos que presentados a modo de miscelánea etnográfica dejan abierta la reflexión acerca de si se está ante un proceso de hibridación o de transculturación de donde emerja una nueva realidad compuesta y compleja que no sea ni aglomeración mecánica de caracteres, ni un mosaico, sino un fenómeno original e independiente. Como efectivamente denominan los tzotziles a este tiempo: «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*.

El capítulo con el que abro la presente Tesis Doctoral, *Los «amores locos» de una joven chamula. Simpatías materno filiales y cambio social*, es un relato etnográfico sobre la experiencia del 'amor romántico' que expone, entre otras cuestiones, cómo la elaboración de una biografía en base a este sentimiento es utilizada para condensar el significado y expresar el deseo por un «nuevo vivir». Hoy en día, en la región de Los Altos de Chiapas, resulta bastante evidente cómo a partir de tal vivencia la juventud, fundamentalmente mujeres, parecen actuar en la construcción de su propia biografía con este propósito y en un doble sentido: respecto al universo íntimo y personal y con relación al mundo social. De este modo, aunque en la práctica y en las formas de valoración morales todavía venga primando la heteronomía que coloca a la persona en situación de sujeto-sujetado por las fuerzas culturales de siempre, es cierto que el 'amor romántico' está viviéndose como un nuevo hábito hacia mayores cotas autonomía e individualismo; como una herramienta para asumir la gestión de la propia vida. Si esto sigue así, como parece ser que ocurrirá, cabe augurar que tales producciones de sentido, originariamente subjetivas, devengan en realidades objetivas que se manifiesten estructurantes. Es por ello que abro esta investigación con la presentación de mi joven amiga Margarita y el relato de su «mi vida» en un contexto, además, de cambio en la estructura y dinámica familiar tzotzil.

Y es que en este tiempo *ach' kuxlejal* —y hablo siempre en términos relativos— la creciente presencia social de las mujeres está conduciendo a un replanteamiento de los roles y las relaciones entre géneros y generaciones, así como a la progresiva emergencia de una nueva subjetividad femenina que ha traído de la mano el surgimiento de un *ethos* que, sustentado en las relaciones de simpatía materno-filiales y respecto a ciertas crisis domésticas como lo son las producidas por los «amores locos», está apoyando el cambio social. La cuestión es cómo, precisamente, la emergencia de otra «voz» moral femenina está posibilitando un orden ético/corporal y social más amplio, denotativo de un modo 'moderno' de estar-en-el-mundo. Podría decirse, en definitiva, que la experiencia del 'amor romántico' o de los «amores locos» —una de las señas de identidad de este tiempo *ach' kuxlejal*, expresión máxima de la superioridad de la «voluntad del corazón» y desafío por el deseo de construir la vida lejos de ciertas pautas de la *costumbre*— parece hundir sus raíces en un modelo de interacciones familiares donde circunstancias de toda índole impuestas por la 'modernidad' han favorecido la emergencia de una «voz» moral femenina silenciada por la tradición. De forma que tal vivencia romántica está, en ocasiones, siendo justificada por ese *ethos* que ha ido surgiendo en las últimas décadas, y desde mediados del pasado siglo, de la mano de los distintos y continuos cambios socioeconómicos, religiosos y políticos acaecidos en Chiapas. Esto es substancial porque más allá de la modificación de las interacciones familiares, ese *ethos* femenino se proyecta hacia el futuro como una «voz» en evolución que asegura la continuidad del cambio, posibilitando la construcción de vidas femeninas en base a subjetividades más cercanas al mundo mestizo y a argumentos que potencian la *agencia* personal. Cabe observar, como se deja intuir a lo largo de esta monografía, que el que esto sea así está —aunque de un modo más pausado— favoreciendo igualmente el cambio hacia nuevas masculinidades.

Este capítulo introductorio nos adentra en la cultura afectiva tzotzil contemporánea, donde se hace evidente la diferente manera de hablar y expresar los afectos y emociones —que incluyen el *gestus* y el uso de la palabra— respecto de la *costumbre*. Voy apuntando así la dirección, en términos de disciplina corporal, *habitus* y roles, que esta nueva cultura afectiva determina y que será objeto de análisis en el capítulo siguiente. De este modo, y a partir de esta primera incursión en la miscelánea de la 'modernidad' indígena tzotzil, en el siguiente capítulo, *Ach' kuxlejal* («nuevo vivir»): *amor, carácter y voluntad en la 'modernidad' tzotzil*, analizo en base a otro fenómeno —el suicidio juvenil

por cuestiones sentimentales— los principios que orientan la experiencia en el tiempo contemporáneo y determinan el carácter y la voluntad. Abordo, en definitiva, cuál es el significado de eso que han denominado «nuevo vivir». Y lo hago tal y como su explicación surge en el campo; esto es, en términos de una oposición binaria, de contraste, respecto del tiempo de «antes», *mas vo'ne*. Exploro cómo en el tiempo de «antes», de manera general, o entre quienes ahora apuestan por un vivir como antaño, el principio que regula el modo de establecerse las relaciones sociales y garantiza el correcto funcionamiento de la sociedad es el respeto. La instrucción sobre el carácter y la construcción de la voluntad desde la infancia están orientadas a la formación de personas «cabales» o de «razón», esto es, respetuosas. Ambos hechos vienen a suavizar las interacciones sociales. Y esto no ha dejado de ser así, pero también ahora, en el «nuevo vivir», y particularmente entre la juventud, otros principios basados en las emociones están irrumpiendo con fuerza como elementos deseados y deseables para entablar lazos interpersonales y orientar la experiencia más que ordenarla. Entre otros, fundamentalmente, la amistad y el 'amor romántico'. Cuando así ocurre, cuando las jóvenes generaciones se dejan llevar descomedidamente por los sentimientos, los adultos lo asumen como una actitud rebelde y son tildados de *jtoy ba* (*alzados*, altivos), *chuvaj* (locos) o *simarrones* (cimarrones). Tanto así que el contraste entre el «antes» o *mas vo'ne* y la 'modernidad' (*ach' kuxlejal*) —efecto de una manera distinta de crecer— implica inevitablemente una oposición de caracteres que se expresa en términos de fortaleza o debilidad respectivamente, de aspereza o suavidad, de temperatura: sobrepasado de calor o tibio. Categorías elásticas que parecen describir el cambio y sugieren diferencias fundamentales en la manera en que se producen las cosas y se está en el mundo: tradicionalmente con equilibrio y serenidad, en la 'modernidad' con exageración y violencia. La consecuencia más inmediata de ello no es sólo la rápida ruptura generacional sino, además, el riesgo de mayores tensiones sociales producto de la heterogeneidad de caracteres que han aflorado y de la diversidad de maneras de construir la vida que avivan las envidias y alimentan los chismes. Así pues, estos principios poseen un correlato social. La suavidad refiere el equilibrio en todos los aspectos de la vida a la par que es señal de la correcta sociabilidad. La sociedad ideal es tenue y pareja, pulida en la *costumbre*. Por el contrario, la dureza propia de la 'modernidad' está vinculada a la exageración y el desequilibrio, que conducen indudablemente a comportamientos antisociales y resultan en una sociedad desigual, intratable y abrupta.

El análisis del 'amor romántico' posibilita aquí abundar en cuestiones novedosas, en prácticas y hábitos relativamente innovadores, asimilados o reinventados, que abren, de nuevo, el debate acerca de la ladinización de la sociedad indígena contemporánea o, en su defecto, de otro ajuste más; de otra domesticación de lo ajeno. No quiero caer en el discurso de lo socialmente fronterizo porque hace mucho que las comunidades indígenas de la región dejaron de ser «regiones de refugio» (Aguirre Beltrán, 1967) o «comunidades corporativas cerradas» (Wolf, 1957, 1986), por lo que el afuera se diluye cotidianamente con la multiplicación de los espacios de interacción y los escenarios de ensayo de nuevas subjetividades. El florecimiento de centros educativos de primaria y secundaria en los parajes; el cada vez mayor acceso a estudios superiores de preparatoria y universidad; el pluralismo político y religioso; la emergencia y continuidad del cooperativismo y la consecuente emancipación femenina; la a veces inconstante pero siempre presente actividad del asociacionismo civil, esencialmente desde el 94; el auge en las últimas décadas del fenómeno migratorio, tanto nacional como internacional, y el desarrollo de las vías de comunicación y el turismo son factores que tornan los márgenes culturales en arenas movedizas para identidades que se encuentran en transformación. Aspectos, todos ellos, que confluyen sin igual en la construcción de nuevas subjetividades, y corporalidades, propiciando cambios que se experimentan aunados al conflicto; cambios, por otro lado, que bien pueden interpretarse como un tránsito del silencio armónico al ruido social. Esta crisis sonora, lejos de ser metafórica, es manifestada en el discurso, poniendo en evidencia las tensiones que generan las prácticas transgresoras de quienes se dice son «los del nuevo crecimiento» (*ach' chi'eletik*) o «los del nuevo vivir» (*ach' kuxlejaletik*).

Es por ello que a continuación, en el tercer capítulo, *El lenguaje informal del amor: del silencio a las «palabras bonitas»*, abundo en estas cuestiones desde una perspectiva lingüística en base a otro fenómeno emergente que, sin embargo, ha pasado desapercibido para la Academia: las pintadas o grafitis de declaraciones amorosas que han proliferado en las colonias de la periferia de la ciudad de San Cristóbal de las Casas. A partir de ellas —y utilizándolas nuevamente como excusa y recurso para la reflexión— exploro los cambios en la expresión del cariño ocurridos entre la población indígena tzotzil de la región. Transformaciones que remitiendo a la apertura personal y social han llevado esencialmente a la juventud a negar de forma contundente la existencia del amor en el seno de la tradición y del tiempo anterior al «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*). El principal

argumento que se esgrime para sustentar esta afirmación se concreta, básicamente, en la constatación de la existencia, ahora, de un discurso explícito en torno a él que supera los límites tradicionales del ritual del pedido de la novia. Discurso sobre y para el 'amor romántico' que está suponiendo la invención de sus formas a partir de la asimilación de aquellas hegemónicas fomentadas y aprendidas en las escuelas, las telenovelas, como efecto de las interacciones cotidianas cada día más frecuentes con el mundo mestizo, debido al asociacionismo civil y a los procesos migratorios nacionales e internacionales, etc. Así pues, este capítulo propone un tema heterodoxo, el 'amor romántico' en sus manifestaciones discursivas a partir del análisis de la retórica e iconografía de este sentimiento emergente en el contexto de la 'modernidad'. Es más, expone claramente cómo las fricciones cotidianas entre las maneras enfrentadas de estar-en-el-mundo han supuesto el tránsito de una sociedad en silencio a otra caracterizada por el ruido social. Una distorsión sonora que involucra a las emociones y su gestión.

La subjetividad desplegada en estas formaciones discursivas, gráficas y verbales, es de una poderosa nitidez para terminar de describir el significado de este tiempo, *ach' kuxlejajal*. Por lo que contextualizar el emergente discurso amoroso en el cambio sociocultural que viene afectando a la región de Los Altos de Chiapas permite que lo subjetivo no quede reducido a la expresión individual de deseos y opiniones, sino que posibilita advertir las luchas que libran «los del nuevo vivir» (*ach' kuxlejaletik*) por construir su propia biografía; permitiendo, asimismo, intuir las tensiones que el que esto sea así generan. Este proceso de subjetivación y reconfiguración de identidades supone una modificación del *ethos*, del *gestus* y de la expresividad emocional, de la concepción de la vida y el modo de estar-en-el-mundo, de las relaciones entre géneros, intergeneracionales y con el mundo mestizo, etc. Aspectos que como miscelánea de la 'modernidad' tzotzil atienden a un tiempo de «nuevo vivir». Pero esta miscelánea de transformaciones significativa de otro modo de vida, entendido distinto y más deficiente que el sustentado por la *costumbre* —aunque sentido igualmente más acorde a la realidad contemporánea—, no es en absoluto aséptica. El drama de *El hombre sin atributos* —el héroe de la novela de Robert Musil— desanclado de los vínculos que caracterizaron la etapa precedente y determinado por la inseguridad y la incertidumbre en torno a su condición como ser social (Bauman, 2003: 7) tiene entre los indígenas tzotziles de la región de Los Altos de Chiapas expresiones particulares. Aún así, este drama encierra la posibilidad de la innovación, de generar estrategias que puedan redefinir las reglas del

juego. Y en este juego de tensiones, de normatividad y experimentación, es donde se encuentran precisamente los tzotziles en el presente.

Estos acercamientos, a partir de hechos sociales relevantes, nos ponen en el contexto de un ambiente social tenso y convulso que es analizado en los siguientes capítulos. Así, el capítulo *Me' vinik, una metáfora tzotzil sobre la salubridad de la vida en la 'modernidad' de Los Altos de Chiapas*, responde a la búsqueda de sentido de una expresión corriente sobre la aflicción del *me' vinik* entre los tzotziles de la región; expresión con la que pretenden dar cuenta de su abrumadora presencia en la actualidad: «ya es nuestra enfermedad». Ésta es una dolencia sinónima de otras que se producen en todo el país y que el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* recoge bajo la categoría de «latido», pero es aquí donde adquiere una dimensión especial. Su análisis pone de manifiesto cómo la alimentación provee de metáforas para reflejar las dificultades de la vida cotidiana y los «disgustos» que acarrea la 'modernidad'. Metáforas, por otro lado, que sustentan una concepción amplia de pobreza como escasez material y malnutrición emocional. Al desentrañar las sensaciones experimentadas con el *me' vinik* se torna evidente una crítica fuerte a la potabilidad de la vida en la 'modernidad' y a su salubridad en el «nuevo vivir». Las características de esta aflicción, y la cosmovisión que sostiene la existencia de este órgano, refuerzan la idea del *me' vinik* como una enfermedad de la vida en un momento de rápidos y profundos cambios en las comunidades indígenas de la región. Pero esta suerte de crisol de sentido acerca del cambio social, económico y emocional remite, además, a los sentimientos que llevan aparejados la conciencia del antiguo y contemporáneo rol de la población indígena en la sociedad global.

Precede a este análisis sobre la percepción de la vida actual el capítulo: «*Ahora somos ya tan frágiles*». *'Modernidad' y trauma en la sociedad tzotzil contemporánea*. Título que viene a condensar lo que ya en otras ocasiones la reflexión antropológica latinoamericanista ha advertido: la relación entre el estado personal y social y una oposición cognitiva básica en Mesoamérica: caliente (fuerte)/frío (débil), de utilidad no sólo para dirimir el grado de bienestar y de armonía social sino, además, para establecer alteridades, caracterizar tiempos cronológicos y evaluar sociedades cuando el desequilibrio térmico es evidente. Y es que si bien muchas veces ha sido notada la curiosidad y gusto indígena por experimentar cuanto del exterior llega a sus vidas,

cualidad exenta de riesgo siempre y cuando los caminos de reequilibrio estén pautados, conocer qué ocurre cuando los cambios experimentados son difícilmente reversibles debido a que en un mundo globalizado los mecanismos de ajuste son inaplicables se vuelve una tentación. Este capítulo sigue, pues, la estela al augurio que afirma que en sociedades donde triunfa una radical incongruencia la enfermedad se enseñorea en el cuerpo y el trauma individual y social se expresan al unísono (López García, 2006: 403), y aborda cómo en el tiempo contemporáneo la 'modernidad' tzotzil es experimentada como un «nuevo vivir» marcado por la emergencia de las que se han denominado *ach' chamel*, «nuevas enfermedades». Aflicciones que refieren un sentimiento de debilidad generalizado y que dan cuenta del clima social y emocional de inestabilidad que consume los recursos culturales e hiere el tejido nervioso y comunitario.

Tanto es así, que esta reflexión introduce otra que, nuevamente, responde a un fenómeno emergente y en auge en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas: la conversión religiosa a un nuevo culto que emplea, sobre todo, las tecnologías de la información y la comunicación para extender su credo. Una conversión que se sostiene, sobre todo, por un fuerte deseo de atajar la pobreza (económica y emocional) y la debilidad que les impone la 'modernidad' y que se expresan mediante dolencias como el *me' vinik* y las *ach' chamel*. De este modo, tras los numerosos estudios e interpretaciones que relacionan la 'modernidad' con la diversificación religiosa en América Latina en general, y en Chiapas en particular, el capítulo *Supermanes modernos: utopía y crisis social en el «nuevo vivir» tzotzil* presenta un novedoso fenómeno de conversión religiosa que ha pasado desapercibido hasta el momento, tanto aquí como en el resto de países donde el *Ministerio Internacional Creciendo en Gracia* (CEG) tiene presencia. La acentuación de la utopía y el nulo interés por el reordenamiento de la existencia a partir de la modificación del cuerpo, el *gestus* y los hábitos personales propio de otros credos del cristianismo moderno son sus elementos diferenciales. Cuestiones que, quizás, han motivado su invisibilidad académica en una región donde las expulsiones violentas con motivo de la conversión religiosa, y sus consecuencias, han generado una vasta literatura. Aún así, la vorágine de afiliaciones indígenas a *Creciendo en Gracia* se muestra como un hecho social privilegiado para entender, en el contexto de la 'modernidad', el estado de crisis de la sociedad tzotzil contemporánea, y pone en evidencia la persistencia del pensamiento escatológico maya asociado, ahora ya, a un fuerte deseo de apropiación de la misma.

Los capítulos que conforman esta tesis doctoral son pues, a modo de miscelánea, abordajes antropológicos de la experiencia tzotzil contemporánea, de las preocupaciones cotidianas de parte de la población indígena de la región, de las causas actuales de sus inquietudes y sufrimientos. Son, en definitiva, relatos de experiencia pasados por el tamiz de la Antropología y ensartados en un intento por comprender y aprehender la realidad diaria de esta etnia amerindia. A modo de miscelánea, entre sus temas o cuestiones están la emergencia del 'amor romántico', el lenguaje, la identidad/alteridad, el complejo salud/enfermedad, el binomio armonía/conflicto, las emociones, la alimentación, la conversión religiosa y, entreverando todas estas cuestiones, la siempre recurrente distinción entre dos tiempos que escapan a las coordenadas espacio-temporales. Dos tiempos que lo son en la medida de cómo se está en el mundo; en definitiva, de cómo se vive: al estilo de la *costumbre* o conforme un «nuevo vivir» (entendiéndose ambos como modelos dinámicos pero con una esencia claramente definida). De este modo, se leerán referencias continuas a que antes se desconocía lo que era el amor; a que ahora la juventud no sabe respetar y omite el apropiado saludo con referencia a una degradación del lenguaje y la interacción de cortesía; a que antes los conflictos eran menores porque la gente estaba «bien unida», *tzobolik lek* (Groark, 2005: 243); a que ahora, por efecto de esto mismo, la aflicción parece polinizar el ambiente; a que antes se conocía lo que era la buena vida, ésa que la cotidianeidad se empeña en relegar al olvido; a que ahora los alimentos ya no sirven para sustentar, en un sentido amplio, a las personas, condenándolas a la debilidad generalizada, o a que los indígenas ya están «así como *kaxlanes*». ¿Qué antropólogo o antropóloga no ha escuchado durante su trabajo de campo desconciertos de este tipo?

LOS «AMORES LOCOS» DE UNA JOVEN CHAMULA.



Margarita. Fotografía tomada en el barrio de Tlaxcala, San Cristóbal de las Casas (Chiapas), en 2008.

CAPÍTULO II

La lectura etnográfica y el acercamiento antropológico al microcosmos de las familias tzotziles revelan una realidad incuestionable que advierte cómo éstas han recibido el embate de las múltiples formas en que la ‘modernidad’ ha hecho acto de presencia en las comunidades indígenas; irrupción que, a primera vista, se ha traducido en cambios en su estructura y dinámica interna. Asociado a ello, y en parte como consecuencia, la creciente presencia social de las mujeres ha conducido, en ocasiones, a un replanteamiento de los roles y las relaciones entre géneros y generaciones, así como a la progresiva emergencia de una nueva subjetividad femenina que ha traído de la mano, a veces, el surgimiento de un *ethos* que sustentado en las relaciones de simpatía materno-filiales, y respecto a ciertas crisis domésticas como lo son las producidas por los «amores locos», está apoyando el cambio social hacia el «nuevo vivir», *ach’ kuxlejal*. Cómo la emergencia de otra «voz» moral femenina va posibilitando un orden ético/corporal y social más amplio, denotativo de un modo ‘moderno’ de estar-en-el mundo, es el objeto de este capítulo.

«NOSOSTROS COMO JÓVENES YA HEMOS CAMBIADO Y VAMOS A CAMBIAR NUESTRA VIDA».

Esta es la historia de cómo llegué a conocer la vida de Margarita —porque es así como llamaré a esta joven chamula que hizo de mí su cómplice—, o al menos esa parte de su existencia a la que ella llamaba vida.¹² Y es que terminando de contar sus avatares amorosos, y cuando todavía el coqueteo reportaba más dulzuras que sinsabores y el tono de comedia se imponía en la narración, me sorprendió al decirme: «sabes toda mi vida ya»; como si ésta hubiera comenzado en el mismo instante en que conoció el amor y ese pasado de costumbres y emociones contenidas aprendidas durante su infancia y juventud en la comunidad fuese un hueco hondo y vacío de olvido y silencio, un lugar galáctico criticado y castigado a la par por los mayores afanados por mantener el eje del universo en la razón. Hacía entonces pocos meses desde que iniciáramos conversaciones más fluidas en las que había conocido cómo era su cotidianidad en la ciudad, eso sí, sin apenas obtener más que escasas referencias sobre su pasado en el pequeño paraje de Chamula donde nació y el cual abandonó después de finalizar la secundaria. Quizás sea este episodio, el de su escapada a San Cristóbal de las Casas, el único que se permitió rescatar para mí de esa umbría de experiencias que entendía de poca practicidad en la capital.¹³ Hasta podría decir que lo hizo con el gusto y la distancia de quien se aventura en una feria a atrapar con un brazo metálico un recuerdo de un cajón de vidrio; con el mismo capricho de

¹² En otro lugar (Neila Boyer, 2012a) he puesto de manifiesto cómo en este tiempo que denominan «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, se ha producido un cambio en el modo de concebir la vida, la cual comienza a entenderse no sólo como algo dado sino como algo que hay que buscar y construir. Este giro se explica a partir de la oposición entre una vida acorde a la *costumbre*, construida con el favor de Dios, basada en la obediencia, el respeto y la humildad, sustentada por los consejos (*manta*) —la «razón» que garantiza la armonía o el «buen vivir» (*lekil kuxlejal*)—, y cuyo correcto seguimiento hace innecesario «pensar» demasiado los modos precisos para ganársela, y aquella donde la voluntad personal se justifica por el deseo de una existencia diferente cuya procura requiere una reflexión constante para adoptar las decisiones personales más adecuadas a los fines que se pretenden alcanzar. Ésta requiere de otros argumentos que adoptan la forma de retóricas sobre expectativas y «visiones» de futuro.

¹³ En el contexto del «nuevo vivir» tzotzil, la juventud —a quienes los mayores asignan un «nuevo crecimiento» debido a la inobservancia del respeto en sus interacciones cotidianas— entiende que ese conglomerado férreo que es la *costumbre* poco o nada les puede aportar para dirigirse con éxito en ese espacio de expectativas y oportunidades del *ach' kuxlejal*. Tanto es así que, con base en esta idea, los adultos aseveran que éstos «[...] ya se manifiestan de diferente manera como ahora gente adulta o ancianos»: tienen gustos, formas de pensar y de comportarse diferentes a cómo vivían los antepasados. En cambio la escuela les ofrece un conocimiento más letrado y oportuno para desenvolverse con éxito en el tiempo y la complejidad contemporánea. Para un análisis más exhaustivo, véase Neila Boyer (2012a).

alguien que rescata algo de la provisionalidad para hacerle un hueco en el día a día. Y es que era con ese hecho seleccionado del batiburrillo de la memoria con el que ella quería narrar a voluntad su historia de vida,¹⁴ su entrada en la 'modernidad' y su participación en el «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*). Yo no tengo por menos, entonces, que respetar lo que tanto le costó mantener salvando la licencia que me he permitido de bautizarla con el nombre de una flor que el folklore nos enseña a deshojar para conocer con el último pétalo nuestra suerte en el amor.

*Mi nombre es Margarita López Gómez. Tengo 21 años y soy de un paraje de Chamula. Viví en mi paraje hasta los 19 años, de ahí me vine a San Cristóbal. Me vine aquí porque había tantos problemas, porque yo estaba estudiando en segundo grado de secundaria, de ahí tuve un novio a escondidas, pues como ahí no se permitían tener novios, entonces pues supieron mis papás. Creo que tenía 18 cuando me hice novia de él. Tenía 18 o 17, no me acuerdo.*¹⁵

*Él ya me conocía de antes pero yo no lo conocía, entonces él me habló.*¹⁶ *Él había terminado su prepa [preparatoria], estudió en otra escuela y yo lo conocí. Bueno, él me conocía antes, desde que yo era chiquita me conoce, dice, y yo no lo conocí. Yo ya lo*

¹⁴ La historia de vida de Margarita es un discurso que construye subjetividad. En parte una confesión, por cuanto a producción de una verdad, en parte un testimonio, en cuanto apunta a una praxis concienciadora. Pero su historia de vida, registrada en audio y fragmentariamente aquí transcrita, adquirió antes la forma de autobiografía con motivo de un trabajo escolar que posteriormente fue premiado y editado para su publicación en un volumen aún inédito; además del origen de una entrevista televisiva que pretendía enfatizar el empoderamiento femenino en esta región. Una autobiografía (o *autoginografía*) que adquiere, en toda su extensión —imposible de reproducir aquí—, el carácter de lo que Vilches (2003) denomina *matergrafía* en base a la recurrencia de la madre —imago cultural y discursivo— como elemento estructurante del relato. Es más, es una autobiografía en el sentido más arcaico del término. En sus primeros usos como categoría de clasificación retórica en el romanticismo, ésta fue asociada por Friedrich Schlegel (en *Athenaeum Fragments*, 1789) con ciertos tipos sociales que connotaban alguna clase de desviación o anormalidad: enfermos nerviosos, aventureros, culposos y «mujeres dispuestas a coquetear hasta con la posteridad» (*Ibid.*: 25). Y es que ciertamente —a propósito de este curioso guiño del tiempo— este relato está asociado a una tipología de mujeres *lokas*, coquetas, que pretenden demostrar con él su opción por la 'modernidad', véase Neila Boyer (2012a).

¹⁵ La educación primaria, y proliferación de las escuelas secundarias en los parajes, han ido debilitando la socialización familiar en la *costumbre* y, por ende, favoreciendo esa pérdida del respeto que se manifiesta de manera privilegiada en el noviazgo. No hay quien no considere este lugar como espacio para «hablarse» más que como ámbito formativo; de búsqueda de relaciones sentimentales e incluso contexto donde aprender ciertas emociones que se afirma antes eran culturalmente desconocidas y que se expresan con un lenguaje de «palabras bonitas».

¹⁶ Frente al pedido tradicional de la novia (*jak'ol*), el acto de «hablarse» o «hablarse entre ellos» (*k'opon baik*) está asociado al cambio, la 'modernidad' y la idea de amor romántico. En oposición a la sociabilidad extensa del pedido, el gesto de «hablarse» es producto de decisiones personales que ponen en valor la «voluntad del corazón», el libre albedrío y la construcción personal de la vida. Se argumenta mediante la exaltación del amor y el hecho de compartir sentimientos. Para un contraste entre ambas maneras de establecerse las relaciones de pareja, sus connotaciones y derivas sociales, véase Neila Boyer (2012a).

conocí cuando ya tenía 16 o 17 años. Es de otra comunidad. Y de allí nos conocimos, nos hicimos novios. Es algo como que: «si quieres ser mi novia», o así pues; me empezó a decir eso. Me habían dicho muchas cosas de él y yo, no sé si por miedo, yo lo acepté. Y entonces nos hicimos novios por unos meses. Yo sabía de que traía algo este güey porque siempre me invitaba a comer o «vamos a ir a pasear», me decía; a él le gustaba sacarme a pasear. Le pregunté: «no sé qué es lo que te pasa, ¿pero por qué me haces esto?», le dije, «si supieran mis papás de seguro que vamos a tener problemas». Ya luego me empezó a decir: «no, es que me gustas y sí quiero, no te vayas a molestar, quiero preguntarte algo pero no te vayas a molestar», me dice, «si quieres ser mi novia, yo ya te conozco hace muchos años». «No, yo no te conozco», le dije, «pero de ahí nos vamos a conocer, ya ves que nosotros como jóvenes ya hemos cambiado y vamos a cambiar nuestra vida», me dice. Y yo también le hice caso porque me gustaba. Él era alto, flaquito y güerito. Me gustaba como era él, pero supe de él de que era mujeriego, entonces quise renunciar, pero como él no quería dejarme, se quería casar conmigo.

Tenía ya tres meses de que estábamos de novios y me sacaba a pasear a San Cristóbal. Aquí me traía porque sabía que viajaba pues. A veces yo venía en las reuniones, por eso él así me conoció, y como a veces tenía clientes en el camino ya ni les traía. Es que tiene carro, es chofer. Así viajando nos conocimos, es que como yo salía a las reuniones [de asociaciones civiles y cooperativas de artesanas], a cualquier cosa que yo hacía, así fue que me conoció, me empezó a decir cosas. Ya de ahí, a los tres meses, fue cuando me dijo que quería casarse conmigo. «No, ¿sabes qué?, te quiero mucho pero si piensas casarte ya pues búscate otra porque yo ya no pienso todavía, primero voy a ver si salgo bien con mis calificaciones en la secundaria, si salgo bien le voy a echar ganas y si no pues salgo, pero casarme todavía no, no he pensado», le dije. Pero él insistió, insistió, insistió, y le dije: «¿sabes qué?, si de verdad me quieres me vas a esperar y si no pues busca otra chava que de verdad sí quiere casarse»; «¡ah!, bueno», dice. Y un mes después me dijo que iba a ir a los Estados Unidos para trabajar ahí, que dos años va a ir. Me dice: «voy a ir a los Estados Unidos pero me vas a esperar»; «bueno, está bien, eso está mejor porque mientras yo termino mis estudios tú vas a trabajar», le dije. Y nos comprometimos y todo eso. Me dio unas cosas para eso [formalizar el compromiso], así como un collar, un anillo me regaló, era de oro, los otros era de plata, y una foto también.

Cuando todavía entera comenzaba a justificar así su presencia en la ciudad también había pasado ya casi año y medio desde que la encontrara una fría mañana de octubre, víspera de la festividad de Todos los Santos. Estaba sentada en el suelo sobre su mullida falda negra de lana cardada y trenzaba los flecos de algodón de un *rebozo* recién tejido. Abatida, contemplaba absorta la habilidad de sus manos como quien observa el oleaje de un mar ajeno sin apenas atisbar el dinamismo de las calles circundantes y el ajetreo bullicioso del mercado. Decenas de mujeres se acercaban esos días a la ciudad a sabiendas de que las artesanías que frenéticamente habían logrado terminar para costear la fiesta se pagaban baratas en tales fechas; sin importarles, como a mí, que las carreteras se apocaran con la niebla y el manejo de los *choferes* se sintiera más temerario. Concentrada, como si en cada nudo de la trenza hubiera sujetado un poco de tristeza, apretaba y anudaba los manojos de hilos. Sólo me dirigió una mirada lánguida, pero su tristeza pesada y generosa engrasó la conversación. Esa es la imagen que guardo de Margarita ahora ya varios años atrás. Tras pedir las disculpas de quien no tiene por costumbre ofrecer a un desconocido un ánimo así supe el motivo de su pena: «Viajaban de Cancún a Chiapas, iban a festejar el día del padre y terminaron muertos», «Papá muere cuando quería pasar el día con su hijo. Iban a celebrar el día del padre pero terminaron velados». Con estos titulares anunciaba un semanario sensacionalista de Campeche el fallecimiento del cabeza de familia y de uno de los hermanos de Margarita cuatro meses atrás; tragedia a la que debía sumarse la muerte de un sobrino, hijo de éste, y de su hermano menor, Andrés, poco tiempo antes. Había, por tanto, cuatro difuntos más a los que agasajar en días próximos y decenas de familiares vivos que recorrerían todos y cada uno de los altares donde era esperada su presencia. También Margarita, como muchas otras mujeres, estaba entonces de paso en San Cristóbal para intentar vender su trabajo y contribuir a la preparación de la fiesta.

—¿Y de qué murió Andrés? —pregunté a Margarita mientras desayunábamos *posol* en su comunidad.

—Tuvo una enfermedad así muy grave que se cayó una vez aquí, tenía quince años. Él estudiaba en la secundaria y era una tarde así soleado que se fue a sentar en una piedrita; se sentó ahí, entonces que de repente le agarró...

—Pero ya estaba enfermo cuando se cayó. Ya estaba hinchado su cuerpo cuando se cayó —apuntilló en tzotzil su madre mientras nos acompañaba en el desayuno.

—¡Ah sí!, ya estaba enfermo, ya no me acuerdo —advirtió Margarita tratando de rememorar para mí los acontecimientos y haciendo un esfuerzo por encontrar el equivalente en *castilla* [castellano] de esa enfermedad—. De hecho él ya estaba enfermo de... ¿No sé cómo se llama cuando se le hinchan los brazos, los pies, la cara, todo?

—Porque lo dejé un momento solito cuando se cayó. Nosotros fuimos a San Cristóbal —prosiguió Pascuala en tzotzil en un ejercicio de memoria paralelo que trataba de complementar el relato de su hija. Entendía aceptablemente el español aunque lo hablara con dificultad. Poquito a poco lo había aprendido durante sus periodos de trabajo en las fincas cafetaleras de *tierra caliente* y en los negocios que posteriormente inició con gente de la ciudad. Pero esa es otra historia. Lo cierto es que se molestaba en las ocasiones en que Margarita no traducía con exactitud sus palabras, o cuando había un desacuerdo en cómo habían sucedido los hechos. Era entonces cuando con la seguridad encomiable de quien no teme hacerse entender se arrancaba a hablar en español.

—No, yo no fui. Yo estuve aquí. Sí, yo estaba aquí —le contestó alterada a su madre para, a continuación, explicarme en español—. Estaba yo con él, mi mamá ya se fue a San Cristóbal y ya de ahí, en esa tarde, ya eran como las cuatro, las cinco de la tarde, ya no me acuerdo bien pero era muy tarde, y que de repente, creo que un diablo o algo así, un demonio, creo que le habló. Le habían dicho: «Andrés vas a morir».

—Aquí está sentado cuando regresó para estudiar hasta allá en Larráinzar; sí, porque ahí lo mete a secundaria, por eso aquí está sentado mi hijo, pero así lo llaman pues: «Andrés, van a morir». Le dijeron así —confirmó Pascuala en su rudimentario español.

—Le dijo dos veces: «al rato vas a morir». Y que vino dos minutos que se le oscureció todo, y como ya ves que allá abajo es barranco pues, y se cayó ahí y ya. Como mi papá...

—Tu papá estaba tomado —apuntó rápidamente en tzotzil su madre.

—¡Ah, sí, es cierto! Estaba tomado. ¡Ya me acuerdo! —exclamó entre risas Margarita—. Mi papá, él como tomaba pues, de hecho él tomaba, siempre ha sido así pues, entonces él fue como a la casa de los *mayordomos*, entonces pasó allí en las

ciruelas para orinar y vio que ahí estaba tirado mi hermano, lo levantó y ahí lo dejó; ni lo metió en la casa. Y yo que salí y ya vi que estaba tirado allí mi hermano y ya no hablaba.

—Pero también mi esposo no quería si lo traímos a mi casa mi hijo, así quedamos en el suelo —interrumpió Pascuala en *castilla*—. Nada más lo llegaron el Juana, mi nuera, y también la Micaela, hermana, lo llegaron aquí y lo trajeron al niño y lo traímos a meter mi casa, pero lo tiramos y ya no avanza. También lo tiré las manos, ya no movía nada. Nada más el otro sí se le mueven, mi pie también pero el otro no. Así murió; nada más un mes. Lo llevaron al doctor pero no lo curaron.

—En ese momento yo no sabía qué hacer, nada más estaba agarrándole a mi hermano y no hablaba —me explicó Margarita—. Entonces, como yo no sabía qué hacer, iba a gritarle a mis vecinos pues. Ya de ahí ya empezó a venir mi cuñada, empezó a venir todos mis vecinos. Entonces, ya cuando llegó mi mamá, estábamos reunidos las personas y todavía le dan unas regañadas a ella: «¡cómo es posible que apenas llegas, mira que tu hijo se está muriendo!».

—¿Y a tu papá no le dijeron nada? —pregunté.

—No, nada, nadie le regañaba. A él no le importaba.

—Él no se importa sus hijas, sus hijos pues, nada, no se importó —me dijo Pascuala en español para proseguir en tzotzil dirigiéndose a su hija—. Ese es su carácter personal porque cuando yo me enfermaba él se iba a emborrachar más, y no es por el *pox* [aguardiente], aunque también se empeora tantito —y mirándome concluyó para que la entendiera—. Solamente sí curan mi mamá, mi papá, pero mi esposo saliendo a emborrachar. Siempre ha sido así.

LA LOCURA CITADINA DE MARGARITA Y EL NECESARIO DISIMULO SOCIAL.

En los meses siguientes a ese día de finales de octubre de 2006 nuestros encuentros fueron esporádicos y de una cortesía casi hospitalaria. En ese tiempo Margarita ya había abandonado su pequeño paraje para desafiar al

destino e iniciar la aventura de la ciudad, sentir el éxtasis de ejercer la voluntad propia y conocer cómo era en verdad el amor que se cantaba a lamentos acompañados por la radio. Estribillos que yo no escuchaba desde mi infancia y que adquirirían ahora un significado especial, como ese que José Luís Perales escribió para el grupo Mocedades interpretado ahora a ritmo duranguense por Ponzóna Musical: «Y los muchachos del barrio le llamaban loca/ y unos hombres vestidos de blanco le dijeron ven/ y ella gritó, no señor, ya lo ven, yo no estoy loca/ estuve loca ayer, pero fue por amor...».

Vivía en una casita de dos cuartos de paredes de tabicón y techo de lámina



en uno de los barrios de la periferia. Un lugar que lucía ese aspecto de provisionalidad que décadas atrás habían caracterizado a las colonias de expulsados por conflictos religiosos.¹⁷ Ahora tengo la impresión de que si por una suerte de juego del tiempo pudiera compilar como estampas esos momentos, cronológicamente y una encima de la anterior, tal y como lo hace un dibujante de viñetas, un gesto simple de muñeca revelaría en un plis-plás el cambio que la ciudad había obrado en esta joven chamula. Pero eso nunca va a ocurrir. Sólo recuerdo que, de vez en cuando, pequeños detalles de su conversación, de sus gestos o de su atuendo eran como un chasquear de dedos que capturaban mi atención y alimentaban la curiosidad e intriga que ya sentía por ella. El relato acongojado de sus pérdidas familiares y los augurios de cómo esos hechos habrían de influir en su vida futura parecieron evaporarse en el mismo instante en que esas palabras pesadas, vehementes, cargadas de tristeza y de coraje tocaron sus fríos labios

¹⁷ A pesar del protagonismo que las migraciones están adquiriendo en las ciencias sociales también aquí, sería revelador analizar las «migraciones forzadas», sobre todo de mujeres jóvenes, por razones sentimentales o emocionales como la oleada más contemporánea —tras las ocurridas por conflictos religiosos y políticos— de los movimientos de población acaecidos en Chiapas desde mediados del siglo pasado. Esta «migración emocional» o «migración sentimental» suele provocar, frente a la reagrupación familiar —binomio que sí ha sido objeto de atención—, su disgregación.

de octubre. Nada más mencionó de aquello, ni tan siquiera cuando yo intentaba establecer su estado anímico después de cada saludo. Una respuesta escueta y cortante daba lugar a una *plática* amable sobre moda, maquillaje, productos de aseo personal, relaciones íntimas: ¿tú te maquillas?; ¿te pones falda corta?; ¿dónde compraste ese suéter y esos pantalones de *mezclilla* [vaqueros]?; ¿usas desodorante y cremas?; ¿tienes novio? Era evidente que aquellos hechos que en su día me confió pertenecían a un pasado que sólo debía ser franqueado en fechas concretas. Y el por qué esto era así fue una revelación de esa mañana de septiembre de 2007 en que Pascuala, su madre, me relataba cómo había fallecido su hijo Andrés y algo de las desventuras con el que hasta no hacía mucho había sido su esposo.

—Ya pasó más de un año, pasó un año de este mes de 18 de junio que mi esposo falleció. Pero también no junto cuando murió; ya son parte ya. Así nada más que estamos devueltos/divorciados ya pasó más de dos años. Fue en la segunda que nos divorciamos cuando él se murió.

—Cuando tu papá murió, ¿no vivía aquí en la casa? —pregunté a Margarita.

—No, él vivía en la casita allá del otro lado de la carretera.

—¿Y por qué se separó tu madre? —continué.

—¡Explícale! —le pidió en tzotzil a su madre, quien había entendido perfectamente mi pregunta.

—El por qué nos divorciamos —comenzó en tzotzil Pascuala—, porque él me pegó, por poco me mató, quebró mis casas y también ya dormimos a escondidas con esta hija. Fuimos en la casa de mi hijo que vive aquí abajo y ya después... Pero ya no quiero decir más porque él ya está muerto. Ya no podemos decir más de él porque él puede entrar la maldad en la casa. Ya no se puede decir.

—Nada más voy a decir lo que acabas de explicar —le susurró Margarita en tzotzil con voz tranquilizadora—. Se separaron porque tomaba mucho y golpeaba mucho a mi mamá y quebraba las puertas, golpeaba todo. Bueno, ella dice que no puede contar todo porque le causa daño todavía. —Y mirando a su madre, que tenía los ojos vidriosos, le preguntó preocupada— ¿Todavía te sentiste mal cuando él murió?

—Sí, pero muy poquito, de por sí ya era muy poco. Como él ya vivía aparte ya no era mucha tristeza. La que fue muy fuerte es mi hijo, porque él no tenía nada de culpa, no regañó y no hizo nada.

Margarita asintió y se quedó pensativa. Pero como decía ella ya había cambiado...¹⁸ Y lo había hecho de una manera tan progresiva que casi resultaba un pasatiempo de revista encontrar en su presencia el detalle que no se ajustara con la imagen que yacía en mi memoria. Y este ejercicio al que yo me había aficionado por entretenimiento lo realizaban también su madre, sus cuñadas, sus hermanos y vecinos cada vez que llegaba de visita a la comunidad. Así también lo hicieron en esta ocasión. Aunque tratara de disimular los aderezos de la ciudad Pascuala siempre la escudriñaba nada más bajar de la *urvan*. Miraba quién era el *chofer*, dónde iba sentada, cuánto demoraba en pagar el pasaje y si se establecía algún tipo de conversación... Y todo ello con la celeridad de quien trata de asegurarse de que lo visible en público no era objeto de chisme. Confirmaba orgullosa que vistiera su traje tradicional. De camino a la cocina indagaba curiosa sobre si le había *platicado* el *chofer* en el trayecto y, en caso de que así hubiera sido, se preocupaba, amable pero inquisitiva, por conocer con exactitud qué le había preguntado y cuáles habían sido sus respuestas; éste era el formato del coqueteo. Porque «[...] algunas no quieren compañía —me comentaba en otra ocasión un vecino de Pascuala de aquellas mujeres que denominan *lokas*—, solitas se van y se van. Pero algunas llevan a su familia de compañía, sienten miedo porque hay hombres *lokos*, las violan, las tiran al suelo y las violan. Así pasó en tijera [bifurcación del camino] Jolnacho, llegó un *chofer*, levantó a la muchacha y la violó, la llevó al monte; es un *loko* hombre que viola. Eso se dice un hombre *loko*, por eso algunas llevan compañía, sienten miedo y llevan hermanitos».

—¿Cómo está eso de los *choferes* y las muchachas? ¿Por qué a ellas les gustan tanto? —pregunté a sabiendas de la fama de este colectivo, intentando indagar los

¹⁸ En cierta ocasión, otra joven amiga tzotzil me preguntó de manera retórica sobre este cambio; ella me dijo: «[...] ¿Sabes a qué edad lo empiezan a hacer? Cuando se van en la secundaria. Antes no, porque cuando entran en la primaria siempre están en su comunidad, entonces lleva el *costumbre* de ahí [...] Ya que la escuela creció [aumentaron los centros educativos de enseñanza secundaria en las comunidades] a sus hijos los llevan más cerca. Entonces, como San Cristóbal está tan avanzado de la moda, pues llevan esa moda y lo llegan a practicar ahí en la escuela. Es como que quieren tener amigos, novios, entonces tienen que cambiar. Si yo quiero tener novio tengo que cortar el cabello o me visto diferente, porque así pasa. Ahí cambia. Ya cuando se van en la secundaria cambian. Ya va cambiando».

motivos por los que algunas jóvenes acceden a acompañar al conductor en el asiento contiguo y a darles conversación, acto considerado de provocación y coquetería.

—¿Por qué un *chofer* les llega a gustar a las muchachas? —tradujo la hija a su madre.

—No lo sé, pero sí existen muchos *choferes* que buscan mujeres, porque hay otras mujeres que les gusta viajar en la cabina y empiezan a *platicar*, pero ya no es una *plática* normal; sino ya entran a pensar otra cosa más —respondió en tzotzil.

—Es que, como dice mi madre pues, en la *combi*, delante, hay un lugar, entonces muchas de las muchachas les gusta ir ahí y les gusta *platicar* de cualquier cosa, ¿no? Entonces ahí van conociendo y ahí empiezan. Por eso estaba diciendo mi mamá que hay muchos hombres que ahí encuentran sus amantes.

De sobra conocía Pascuala este peligro, y a pesar de ello afirmaba con juicio que «[...] la nueva forma de vivir [*ach' kuxlejal*] es porque ya empezaron a existir las carreteras. Para mí —decía— es lo que impulsó el mejoramiento de la vida. Ahorita ya llegaron las carreteras, los caminos ya vinieron cambiando, ya salieron muestras de trabajo [*seña abtelal*] para no ir a trabajar en la finca, en *tierra caliente*, aquí nada más podemos trabajar. Como ya hay caminos y carreteras ya se pueden trasladar los *kaxlanetik* [hombres blancos, ladinos] y también nosotros podemos trasladarnos y salir a preguntar dónde podemos encontrar algún trabajo». Pero como iba diciendo, de camino a la cocina interrogaba a su hija, y ya cuando la tenía sentada cerca para disfrutar con su presencia y salvar la bruma que despedía el anafre la examinaba al resguardo de las miradas chismosas, acariciaba sus manos, la olía, le tocaba el pelo. Se desenvolvía en ella con una parsimonia ritual que



comenzaba en el cabello y terminaba en el monedero para cerciorarse de que allí nada escondía. Era casi como esos meticulosos ceremoniales animales de reconocimiento con los que algunos mamíferos escarmientan la incipiente independencia de su descendencia. Luego ya, después de todo, nos servía el desayuno y *platicábamos*.

Margarita se conformaba y lo soportaba con estoicismo mientras Pascuala, por su parte, ejecutaba el ritual con la misma seriedad y diligencia con que había desempeñado en el pasado *cargos* en la comunidad; recientemente el de presidenta del programa gubernamental de Oportunidades. También el conocimiento de lo que debía observar, comprobar y preguntar, así como de su compostura en aquellos momentos iniciales y decisivos para que el resto de la visita transcurriera con normalidad, formaba parte de esa *costumbre* que los foráneos tendemos a imaginarnos eléctrica, impulsiva, como una materia elemental que succiona la voluntad y forma autómatas o replicantes. Una *costumbre* fotogénica de rituales y ceremoniales públicos cargados de ornatos, con aroma a *juncia* e incienso y desenvueltos en los ritmos monótonos de rezos, *bolom chon* y lucecillas navideñas que titilan desacompañadas de las notas de organillo que apenas reverberan de sus embalajes procedentes de la China. Pero lo que estaba presenciando era una manifestación más íntima, cotidiana y familiar de esa ritualidad de postal entreverada por el poder, el honor y el prestigio cuyos principios también eran compartidos por toda la comunidad. Así, cada gesto que ejecutaba Pascuala, cada una de sus preguntas, no eran en realidad sólo suyas e íntimas, pero tampoco ajenas como las surgidas de los labios de un médium o, peor aún, aquellas fruto de un espectáculo de títeres o ventriloquismo. Más bien ella ejercía la labor de un inspector de calidad que va rellenando el formulario con todos los ítems que certifican la aptitud del producto para salir al mercado, en provecho, claro está, del bienestar de todos los consumidores y, por tanto, del suyo propio. Y ese formulario que yo imagino se fundamentaba en todas y cada una de las creencias, comentarios y chismes posibles sobre una muchacha indígena que ha emigrado a San Cristóbal, a Cancún, o a los Estados Unidos... por citar sólo algunos de los destinos más habituales.



El empeño casi policial de protocolo aeroportuario con que Pascuala inspeccionaba a Margarita no era baladí. Muchas desgracias habían ocurrido ya. Estaba claro que suponía más que el simple ejercicio de entretenimiento que practicaba y cuando la encontraba caminando por la ciudad con sandalias de tacón unos días, con filigranas en el cabello estilizadas a base de gel y laca en otras ocasiones, con destellos de purpurina en los párpados y las uñas lacadas las veces siguientes; con gafas de sol, con un pequeño bolso colorido bajo la axila, con pantalón y chaqueta de *mezclilla*, con falda por encima de las corvas y, eso sí, revisando el

celular a cada rato... Pero ella soportaba estoicamente y hasta con indiferencia todo el trajín del encuentro con su familia, asumiéndolo como el tributo que debía pagar por haberse marchado a la ciudad. Lo integraba con naturalidad en la conversación y en el devenir de la visita, y sin perder el humor respondía a cada pregunta entendiendo que todo aquello formaba parte del ceremonial que habría de protegerla de las malas lenguas. Y es que tenía la certeza de que podían tacharla de *loka* simplemente por ser un poco coqueta, por haber cambiado su forma de vestir, por mostrarse más abierta y alegre; rasgos todos ellos que indicaban la búsqueda de «muchos esposos».¹⁹

¹⁹ Afirmar que una mujer es *loka* equivale, en muchos sentidos, a expresar que es coqueta, «picante» —*jch'inin-at*, *jch'inin-chak* y *jch'inin-mis*—; hasta el extremo de emplear para denotar su locura la expresión *tzotzil xch'i-ninul smis*, «la comezón de su vagina» (Laughlin, 2007: 426, 61). Como bien apunta Laughlin (*Ibidem.*), esta cualidad tiene que ver con el gesto de sonreír y mover las caderas en demasía. De manera que observar que una mujer sonríe mucho (*toj sts'ein*) equivale, en realidad, a opinar acerca de su coquetería para con los hombres. Asimismo, cuando camina con movimientos exagerados, bien sea de las caderas y las nalgas, bien sea de todo el cuerpo, de tal modo que pareciera que éste va haciendo cruces por los aspavientos ejecutados con los brazos, aunque las expresiones *tzotziles* que recogen todos los matices son variadas, se concreta en la expresión *x-bibun chanav*, cuyo significado es que camina muy movida. La sensualidad, la provocación, expresa él (*Ibid.*: 26), se forma con la raíz *bitz*, dando lugar a expresiones como

—¿Cómo se dice coqueta en tzotzil? —le pregunté de camino a San Cristóbal después de manifestarle mi curiosidad ante tal protocolo.

—Es que se pueden decir en varias, es que no hay una traducción así directa pero lo puedo decir como *toj ts'ein* [sonríe mucho], *x-bibun chanav* [camina muy movida]. Por ejemplo, hay una *chava* que es de mi comunidad pero se marchó a trabajar a Cancún y ahí empezaron a decir: «¡ah!, sí, la *loka*, la hija de Juana que trabaja en Cancún; no que ya ves cómo se pinta mucho». Es como que te empiezan a calificar desde tu forma de arreglarte, tu forma de caminar, tu forma de ser; entonces ahí es como que son los elementos para ellos identificar como una mujer *loka*. Un día me puse a *platicar* así con mi mamá y le digo: «¿pero antes también se divorcian, se casan?»; «sí, así se hace también». Ya después de eso me sopló: «¡ah!, es que esa mujer era...», ¿cómo se dice? Como que es la más buena de la comunidad, como que se identifica ser muy creída [*j-bel xa*]. O sea, cuando una mujer es creída, es así como que le gustan mucho los hombres, muy *alzada*. Anteriormente lo identificaban por la ropa: ponían la falda así cortita, muchas lo bajan de esta parte [delantera] y lo suben de esta [trasera]; hay algunas que ya lo ponen hasta acá [indicando el envés de la rodilla]. Esas se identifican ya no sólo como que ya quiere buscar su esposo, sino como que ya quiere mostrar su cuerpo a los hombres. Otra cosa es que hay mujeres que la faja lo ponen en la parte de la cadera en lugar de acá arriba [cintura]. Entonces esa es una de las formas de cómo se visten y que le llaman como muy creída, muy *alzada*, o quiere conquistar hombres. Esa faja es como que para mostrarles la cadera y lo cortito pues es para mostrar la pierna. También los hombres cuando ven una mujer así ya dicen: «¡mira! esa mujer ya está mostrando su cuerpo», porque la mayoría de las mujeres se visten con la *nagua* bien larga, así bien *chafita* [mala]. Pero más se identifica como una mujer *loka* cuando realmente se meten con hombres casados o cuando buscan a tres esposos, ya después de un año se cambia, se divorcia o se va con otro. Entonces ya se identifica como *loka*, pero no loca de enfermedad [*chuvaj, tumik*] sino *loka* de así, porque así le gusta a ella, así es su vida. Pero como que ya lo identifican por lo coqueto también: si te pintas las uñas pues ya estás *loka*, si te arreglas un poquito pues ya eres *loka*; entonces, ¡cómo quieren que vayas!, greñuda. Es algo así como que ellas quieren ser como antes, pero no se puede.

xbitzbon xchak («está picando su culo/la lombriz que se piensa está moviéndose en la vagina»); *bitzlajet* («meneándose, las muchachas riéndose»). Se entiende que una mujer *loka* provoca al hombre, *isokbe sjol vinik* («ella provocó al hombre»), lo desorienta, *sokilanbe jol* («seguir desorientando al hombre») (*Ibíd.*: 291-292).

Lo bueno que también algunos lo reconocen que la escuela, que la salida de comunidades, que por muchas cosas se ha cambiado, pero hay muchos que no reconocen todavía eso...

Así también cuando ya salimos a la ciudad y cambiamos y luego regresamos, también nos llaman *lokas*... Porque, por ejemplo, llegas con una falda o con un pantalón. Ya te dicen: «¡ah!, mira, ya se cambió», y ya empiezan, ¿no? —continuó después de haber ido señalándome con ilusión cada una de las casas de estilo californiano que mirando a la carretera habían levantado los emigrados a EE.UU. Eran como pequeños palacetes con una torre torneada, balcones y enrejados negros que terminaban de adornar las paredes lucidas con cemento—. Y las muchachas de las comunidades quieren usar el tacón pero no pueden caminar bien, es como que les da miedo. En cambio, cuando son *chavas* de la ciudad, ahí ya caminan bien y también no es igual el liso de la piel, la forma de arreglarse; o sea, quieren arreglarse [las muchachas de comunidad] pero usan muchos colores fuertes, el maquillaje lo ponen mucho. Entonces una persona que ya sabe más o menos arreglarse, combinarse con la ropa, ya piensan de *loka* también. Es que siempre cuando una mujer sale de la comunidad dicen que se fue a buscar esposo, que se fue a buscar hombre; incluso las mujeres dicen: «no, es que se fue a buscar su esposo». Cuando es una mujer quien sale siempre se dice: «sólo se va a trabajar un tiempo y luego después se vuelve casada». Y es verdad que eso sucede, porque cuando llegamos a la ciudad como que vemos diferente y de repente queremos cambiarnos; o de repente conocemos un *chavo* y... ¡Ya ves cómo se es en la ciudad! Y también pensamos todavía que es igual que en la comunidad y entonces: «sí, bueno»... Y se casan y regresan ya después con su hijo o regresan ya divorciadas. Entonces de ahí sale la *plática*, dicen que es un pretexto el venir a trabajar.

Por ejemplo —continuó—, ayer me vio mi mamá con esa falda corta que tengo. Tenía otra, sólo que más corta que ésta. Me dice mi mamá: «hubieras comprado un poco más larga, me gusta que uses pero un poco larga»; «¡ah!, bueno», le dije; y le vendí a una amiga: «¿sabes qué?, es que no me queda». De hecho ya no me quedaba; es que no sé si crecí, creo, me apretaba mucho. «Bueno», dice, y como le gustaba a ella también entonces ya le dejé y me compré ésta. Es que tampoco me gusta si son muy largas; «no te quedan», me dicen luego, y a mí tampoco me gusta así. ¿Has visto muchas *chavas* de aquí de San Cristóbal por los tobillos?, a veces cuando andan en la calle ¡cómo lo

ensucian ahí con el piso! Son más bien de Chamula, y es que soy de Chamula pues pero: «que sea así normal», le dije. Iba a comprar así de largo pero no me gustó. ¡Ah!, como te decía, es que ayer fui al centro y cómo la asusté a mi mamá. Ahí estaba también mi hermana y mi cuñada, y ahí salieron en el banco, no me veían. Yo lo estaba viendo desde allá y pensé que me vieron, y no, que no me vieron. Y que le hago así [saludar con la mano alzada] y que se asusta muchísimo: «¡cómo me asustas!»; y todavía mi mamá sin enterarse, sin darse cuenta por la ropa que llevaba. Me dice mi mamá: «te voy a pegar tres veces»;²⁰ «¡pégame, si quieres matarme, mátame!», digo; y me pega así como de broma. Y «le voy a dar dos más para que sean cinco», me dice mi cuñada. «¡Ah!, si quieren matarme, mátenme, quiero morir», le digo; «¿qué dirían si empezamos a golpear, será que viene el policía? —dice mi hermana—. ¡Ay!, creo que sí, vamos a estar en la cárcel. Es que como te vistes tú por eso no te reconocimos». Y se asustó muchísimo: «me asustaste demasiado, no te reconocí, ni siquiera me daba cuenta si eras tú», decía. Yo estaba pensando en venir aquí en la casa y que las veo salir del banco: «les voy a asustar». Sabía que las iba a asustar: «¿a que no me reconocen?»; siempre son así, no sé por qué. Y que me dice mi mamá: «¿adónde vas?»; «¿a la casa?», «¡ah!, ¿es que viniste a ver tu *chavo*?, ¿estuviste con él?»; «no, no, es que no me quiere»; «ha de ser porque apenas te separaste con él», me dice; «no». Pensaba que iba a salir con alguien. «No —le dije—, estaba pensando en ir ya a la casa». «Ya te iba a llamar para saber dónde estás —dice—, ¿vas a ir a la casa?»; «creo que sí, ahorita o al rato, a la tarde». Y ya ni fui, como me habías dicho que ibas a venir: «mejor me quedo —dije—, yo creo que hoy no voy a ir». Ya tiene tiempo que no me he quedado allá, de hecho voy pero así me regreso.

Efectivamente Margarita reconocía que la ciudad la había cambiado, aunque yo más bien imagino que ésta actuó como el aditivo que torna efervescentes las sustancias. Y es que así era ella, efervescente: activa, ruidosa, alegre, dispersa y emocional. San

²⁰ La socialización infantil femenina trata de corregir tales gestos mediante consejos (*manta*) o imprimiendo temor cuando éstos se producen a edades tempranas: «[...] Aunque somos pequeñas —me comentaba una joven madre— a veces nos reímos mucho y así vamos creciendo porque la mamá no les mete miedo, por eso a nosotras no nos da miedo. Cuando es así y se sobrepasa la mamá todavía tiene la culpa porque tal vez no le aconsejó, o aunque le diga ya después pero como ya es grande ya no obedece». Andrea apuntaba respecto a su hija: «[...] Le aconsejé que no hablara a personas que no conocía; que no se riera mucho, le decía. Y no la dejaba que saliera así nomás, o que llegara a pasear. Por eso salieron bien. Cuando se casaron vinieron a pedir las, no huyeron y no lo planearon entre ellos». Asimismo, en otra ocasión, María afirmaba: «[...] No puede sonreír tanto o sonreírle a algún hombre. Es así como nos han aconsejado. Lo mismo vamos a decir nosotras, ya sea si nos obedecen o no. Con el muchacho no se puede hacer nada, juegan con la pelota, gritan, rien... Pero a la muchacha no le permitimos que ande sonriendo demasiado por donde quiera. Es que no es igual una mujer que un hombre: el hombre puede caminar solo y la mujer no».

Cristóbal simplemente había revelado y ofrecido existencia a esos deseos compilados durante horas frente al televisor disfrutando las novelas del Canal de las Estrellas, el único que se dejaba ver en la comunidad. Anhelos que habían ido madurando en ensoñaciones sólo confesas en la escuela. ¡Quién sabe si la rogativa que realizó Pascuala pensando en ella antes de nacer se estaba cumpliendo tardíamente y con imperfección!, pues es cierto, sí, que hubiera deseado que su hija fuera diferente, pero albina y no *loka*.²¹ Y el que esto fuera así, o al menos lo pareciera, le preocupaba hasta la enfermedad, porque sólo expresándose a través de ella Margarita tomaba en consideración los consejos que le ofrecía tratando de encarrilar su destino. Ella los aceptaba simulando que era la misma chiquilla que sólo se enrabetaba cuando intentaban conducir su vida, pero lo cierto es que sus deseos por explorar ese universo paralelo de besos y abrazos en plena calle, de caminar junto a un hombre y no a unos pasos tras él, y tantos otros que como fotogramas se le pasaban por la mente le taponaban los oídos. Pienso que para ella, como para otras tantas muchachas indígenas, la ciudad se abrió como ese espacio fascinante donde poder expresar con libertad los sentimientos y las emociones que comenzaba a experimentar.²² Un lugar donde poder construir su vida de novela con la misma vehemencia de amores y desamores; donde poder practicar, también, relaciones

²¹ La mujer *loka* es un tipo de personalidad compleja cuyo carácter tiene múltiples matices y cuya razón de ser se explica, y justifica, por nacer en el mes de «febrero loco», garantía más que fiable de que esa mujer u hombre, cuando sean adultos, tendrán múltiples parejas; mediante la *suerte*; por el aprendizaje («traer la *costumbre* de...» una madre o una figura femenina cercana); por realizar cosquillas en las palmas de las manos o en las plantas de los pies a un bebé; por presenciar una mujer embarazada perros apareándose; y por brujería. En una ocasión, actualizando la situación sentimental de Margarita —la cual pasaba por el coqueteo con dos hombres a la vez—, me dijo: «[...] Y luego le dije a mi mamá. “¡Pero por qué hiciste eso!, te he dicho mil veces que vas a estar con un solo hombre, no sirve andar con varios”, me dice, “sí, ya lo sé, no sé qué fue lo que me pasó. O alguien me está haciendo para que me vuelva *loka* y hacer estupideces, ser una mujer con varios, no lo sé, pero no quiero eso”. Desde ayer me empecé a enfermar, no sé, así como yo digo: “quizás Dios me está castigando por lo que hice pero yo sé que puedo hacer bien las cosas, no quiero seguir así como fui, quiero cambiar”. Quiero tener una vida normal, tranquila. Quiero hacer bien las cosas. No sé, salí de mi comunidad con muchos problemas, me iban a casar y no me quise casar. Según yo iba a venir a hacer una nueva vida y mira qué es lo que cometí otra vez. No sé por qué hubo mucha muerte en mi casa, ahora que vengo acá cometo otro error, pero yo no quiero seguir, no quiero, ya no puedo más, quiero tener una nueva vida. No sé qué es lo que está pasando pero no quiero ser así».

²² En otro lugar (Neila Boyer, 2012a) he puesto de manifiesto cómo la ‘modernidad’ implica, entre otras cosas, una apertura emocional. Si bien es cierto que los centros educativos constituyen espacios de expresión emocional dentro de las comunidades, la ciudad es su lugar por excelencia; prueba de ello lo constituyen las cientos de pintadas de amor en las colonias de la periferia de San Cristóbal de Las Casas. La constatación de que la ciudad es, y en la ciudad se es de otro modo me la ofreció en cierta ocasión Margarita: «[...] Aquí en la ciudad ya es otra cosa —me dijo—, ya cambió porque estamos en la ciudad. Sí, a veces mi mamá se entera de que yo tengo novio y ya no me dice nada porque es que una vez le dije: “si me vuelven a hacer como me hicieron les prometo que ya no voy a regresar”. Entonces quizás por esa razón lo entiende, porque de hecho a veces yo tengo un novio de escondidas acá pero no me ha pasado nada. Aquí ya está permitido pero en la comunidad está difícil todavía por lo de la tradición que quieren mantenerlo vivo. Es que como no todos tienen la libertad, yo porque he luchado mucho. Yo salí adelante por lo de mi mamá, que ella me enseñó a hablar con las personas. Cuando me pasó esto de que me iban a casar yo empecé a contarle a las personas que conozco, entonces ya de ahí, como me animaron...».

personales con similar durabilidad episódica que en el formato televisivo y hasta, ¿por qué no?, articular el afecto con un lenguaje de «palabras bonitas» que le enseñaron era propio sólo de *kaxlanes*. ¡Había tanto que ocultar en las visitas a la comunidad!, pero ella tenía personalidad suficiente y valor para estirarse la piel dos veces y más si fuera necesario con objeto de que nada de su interior trasluciera, porque como decía, respecto al exterior se cuidaba muy mucho de vestir correctamente su traje tradicional.

VOLUNTAD Y DESTINO.

Después de todo, a pesar de saberse distinta, Margarita no se reconocía en absoluto como una mujer *loka*. Era coqueta, sí, buscaba su pareja, seguramente, pero el que en estos trajines se topara con hombres casados que «sienten que no tienen esposa»; con hombres separados que continúan cohabitando con su mujer; con *chavos* solteros pero *lokos* de esos que —como decía— se visten de *cholos*, usan el pantalón de lo más flojo que casi ya se les ve todo, gorra, *aretes* [pendientes] o tatuajes, y *suéter* bien ajustaditos para mostrar el cuerpo, no era culpa suya sino de la ciudad y su *suerte*. Esa libertad y anonimato iniciales eran también un caramelo amargo de desilusión, celos y coraje que comenzaba a saborear con el desgate. Y verdaderamente lo sufría y sentía. Se quejaba con frecuencia diciendo: «¡ya ves cómo se es en la ciudad! y también pensamos todavía que es igual que en la comunidad», aludiendo al ambiente de engaño y ficción en el que tenía que gestionar sus emociones. Y es que el concepto de mujer *loka*, para ella, llevaba implícito la voluntad de ser así; *loka* era aquella que actuaba con gusto, a sabiendas, y no por engaño como alguna vez le ocurriera. Tampoco era su culpa que varios hombres la pretendieran al mismo tiempo, ni que les tomara la llamada, contestara a sus mensajes de *celular*, les enviara correos electrónicos o aceptara un paseo —porque también éste suponía una experiencia novedosa que había de experimentar—. Margarita tenía muy claro que antes de *juntarse* con alguien debía conocer por sí misma cómo era su pensamiento y cuál su forma de vida; lo que pasaba por averiguar, sobre todo, si tenía casa propia, *carro* (coche), a qué se dedicaba y, en última instancia, cuando la confianza brindaba la oportunidad, si estaba libre y era guapo, es decir, *güerito* (de piel clara), alto y ni demasiado gordo ni demasiado flaco. Éste era para ella el itinerario de la ilusión y la imagen de la felicidad, y es que «[...] lo que más me gustaría tener de un hombre —expresaba— es todo lo que yo necesito, y que me quiera, y yo responderle así también. Y una casa bonita pues pa que yo no sufra.

Porque te imaginas que yo llegue en la casa de sus papás, ¡qué tal si no tiene casa, o no tiene casa bien hecha y luego quiera formar una familia!... Voy a estar peor, yo tendría más problemas, y así estando pues yo sé que no seré feliz. Ya cuando una persona tiene casa, tiene todo pues, aunque no tanto que digamos pero que me pueda sostener, sería feliz». De este modo construía su coartada, atribuyendo su vivir, además de a la peste de engaño que polinizaba la ciudad, a la *suerte* y no a la voluntad propia.²³

Pero me estoy adelantando. Comentaba antes de recordar esta conversación que el empeño policial de protocolo aeroportuario con que Pascuala inspeccionaba a Margarita no era baladí, como tampoco el hecho de que ella aguantara el tirón con aparente indiferencia. Varios meses después, ya en febrero de 2008, supe que el motivo original que sustentaba esa flema de imperturbabilidad no era otro sino también el intento de remendar un agravio antiguo y aliviar la culpa que la venía carcomiendo desde que la conociera en aquella víspera de Los Santos. Ese mañana continuaba así su historia:

Un día, ya cuando se iba a los Estados Unidos, me dice: «vamos a ir a pasear a CHEDRAUI [centro comercial en San Cristóbal], quiero comprarte algunas cosas pa que pienses siempre en mí, de que yo te quiero y toda la cosa»; «no, no quiero, ¿qué tal si nos ven?», le digo; «no, pero vamos a ir en la tarde para que nadie nos vea». Y nos fuimos. Eran las siete de la noche, nos regresamos a mi casa: «no, no pasó nada pues, no hicimos nada, nada más fuimos de compras». Y como mi mamá sabía de que yo no tenía dinero me empezó a preguntar de dónde vino ese dinero, por qué compré esas cosas. Él me compró champú, papel higiénico, cosas así de la casa pues, me compró ropa y todo eso. Y entonces mi mamá se fijó en mí, qué es lo que estaba haciendo y luego porque llegaba tarde en mi casa. Ya sospechaba y yo le empezaba a decir mentiras: «no, es que fui allí y allí». Entonces llegó un momento en que llegó a preguntar y que no era cierto y ya me quedé callada y entonces, en ese momento, supieron que fui a pasear en CHEDRAUI, y ¡fun!, ¡en dos días!, ¡en dos días! Ya cuando lo supieron mi

²³ En otro momento, abatida por no encontrar cierta calma sentimental, me lo explicó muy bien: «[...] yo tengo la *suerte* de que en cualquier momento, donde sea, me hablan —me dijo—. En todas partes me puede pasar, si estoy acá me pasa, si estoy fuera de la ciudad me pasa; los hombres le gusta, no sé, me hablan pues, me dicen: “¿tienes novio? ¿Te gustaría ser mi novia? ¿Te quieres casarte conmigo?”. Entonces eso es la *suerte* de que nada más me hablan, o sea, muy pocas veces llegan a mi casa a pedirme. A veces yo, cuando salgo pues, es que yo les digo pues a los hombres: “no, yo soy casada, tengo un esposo”. Y no me creen: “no, no es cierto, yo veo en tu cara que no es cierto”. O intento llamar a una persona, sea mi hermano pue: “yo sé que no es tu esposo lo que estás llamando, sé que es tu hermano”, me dicen. Eso le he contado a mi mamá también: “es que la *suerte* lo tienes así, por eso”, me dice, “¡pobre de ti! Hasta que te cases te van a dejar en paz”, me dice».

mamá me preguntó: «oye», me dice, «pues vamos a hablar sinceramente, la verdad, y no te voy a hacer nada, no te voy a decir nada, pero quiero que me digas la verdad». Lo decía como que si de verdad era cierto todo lo que me decía y le hice caso. «Dime si tienes novio», me dice, «pero quiero que me digas la verdad, no quiero que me veas la cara [tomar el pelo], ya no quiero tener más vendas», dice. Y me quedé callada, no le iba a decir pero me convenció con sus palabras así bien chistosas que hacía. «No le voy a decir a nadie», me decía, «sólo quiero que me digas cómo vas». Empezó a decir como que si fuera cierto, «qué tal si es borracho o qué sé yo, o si te maltrata, yo no quiero que sufras, dime la verdad; ¿hace cuánto tiempo que te conoces con él?», me decía. Y le empecé a decir y al día siguiente nos fuimos con las autoridades.

Como mis hermanos tenían cargo y el otro tenía cargo en la autoridad, Faustino, y era fácil para ellos, entonces se fueron. Como él, mi novio pues, era chofer pues, lo fueron a traer. «Nos vamos de aquí», que le dicen; «¿a dónde?», dice; «no sé, que le hablaste a una chava»; «¿quién chava que le hablé?», dice el muchacho. Él tenía creo que 18, porque yo tenía 17. Y este, «¿pero quién le hablé?, que yo me acuerdo no le he hablado a nadie»; «le hablaste a la hija de Tránsito», le dicen. Y que se pone nervioso pobrecito. Y que lo traen: «si no nos vas a hacer caso ya sabes, somos Tránsito», y todo eso, «tenemos cargo, te podemos llevar a la cárcel», le dijo, «si tú ya hablaste con mi hermana pues tienes que cumplir con tu deber», le dijeron. Y llegaron ahí nomás en la comunidad. Y yo ya estaba pendiente y me dice mi mamá: «nos vamos de aquí»; «¿dónde?», le dije; «allá, tú vente», me dice. Me mintió, yo no sabía dónde me iba a llevar, y que llego a la casa de las autoridades. «No, no puede ser», dije. Y entonces llegamos, esperé un rato ahí, de ahí llegó él. Mi mamá se lo contó todo a mis hermanos en la misma noche cuando me preguntó ella.

Llegamos, él llegó también y le empezaron a preguntar que si se iba a casar conmigo o no. Y aquel méndigo [idiota] estaba dispuesto a todo. «No, de hecho yo me quiero casar, la culpa que tiene es de aquella porque no quiere casarse conmigo. Yo quiero casarme con ella porque la quiero mucho». Y mi hermano me amenazaron: «si tú dices luego que no te vas a casar con él vas a ver con nosotros», me decía. Y tenía que hacer la cosa bien, tenía que aceptarlo todo lo que me decían porque mi hermano era como policía. Me decían mis cuñadas antes de que nos íbamos: «¿sabes qué Rita?, ya si te casas, no sé qué vaya a pasar, pero todo lo que te van a preguntar mejor responde

aquí nomás porque si no es horrible cuando te vas allá en Chamula, porque hay mucha gente, aquí en este paraje no, no pasa nada, aunque sí te ve la gente pues pero no es tanto, mejor hazte caso, tienes que aceptar lo que te ordenen así porque si te vas en Chamula está más peor allí, mucha gente te va a ver». Entonces tenía que hacerle caso, pero yo sentía de que no iba a pasar lo que estábamos diciendo. No llegó mucha gente, nada más los mayordomos, las personas que tenían cargos pues, y me preguntaron que si hicimos algo, que si pecamos pues. «No, nunca tuvimos», le dije, «nunca, nunca. Aunque él diga que sí pero yo sé que no hice nada con aquel. De que sí hubo besos, sí, abrazos, sí, pero nada más, no, nada de lo otro, nada así fuera de lo normal», le dije. Y le preguntaron igual al muchacho. Luego me preguntaron cuántas veces nos vimos, cuántas veces fuimos a pasear, y yo dije dos veces y el muchacho dijo cuatro veces. ¡Ay no! Pero la verdad era de aquel porque yo no quería que supieran.

Y de ahí: «es que sí se van a casar, se van a tener que casar», dice. «Sí, me voy a casar, no se preocupe, yo estoy dispuesto, nada más que la culpa que tienen es aquella», le decía. Y luego me empieza a regañar mi mamá: «que mensa [tonta] eres, cuando tienes la oportunidad que te diga que te cases tú no haces caso», me decía. Yo me quedé callada en el mismo momento ahí en frente de las autoridades. Luego trajeron refresco y me dieron un refresco. Él me dio también todavía y no, no quise tomarlo. Pero yo sabía, no sé, yo sentí de que no me iba a casar aunque él dijera de que sí se iba a casar conmigo. Presentí algo, que no me iba a casar, no sé, es que cuando sientes que pasa algo el corazón como que siente que está flotando, que sé yo si entra nervios o qué sé yo, pero ahí, en ese momento, no sentí nada. «Yo creo que no me voy a casar, va a pasar algo al rato», dije. Y como él había llegado solito con las autoridades dice: «voy a ir a traer a mis papás». Y sus papás tenían cargo allá en Chamula. Entonces el muchacho entró en su casa, le platicó a su papá: «mira, me ha pasado esto y esto». Y que estaba enferma su mamá y que empieza a decir: «no, ¡cómo crees que te vas a casar con aquella!, es cristiana, ¿a poco vas a dejar de tomar?, ¿a poco vas a hacer con todo lo que te dirán aquellas?». Luego, ahí estaba mi tío porque es curandero. Entonces mi tío empieza a decir también que porque era el padrino de aquel chavo: «¿cómo crees que te vas a casar, vas a dejar de tomar, vas a dejar de ir a la iglesia?». Empezó a decir muchas cosas mi tío porque tenía celos, porque él tiene una nieta que no se ha casado, entonces mi tío le ofreció su nieta al muchacho y como supo que me iba a casar con aquel entonces es

como que si yo le robara. Entonces, «no, no te vas a casar, dicen que allá en la escuela tiene novio, que no sé qué, no te vayas a casar con aquella, tiene novio».

Tardaron unas horas ahí, vino desde las nueve de la mañana y se regresaron hasta las cuatro de la tarde. Y mi mamá decía cuando estábamos allí en la casa de las autoridades: «no, segurito ya se fugó este güey, ya se fugó, ya se fugó». «No, yo sé que no lo va a hacer, va a llegar aunque sea más tarde, pero va a llegar, no creo que se va a fugar», le dije. Y llegó en la tarde. Pero me sentí muy mal: «¿por qué lo hice?». Me arrepentí después, lo único que sabía es que yo no hice nada malo, que no hice nada mal. Entonces llegó y ahí también llegó mi tío. Y llegó él con su padre, su mamá no llegó, y decía el papá del muchacho: «pues ya ni modos, si se hablaron ni modos, voy a aceptar como mi hija, como se lo merece, le voy a decir que es mi hija y que me llame como su papá. Yo la voy a respetar, la voy a cuidar, y si mi hijo se porta mal con ella yo lo voy a ver todo eso, me voy a encargar de su hija —decía el papá del muchacho—, no hay ningún problema, si es que se quisieron es porque se quisieron, si Dios lo quiso se van a juntar así pero si no, pues no, pero en mi parte no tengo ningún problema». Y mi tío que empieza a meterse: «no, es que no se va a casar, es que este muchacho es mi sobrino». Y empieza a decir mi mamá: «qué me importa si es tu sobrino o qué sé yo, esto es muy aparte, ni siquiera es tu hijo o mi hija es tu hija, no debes de meter en lo que es mío». «No, pero es que este es mi sobrino y no se van a casar y no se van a casar». Y decía el autoridad: «no, usted no se mete tío, usted no se mete porque los que van a decidir son los muchachos si se quieren o no se quieren, si hicieron algo o no hicieron nada, está en los muchachos. Tú cállate», le dijeron. Y no se callaba, seguía y seguía. Y me dio mucho coraje, «¿por qué se tiene que meter él?», dije, «pero ni modos, si es la decisión de Dios sé que me voy a casar al rato y si no pues no va a llegar a suceder». Entonces luego el muchacho llegó su cuñado y el cuñado empezó a decirle cosas otra vez: «no, no te cases con aquella, mejor cástate con aquella otra». Y no se iba a convencer, pero de ahí como eran dos, su cuñado y mi tío, entonces él se convenció y ya, como en dos horas creo, «¿sabes qué?, ya me voy a arrepentir, ya no me voy a casar con su hija, no tengo casa, no tengo dinero, ¿dónde voy a dejar a su hija?, no quiero que sufra, ¿qué tal si me caso con ella, no tengo casa, dónde la voy a dejar?, y no tengo dinero, ¿con qué la voy a mantener? De todos modos yo me voy a ir a los Estados Unidos y pues voy a gastar mucho dinero. La culpa la tiene ella porque le había dicho hace meses que me iba a casar

con ella y ella no lo aceptó, y ahora que tuvimos un acuerdo que nos íbamos a esperar y que me trae con las autoridades, ya no se vale», decía.

En ese momento, cuando dijo, me puse muy feliz; «gracias Señor», dije, porque yo no quería casarme todavía, lo principal es por mis estudios, terminarlo pues por lo menos mi secundaria. Y este, «ya no, ¡pero cómo es posible de que nos vean la cara!, anduvieron unos meses, salieron y así», decía mi mamá. «Pero si no pasó nada». Se enojó muchísimo. Luego mi hermano también dijo: «cómo es posible de que andan saliendo y luego no te quieres casar con ella, nada más quieres aprovecharte de mi hermana, pero no es así, te vamos a meter en la cárcel los dos pa que sepan que es estar en la cárcel». Y dije: «si me meten en la cárcel ni modos, total yo no hice nada». Entonces ya de ahí, «pues entonces ya no te vas a casar con mi hija», decía mi madre; «no, ya no. Ya no me voy a casar con ella, si me espera me voy a casar con ella si no, pues ni modos, si se va con otro», decía. «¡Ah!, bueno», dice. Y la autoridad, los principales, eran dos, el agente el primero y el segundo, el que sabe más, el primero, pues entonces le preguntó: «¿pero no te vas a arrepentir después si se casa con otro?»; «no, si de verdad me quiere me va a esperar y si no, pues ni modos, no es para mí», decía.

Y así pasaron, invitaron lo que habían comprado el papá del muchacho porque él ni tenía nada: cerveza y refresco. Y en ese momento me sentí muy mal porque la gente empezaron a burlarse de mí, a decirme cosas: «que dicen que Rita ya se va a casar que con tal muchacho». Y cada rato llegaban las personas a checarme ahí, si ya me casé o no me casé. ¡Cómo me molestaba! «Toma tu refresco pue»; «no, muchas gracias, ahí lo ven, quién quiere llevarlo que lo lleve», le digo, y salí corriendo. Todos mis hermanos y mi mamá se quedaron. «Qué me importa lo que hagan», decía yo. Y entonces llegué en mi casa llorando. No lloré porque no me casé, lloré por lo de la gente que decían. Entonces, en ese momento, dije: «ahorita me voy a ir de acá». Llegué ahí en la tijera [cruce de camino con Chenalhò] caminando y que no había carro. Y luego pedí perdón: «Señor, perdóname con todo lo que estoy haciendo, si no es tu decisión que yo me vaya está bien, me voy a regresar». Y regresé a mi casa y llegué otra vez ahí llorando.

Me puse en un cuarto donde nadie estaba, ahí estaba llorando y llega mi mamá y mi hermano: «¿dónde está Rita?», decía mi hermano. «No, es que hace rato ya me dijo que ya se fue para siempre, pero no sé a dónde, que como conoce a muchas personas

ahí va a tener apoyo», le dijo mi hermana. «¡Pero cómo es capaz de que se va!, ni siquiera le hicimos nada, ni siquiera la golpeamos, ni siquiera la gritamos, y que se va simplemente así, ahora sí que se buscó», dijeron mis hermanos. Y ahí lo estaba escuchando yo. Y mi mamá decía: «¡ay! no puede ser, lo vamos a buscar, váyanse a las montañas, sé que está aquí». Y yo lo estaba escuchando: «¡Rita, Rita!», gritando en las montañas. Y gritaban y gritaban mientras yo estaba ahí en la casa y ellos buscando en la montaña. Entonces se regresó mi hermana; «ve a checarlo si ya está en la casa», decía mi mamá. Entonces ya salí con los ojos hinchados: «dile que regresen, si yo estoy acá, ni fui», le dije, y que se fue: «no, que está aquí mi hermana». Y luego me empiezan a insultar: «¿cómo es posible de que pienses largarte!, ¿qué te hicimos?, ¿te pegamos?, ni siquiera te hicimos nada, sólo te vas así nada más», decía mi hermano Faustino. Y de ahí el otro hermano menor decía: «no te preocupes, es que a veces en la vida puede pasar muchas cosas, pero pa que aprendas ya no vayas a hacer esas cosas, no sé si quieres a esa persona, yo no sé nada, pero duele lo que te hicieron porque te rechazaron». No le dije nada. «Ya no le andes insultando, no le digas nada porque también le duele por lo que pasó», decía mi hermano. «¡No!, ¡pero es que cómo es posible!», decía mi otro hermano; como que tenía ganas de golpearme. Y de ahí me empezó a decir: «¿cómo es posible de que hagas esto?, mientras que tú eras la única, la mayor, cuando naciste tú eras la más querida, mis papás te querían muchísimo, te cuidábamos mucho, si llorabas pa un rato mi mamá nos regañaba... ¡Y ahora nos pagas así! Te lavé tu pañal, te cuidé, todo hicimos por ti... ¡Y ahora nos pagas así!, no se vale». Y yo me quedé ahí llorando. Mi mamá también me decía: «es que no debes de hacer esas cosas, no quiero que vuelvas a hacer eso, si piensas irte no lo vuelvas a hacer. Imagínate si te hubieras ido, ¿dónde crees que estaríamos?, nos meteríamos en gran lío, en problema, vamos a prestar dinero, ¿dónde te vamos a encontrar? Si te hubieras ido, ¿a dónde crees que iríamos a buscarte?, a San Cristóbal, a Tuxtla, y nos hubieras metido más en problemas, no quiero que vuelvas a hacer eso».

A ellos también les daba vergüenza porque empiezan a decir que ya como que si ya fui una persona utilizada pues, pero mientras que no haya pasado nada, no pasó nada. Entonces mi mamá me empezó a decir: «es que si no era para ti por eso no te casaste, si fuera para ti te hubieras casado, no te preocupes. Tus hermanos están bien enojados pero todo va a pasar, porque no era para ti, ha de ser porque te está esperando alguien, por eso no te casaste».

De ahí pasaron los días, como yo estaba en clase ya no me dejaban ir, me prohibieron: «ahí nada más te enseñan a que tengas novios, a que aprendes a cómo conocer a los hombres, nada más que te enseñan eso, ya no vuelvas», me dijeron. Me quedé una semana, otra semana, pero yo no quería dejar mis estudios. De ahí me sentí muy mal otra vez y le dije a mi mamá: «¿pero por qué me tienen que prohibir si ellos no me mantienen, no me dan dinero, nada me están dando, por qué me tienen que prohibir? ¿Sabes qué?, yo me voy de aquí, si me quieren largarme de aquí, si me quieren sacar, ni modos, pero yo voy a ir con mis estudios». Y de ahí mis hermanos, cuando lo supieron: «mejor ve a pedir tus papeles», me dice, «pero quiero que lo traigas». Los papeles de mis estudios. Y fui a preguntar y los profesores no me lo daban: «supe que ya te casaste»; «no, no es cierto». Lo supieron porque mi tío tenía un hijo que estudiaba conmigo, entonces es bien chismoso también, aparte de eso era muy grosero. Mis amigas se enojaron porque tantas cosas dijo pue mi primo, entonces me dejaron sola. Estaba muy triste y luego: «ni modos, yo tengo que salir de esto, si sé que no pasó nada no me voy a sentir mal y lo voy a luchar», decía. Algunas profesoras me animaron: «no te dejes, sabemos que tú eres muy activa, tú has luchado mucho. Ninguna chava ha hecho esas cosas como tú lo has hecho, tú termina tus estudios, imagina que no pasó nada y entra a estudiar, tú lo vas a terminar, yo sé que tú vas a triunfar», me decía. «¿Y tus papeles?», me dijeron cuando regresé; «no, no me lo dieron»; «es que tú no lo pediste pero mejor ve a pedirlo otra vez». Y fui otra vez la siguiente semana, igual me dijo el director: «no, no te vamos a dar tus papeles, si de verdad tus hermanos se creen mucho díganle a ellos que vengan aquí a pedir los papeles y yo les voy a decir lo que has hecho aquí en la escuela, si solamente vienes a perder tu tiempo o solamente vienes a hacer cosas, yo les voy a decir en la cara y nos vamos a juntar pero tus papeles no te vamos a dar». Llegué otra vez, allí les dije como me dijeron mis profesores: «¿sabes qué?, váyanse ustedes a pedir si no me creen pues, a ver si de verdad son fuertes y ve a pedir mis papeles, en una semana como dicen aquí va a estar mis papeles, ve a pedir ustedes si son hombres», le dije. Y no quisieron ir.

Entonces le dije a mi mamá: «mami, yo voy a terminar mis estudios, si me van a sacar de aquí de la casa no me importa, yo sé que tengo apoyos en otras partes, tengo muchas personas que conozco allá en San Cristóbal, yo me puedo ir de acá, si ustedes ya no me quieren me voy de acá». Y empecé a llorar, yo decía que no me querían: «es que no me quieren, quizás porque me quisieron mucho cuando yo era niña por eso

ahorita se están molestos conmigo», decía. Y ya luego mi mamá me animó: «no quiero que te vayas a ninguna parte, si quieres estudiar ve entonces, tienes razón, tus hermanos no te apoyan nada, ni nos mantienen, ni un peso te regalan, mejor ve». Mi mamá se dio cuenta porque había sufrido ella también, como me quiere mucho pues tenía miedo de perder a una hija porque yo le había dicho: «si no me vas a dejar ir a estudiar yo me voy a ir de acá». Empecé a decir muchas cosas a ella también: «quizás porque yo no soy tu hija por eso me haces esto», le dije.

Luego, de ahí, como volví a ir a la escuela mis hermanos se molestaron, ya ni me hablaban; sólo escuchaba los chismes de que me querían pegar. Mi papá estaba en Cancún, mis otros hermanos también, ¡y cómo se enojaron! Cuando mi papá lo supo se emboló. Le dijeron el chisme por teléfono y cuando lo supo se emborrachó y que iba a hacer un plan, que a mi mamá la iba a matar y a mí también, que mi mamá nada más me estaba enseñando a buscar hombres: «Lo voy a matar —decía mi papá, y a mi mamá también—, esa vieja anda enseñándole cosas a sus hijas por eso anda haciendo esas cosas mi hija». Entonces mi papá tenía un plan: «cuando yo llegue la voy a matar». Y quizás por esa razón se murió, qué sé yo. Ya no volví a verlo nunca más, ya no, ya fue cuando tuvo el accidente. Y lo bueno que tiene mi mamá, por lo que fue también obligada a casar, por eso quizás lo entiende. Fue obligada y que decía que si no quería casarse ella la iban a matar, pero de verdad, no es broma, con un machete. Decía mi mamá que lo iban a agarrar un machete y lo iban a matar: «yo tenía que aceptar, pero cómo nos castigó», dice.

En ese momento reconocí en Margarita ese gesto discreto de perder la mirada en el trajinar de sus manos. Recogía los cabellos que se habían quedado trabados en el peine, los estiraba comprobando su largura y procedía a enrollarlos como quien construye una madeja. Después se guardaba las bolitas entre la faja y la falda o las camuflaba en el pelaje de su *nagua* de lana de borrego negra. Era así como rumiaba la culpa que estaba logrando digerir con la elaboración de este discurso basado en la *suerte* y el destino que en realidad denotaba su carácter y voluntad. Así, del morbo de las imágenes de los cuerpos rotos y los *carros* destrozados tras la colisión, o del sentimentalismo comercial de los dos titulares que resaltaban la noticia del fallecimiento de su padre y hermano en junio de 2006, pasé a conocer las causas reales de aquella tristeza que no era exactamente eso, o sí, pero también más cosas. Año y medio después de nuestro primer encuentro

supe que con ese gesto cabizbajo purgaba un sentimiento de culpa que aquel día de octubre no quiso o no pudo todavía desvelarme. Supe también que el mismo destino que avala en ocasiones su voluntad —como así lo hiciera evitando un matrimonio forzado y un castigo doloroso— es a veces, las más, un destino hiriente confabulado con la tradición; o un destino que siendo simplemente eso, pero ajeno en un tiempo de «nuevo vivir», se hunde como un puño en el pecho y exprime el corazón ahogando cualquier iniciativa personal. Pero a pesar de todo es sobre la fatalidad de la *ora* (destino) de su padre cómo ella ha querido construir su propia voluntad; una que todavía traviste de *suerte* para apaciguar los embates de la *costumbre*. De este modo, entre el destino y la voluntad — como en su día fueran editados los textos autobiográficos de Jaspers (1969)²⁴— transcurría la vida de Margarita. Aquellos periodistas que recogieron imágenes grotescas del siniestro, como yo aquel día de octubre, poco sabían de los auténticos motivos del fatídico viaje ni de los hechos que lo habían motivado: los «amores locos» de una joven chamula.

OTRA VOZ, VOCES CÓMPLICES...

El devenir del tiempo y los cambios apabullantes introducidos por la 'modernidad' en la cotidianidad tzotzil, fundamentalmente desde mediados del pasado siglo, han tenido, entre otras consecuencias, el incremento considerable de las jefaturas de hogar femeninas, transitorias o definitivas, y la incorporación de las mujeres a la toma de decisiones como efecto de su participación económica.²⁵ Este hecho ha dejado al descubierto unas interacciones familiares que

²⁴ A propósito de éste y otros testimonios similares, tengo muy presentes aquí las obras de Benjamín (2006), Ferlosio (2008) y Collier (2009) que esperan un debate contemporáneo que debe comenzar a imponerse en la etnografía de lugares como Chiapas donde la 'modernidad' ha trastocado la línea del destino.

²⁵ Hoy en día es indudable el impacto que han tenido en las relaciones de género, y en la construcción de una nueva subjetividad femenina, los sucesivos cambios que en lo económico, religioso y político-social vienen desarrollándose a partir de la década de los setenta en las comunidades indígenas y entre la población tzotzil de Los Altos de Chiapas (Collier y Mountjoy, 1988; Cancian, 1992; Rus y Collier, 2002; Robledo y Cruz, 2005). En este contexto, la contribución femenina a la economía doméstica ha ido cobrando una importancia paulatina y ha sido el acicate de la transformación de los roles tradicionales asumidos por ellas, afectando, además, a otros ámbitos de la reproducción social de las familias. Este hecho, acompañado por los cambios en determinadas costumbres tradicionales que promovían los nuevos credos religiosos, inauguró un espacio novedoso de reconstrucción de la subjetividad femenina (Robledo y Cruz, 2005; Robledo, 2010), así como la asunción de nuevas posiciones en las relaciones entre los géneros, más acorde al «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*. Una subjetividad que ha ido progresivamente alejándose de los parámetros de la *costumbre* en base a la redefinición de lo tradicional y que guarda íntima relación con cómo la producción artesanal y el contacto con agentes y contextos diversos ha constituido un mecanismo de socialización femenina y aprendizaje de valores, de conocimiento de culturas distintas y adquisición de prácticas que se han convertido en multiplicadores de las habilidades individuales (Castro Apreza, 2005: 238).

frente a una versión local del poder²⁶ y la moral patriarcal dominante —practicada por ambos géneros y basada en una «ética de la justicia» (Gilligan, 1982, 1985a, 1985b, 2006) nativa, en un derecho/respeto fuertemente jerárquico y en la praxis discriminatorio para las mujeres— se encuentran mediadas por la simpatía/empatía de la «voz» femenina (*ibídem.*).²⁷ En este sentido, Ariza y Olivera (2001: 10) advierten cómo, entre otros factores, la incorporación de las mujeres a la actividad económica extradoméstica ha ido contribuyendo «[...] al lento proceso de erosión de los fundamentos socioculturales del *ethos* patriarcal, promoviendo —como bien expresan— la emergencia de imágenes cambiantes de la mujer y sus familias», llegando a hablar, incluso, de modificación de los arreglos y acuerdos familiares y del modo en que los grupos domésticos interactúan con la vida institucional y económica; poniendo en evidencia, además, la estrecha interconexión entre el mundo familiar y otros ejes de la organización social. Tanto es así, que la irrupción de la 'modernidad' en la vida de la población indígena de Chiapas parece haber elevado la acústica de un *ethos* femenino silenciado por la *costumbre*; «voz» que, en ocasiones, está facilitando el desafío de la corrección moral (y corporal) tradicional —basada en el principio del respeto y expresada en términos de medida y equilibrio— gracias, precisamente, a las relaciones de complicidad materno-filiales. De manera que existe la convicción, o cuanto menos la sospecha, de que la singular «ética del cuidado» femenina tzotzil está sirviendo de coartada a un proceso generacional de (trans)formación corporal y redefinición de la condición moral e identitaria; un proceso caracterizado por la exageración asociada al carácter y al *gestus* y criticado por disruptor social en un tiempo de «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*) allá donde la *costumbre* siempre a impulsado a permanecer

²⁶ Para un análisis completo sobre el lenguaje del poder y la unidad doméstica en el Chiapas rural, aunque entre Tojolabales, ver Escalona Victoria (2009).

²⁷ Lejos de los debates feministas —y concretamente de los feminismos de la diferencia—, teniendo presente el riesgo de esencialismo y la generalización abusiva, considero aquí, en muchos sentidos, aplicable la teoría de Carol Gilligan (1982, 1985a, 1985b, 2006) en la que ponía de relieve la diferente construcción de la realidad y la posesión de un juicio moral distinto entre mujeres y hombres; advirtiendo, además, cómo un tipo de experiencias y razonamientos asociados a la masculinidad y el mundo público del poder, y relacionados con el pensamiento, la justicia y la autonomía, han primado en la tradición deontológica frente a otros coligados con la feminidad y la intimidad de las relaciones en el ámbito doméstico, con el sentimiento y la compasión. Ella se rebela frente a esta postura advirtiendo otra «voz», y juicio, que implica un modo de pensar contextual y narrativo frente al formal y abstracto masculino. Desde esa «voz» distinta el entendimiento de un conflicto moral no se basa en la aplicación de principios generales —entiéndase, para el caso que nos ocupa, la *costumbre*— que enfatizan la separación, sino en la responsabilidad que privilegia la conexión y en un juicio moral relativista contextual sustentado en la premisa de la no violencia y motivado por la empatía y la compasión. De manera que la construcción de los géneros, y la división entre lo público y lo privado, llevan aparejada diferentes tipos de racionalidad y ética: la «ética de la justicia» por un lado y la «ética del cuidado» por el otro donde, en esta última, la moral se entiende desde el reconocimiento de las relaciones y el valor de la comunicación. Ambas, y esto es substancial, lejos de interpretarse en un contraste, iluminan dos visiones de moralidad que son complementarias, no secuenciales ni opuestas.

dentro de las fronteras armónicas. Y esto es así porque tal simpatía materno-filial tolera y favorece el ejercicio de la «voluntad del corazón» —que una perspectiva occidental y desarrollista traduce por *agencia*— y sus argumentos tanto en el diseño y la explicación de la experiencia como en el anhelo por construir una vida más autónoma y ‘moderna’; empatía, por otro lado, que se establece de manera privilegiada cuando existe una identidad de género compartida y una experiencia vital análoga.

Desde época prehispánica, como se aprecia en los trabajos pioneros de León Portilla (1956) y López Austin (1980), la diferencia corporal y estética ha ido con frecuencia en las sociedades amerindias ligada a una distinción ética y viceversa. Todavía actualmente, y el caso tzotzil no es una excepción, los mayas subrayan la importancia del cuerpo indígena como depositario de la «sustancia ética».²⁸ Quiero detenerme aquí a explicar la particular visión tzotzil del desarrollo moral y su relación con la corporalidad, similar si no idéntica, en líneas generales, a la tzeltal (grupo indígena vecino con el que comparten muchos rasgos culturales). Apuntaba líneas atrás cómo esa moral patriarcal dominante, o «ética de la justicia» nativa, bien puede corresponderse en tzotzil con el concepto de derecho/respeto. En un extraordinario trabajo sobre el laberinto de la traducción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos a lengua tzeltal, analiza Pitarch (2001: 127-160) dos palabras clave: «ley» y «derecho», cuya traslación resulta compleja y comprometedora. El término «ley» (o derecho/respeto) fue sustituido por el tzeltal *mantalil*, consejo: «[...] lo que se dice a alguien sobre lo que conviene o no conviene hacer». Esto es, el conjunto de preceptos —o «leyes», tal y como lo entendía su informante— ofrecidos a niños y jóvenes con el fin de que observen un comportamiento socialmente apropiado; de que actúen con razón, piensen, sigan el camino, adopten la *costumbre*, adquieran su forma de vivir y su manera de hacer las cosas dentro de los márgenes culturales y el orden establecido (*Ibíd.*: 131-133). Subraya, también, cómo estos consejos/«leyes» prestan una atención prioritaria a las cuestiones de corrección corporal y etiqueta social; en especial a aquellas que tienen que ver con la demostración de respeto. De manera que como bien afirma, «[...] *Mantalil* constituye una ética de vida [...] que se elabora en, y guarda relación con, el cuerpo» donde éste constituye «[...] el escenario necesario para el desarrollo moral de una persona» (*Ibíd.*: 132-133), el instrumento expresivo fundamental de la calidad moral y el *locus* de la diferencia. Así

²⁸ Para una revisión de esta idea entre mayas yucatecos, ver Gutiérrez Estévez (1992); respecto a mayas tzeltales, Pitarch Ramón (2000); para el caso maya ch'orti' en Guatemala, López García (2006).

pues, si bien el género *mantalil* compone una ética, también representa una estética que distingue, mediante los hábitos sociales (lo que se come, lo que se habla y cómo se habla, la forma de moverse, vestirse y llevar la ropa, etc.), a unos de otros. Por tanto, desde la perspectiva indígena, la ética (*mantalil*) interviene decisivamente en la formación de una persona el cuerpo mediante, y la corrección física y moral son la misma cosa (Pitarch, 2003: 66; 2006: 353).

Una persona éticamente formada o con un desarrollo moral completo es aquella que ha adquirido la suficiente madurez, gracias a los consejos (entendidos también como substancia), como para considerarse que posee un cuerpo correcto; el cual sólo se logra a edad avanzada dada su fabricación continua desde el nacimiento (Pitarch, 2000: 3; 2001: 132; 2003: 66; 2006: 353-354). Esta formación ética y moral, obtenida progresivamente mediante la socialización familiar desde la primera infancia, radica en la cabeza y supone una de las dos conciencias o pensamientos que se poseen. A diferencia de ella, que existe sólo potencialmente al momento de nacer y se va creando a lo largo del desarrollo individual, la otra, la del corazón, está completamente formada desde el nacimiento y en este proceso es doblegada por las palabras de los consejos que «atraen el corazón» (Pitarch, 2001: 136, 148). En definitiva, la compostura personal, la etiqueta (actitudes, gestos, palabras, etc.), son reflejo del respeto y de una ética de vida que garantiza el apropiado desenvolvimiento del sujeto en la sociedad; que revela el actuar con razón, la adopción de la *costumbre*, la asunción de los márgenes culturales y el orden establecido; que pone en evidencia una concepción de la vida y del modo de proceder en ella en consonancia con la tradición. Es decir, que la manera de estar-en-el-mundo que permite la fabricación o reconstrucción corporal (Pitarch, 2006: 354).

Pero, ¿qué es un cuerpo correcto? Con relación a otros asuntos pone de relieve Pitarch (1996: 85-88; 2000: 2) la extraordinaria e intensa preocupación estética de los tzeltales por el dominio del cuerpo y el gesto respecto a tres cuestiones esenciales: los movimientos corporales, el vestido y el lenguaje. El control sobre la ejecución motriz y la «economía de los gestos», afirma, deben transmitir serenidad y dominio de sí, orden y medida, en tanto en cuanto los gestos bruscos o excesivos están fuera de lugar y son inmorales; de ahí su exagerado vigilancia y celo. Él apunta la especial atención que se le dedica a la manera de caminar. En cuanto al vestido, dice, la forma en que la ropa es colocada resulta siempre objeto de un atentísimo escrutinio público. Por último, advierte

cómo el habla es el mayor indicador moral de la persona: no sólo deben enunciarse las palabras apropiadas en las circunstancias oportunas sino que, además, deben cuidarse aspectos como el tono, el timbre y la cadencia. Todas estas cuestiones traslucen el orden social, de manera que ejercer control sobre ellas implica ahogar los rasgos individualizantes en beneficio del papel social de la persona.

Entre los tzotziles, como entre los tzeltales, el *ethos* se elabora y guarda relación con el cuerpo; siendo éste el escenario del desarrollo moral. Ostentar una apariencia correcta en términos culturales, y observar las reglas de etiqueta social, son rasgos sintomáticos de una persona respetuosa y éticamente formada a base de seguir los dictados y preceptos culturales (la *costumbre*) que encarrilan el comportamiento hacia lo socialmente apropiado. Lo contrario supone la confirmación de la desobediencia de los consejos (*mantal*), la irreverencia, la amoralidad y la ruptura de la armonía en la convivencia; cuestiones que se dirimen a simple vista evaluando el *gestus*. Este descontrol manifiesto de ciertas tipologías personales —entre ellas la de las mujeres *lokas* y hombres *lokos*— remite, además, no sólo a su consideración como sujetos transgresores del orden establecido, sino también, y en calidad de su creciente abundancia, apunta a un sentimiento de emergencia de otro orden social —amparado por el *ethos* femenino— que denominan «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*.

La tendencia corporal y gestual hacia la exageración, esto es, la aparente inobservancia de los cánones de medida y equilibrio tradicionales en el cuidado personal y de la indumentaria, en el estricto control de la expresión corporal, en la ejecución de los movimientos y en la economía de los gestos, así como en la discreción del lenguaje, vienen siendo en este tiempo de «nuevo vivir» motivo constante de conflictos y chismes que, aun haciendo mella en primera instancia en las relaciones de los grupos domésticos exceden los límites de la familia. De ahí que en el «nuevo vivir» tzotzil las dinámicas familiares oscilen, errática y convulsamente, entre dos modelos de orden moral, expresando las tensiones entre *costumbre* y 'modernidad', primando en ocasiones las relaciones de poder frente a las de simpatía y viceversa. Tanto es así, que el surgimiento de otra «voz» acerca los conflictos, la inestabilidad y la incertidumbre al núcleo familiar, distanciando la armonía o el «buen vivir» (*lekil kuxlejal*) sostenido durante mucho tiempo sobre las renunciadas femeninas.

Esta actitud corporal/moral exagerada se compendia de manera privilegiada en la experiencia de los «amores locos». Amores que evidencian, además, cómo en las interacciones familiares van cobrando fuerza las relaciones basadas en la empatía, la premisa de la no violencia y los juicios morales respaldados por la intimidad de las relaciones que tratan de complementar aquella «ética de derechos» sustentada en el respeto. A pesar de ello, las expresiones cotidianas de una voluntad más autónoma —en respuesta a los deseos irradiados exclusivamente del corazón—, auspiciada (a veces) por la complicidad y simpatía materna y traducida en cierta tolerancia de la praxis del 'amor romántico', son causa continua de crisis que han modificado la dinámica relacional de la familia tzotzil con idéntica intensidad a cómo otros hechos lo hicieron en el pasado: la incorporación femenina a la economía productiva a partir del trabajo artesanal, la conversión religiosa al cristianismo moderno, la interiorización del discurso de los derechos en el contexto sociopolítico despertado por el alzamiento zapatista, etc.; hechos que llevaron a constatar por parte de la población tzotzil una «ruptura del mundo» (Rus, 1990b: 3) en la década de los sesenta del pasado siglo.

En base a estas ideas mi pretensión en este capítulo está siendo demostrar etnográficamente cómo los «amores locos» abren en canal a la familia indígena, ventilando las fluctuaciones e inestabilidades que se producen en su seno como fruto de la necesidad de conciliar, a nivel familiar, nuevos roles y subjetividades con cánones sociales tradicionales. El relato etnográfico deja traslucir cómo la emergencia de un *ethos* femenino en el contexto doméstico, aunado al empoderamiento en un sentido amplio, influye en las dinámicas familiares en tres aspectos esenciales que están propiciando sobremanera el cambio social en Chiapas. Por un lado da pie al surgimiento de crisis domésticas que modifican la práctica relacional de la familia tzotzil; por el otro, favorece un orden moral familiar mixto no sólo más acorde al «nuevo vivir» sino, además, generativo del mismo; y, en última instancia, alimenta la «voluntad del corazón» (*agencia*) y el deseo de construcción de la propia vida sobre la base de que las diferencias morales suponen diferentes percepciones del yo con relación al destino.

El argumento que defiendo es que la experiencia de los «amores locos» —una de las señas de identidad de este tiempo *ach' kuxlejal*, expresión máxima de la superioridad de la «voluntad del corazón» y desafío por el deseo de construir la vida lejos de ciertas pautas de la *costumbre*— parece hundir sus raíces en un modelo de interacciones

familiares donde circunstancias de toda índole impuestas por la ‘modernidad’ han favorecido la emergencia de una «voz» moral femenina silenciada por la tradición. De forma que tal experiencia romántica está, en ocasiones, siendo justificada por ese *ethos* que ha ido aflorando en las últimas décadas de la mano de los distintos y continuos cambios socioeconómicos, religiosos y políticos acaecidos en Chiapas. Un *ethos* femenino que si ya, de por sí, ha modificado las interacciones familiares, se proyecta hacia el futuro como una «voz» en evolución que asegura la continuidad del cambio, posibilitando la construcción de vidas femeninas en base a subjetividades más cercanas al mundo mestizo y a argumentos que potencian la *agencia* personal. Todo ello ha dado lugar a otro estilo y orden familiar que favorece el desempeño de los nuevos roles recién conquistados. En este sentido, los «amores locos» invitan a imaginar el impacto social de estas cuestiones, que exceden el núcleo doméstico y permiten aventurar un «nuevo vivir» donde lo femenino se dilata y la «voluntad del corazón» va abriéndose camino en las explicaciones y representaciones de la vida. Donde, precisamente, esa «voz» moral femenina parece, a veces, estar facilitando la experiencia de una versión local del ‘amor romántico’ que es concebida por la juventud —por aquellos de quienes se afirma son «los del nuevo crecimiento» (*ach’ chi’eletik*) y «los del nuevo vivir» (*ach’ kuxlejaletik*)— como el medio, o al menos uno de ellos (tal vez el más importante), de construir una vida más acorde a la ‘modernidad’.

CUIDAR LA *ORA*.

Año y medio había transcurrido ya desde nuestro primer encuentro y en los últimos meses, al tiempo que la amistad con Margarita se afianzaba, la acompañaba con más frecuencia a su comunidad. También allí había establecido relaciones de confianza con varias familias a quienes visitaba por cuenta propia, entre ellas la de aquellos vecinos de Pascuala que desde el inicio nos escudriñaban con fruición nada más apearnos de la *urvan*. Los mismos que me advirtieron del peligro de los *choferes* y cuya llamada de atención fue fundamental para conocer el por qué Margarita, a pesar de todos sus esfuerzos, comenzaba a ser vista como una mujer *loka* por los miembros de su paraje. Recuerdo que era un día domingo y ella me había reiterado con insistencia que llegara porque iba a pasar el fin de semana en su casa. Esto fue ya después de que en numerosas visitas anteriores se escaqueara de hacer noche allí a pesar de los mohines de su madre. He de decir que siempre me

utilizaba de excusa para ir y regresar en la misma jornada alegando, con responsabilidad de guía, que había de devolverme a la ciudad. Llegué en la mañana temprano y seguro que Pascuala, previendo las artimañas de su hija, decidió visitar en familia el mercado del centro (Chamula), chafando así la posibilidad de que Margarita regresara a San Cristóbal conmigo esa misma tarde. Rápidamente sus vecinos señalaron la ausencia y apostillaron que tardarían en volver. El cabeza de familia me invitó a tomar asiento e hizo señas a su hija menor para que fuera a comprar un refresco.

—Ya vimos que llegaste —me dijo el hombre— ¿Te ha molestado el *chofer*?

Imagino que eso debió parecer porque siempre tomaba la precaución de ocupar el asiento delantero para colocarme el cinturón de seguridad. Ellos debieron pensar, como todos los *choferes*, que ese gesto que yo excusaba por motivos de seguridad y ellos interpretaban de coqueteo podría haberse evitado si me hubiera santiguado antes de iniciar el viaje. Evidentemente respondí que no, que simplemente habíamos estado *platicando* sobre cómo eran las casas en España, qué trabajos realizaba la gente y qué cositas se comían, ya que tenía entendido que no consumíamos tortillas de maíz. Todo un tópico de conversación cuando entre el pasaje viaja algún *gringo*. Aunque de haber dicho toda la verdad mi comportamiento hubiera quedado justificado por el simple hecho de ser *kaxlan*, omití contarles que también me preguntó si hacía ese trayecto con frecuencia, si estaba casada, tenía hijos o novio, para concluir —imaginando ante mis negativas— cuán sola estaba. Y entonces, cuando contesté que no era así pues tenía amigos, respondió con sorpresa: «¡ah! ¿Pero tienes amigos?», viendo, tal vez, una esperanza a sus intenciones. La cuestión es que fue en ese momento cuando me sentí con la autoridad suficiente para preguntarle el motivo de su curiosidad. Después, ya con mi refresco en la mano, continuamos charlando sobre las mujeres *lokas*.

—Así como esa que dices que es una mujer *loka* —se dirigió a su padre en tzotzil la hija, Cecilia, refiriéndose veladamente a Margarita.

—¡Ah!, eso —respondió él con sorpresa corrigiendo la indiscreción de la muchacha, quien tratando de subsanar el chisme en ciernes que yo comenzaba a intuir apeló a la generalidad para explicarme.

—Cuando decimos una *loka* es cuando se andan mostrando el trasero, se visten de *naguas* muy largas o muy cortas, se pintan sus labios, se pintan sus caras...

—Esas sólo se muestran de *lokas* —aclaró el señor advirtiendo que ella también llevaba las uñas lacadas—, pero no sólo se nombra así nada más, sino que tienen relaciones cuando se encuentran con un hombre y le dicen: «ven», y se va. Puede hacer cualquier cosa. Lo que dicen los antepasados es que a una mujer *loka* le gustan otros hombres. No sólo en la ropa, sino que se arregla, se pinta la cara, se pone vestido... Cien por ciento de lujo: las *naguas* [faldas] nuevas, las fajas, *aretes* [pendientes], *prensa* [horquillas], crema y no sé qué otras cosas más. Perfumada, sin mancha; hace lo que manda su corazón, es la señal de que no está bien de la cabeza. Las demás sólo se peinan: «¡listo!, ¡vámonos!». Se ponen buena ropa y no tienen *pena* [vergüenza] con los hombres. Y los otros les hablan, los que piensan de esa forma las gritan y *chiflan* [silban]; así lo hacen.

—Sí, pero las personas que tienen más edad —añadió la madre en tzotzil— cuando ven a una muchacha que sonríe o que está hablando con un muchacho entonces interpretan que ya es una *loka*. Si una ya pone la *nagua* bien corta o se mueve mucho al caminar yo también digo: «está buscado su esposo», porque así no es normal sino que lo hace a propósito. Y es más todavía con las personas que ya tienen más edad, porque no quieren cómo se comportan las muchachas y los muchachos de ahora. Es que ya se presumen porque ya no es el paso normal que llevan, buscan otra manera de caminar, como que si fuera una caminata. Y también veo pues muchas muchachas que sólo si ven unos muchachos, aunque el muchacho no diga nada, pero se ponen a reír. ¡Yo no voy a reírle a un hombre cuando me cruce con él!, pero las muchachas de ahora le sonríen aunque el hombre no diga nada. ¡Yo no voy a estar riéndole!, ni modo que yo primero le coqueteo al hombre. A veces llega a suceder cuando les sonríen que destruyen el matrimonio aunque tú ya vives en la casa, porque poco a poco al hombre empieza a gustarle aunque ya esté casado. Así es cómo se echa a perder la familia. Las muchachas ya hacen lo que ellas quieren, ya no arreglan bien la *nagua*, las hacen más pegaditas para que se les noten más las *pompas* [glúteos], usan pinturas para la cara, la boca y las uñas, aunque somos compañeros indígenas aquí mismo. Yo sí pinto mis uñas, pero con el lodo, manchadas con la suciedad...

También algunas mujeres —prosiguió tras buscar la confirmación de su anciana madre— aunque sí llegan a hablar con un hombre hablan normal y *platican* un poco, pero algunas con cualquiera se ponen a *platicar* y buscan unos cuantos maridos. Esas son las que se llaman *lokas*, y cuando se van solas, se entre roban. Son las que no respetan a sus padres y se van solas. De mi parte veo que la hija de Pascuala es *loka*, lo que estamos diciendo, porque veo que ya está pasando. Así como el cabello ya lo tiene pintado en colores, no sabes si es buena. Y es que así lo llegan a aprender cuando salen a estudiar. Ahora el cambio que se ve es por la escuela, porque ya no hay *pena* y pareciera que nacieron juntos o pareciera que son como su papá o mamá. Allí es donde se hablan y empiezan a hacerse novios. Anteriormente no era así, había mucha *pena* con los muchachos y no los hablábamos; hablábamos puras mujeres y a parte se hablaban puros muchachos.

—Una parte sí —asintió el esposo—, aunque se va a ir a estudiar pero empiezan a hablarse y cuando lo escuchas ya tienen esposo o si no ya están embarazadas y los padres no lo saben. Andan sin respeto con sus padres, no los toman en cuenta y se acostumbran, y tiempo después te enteras de que ya se juntaron. También cuando salen a trabajar muy lejos y se encuentran solos. Empiezan a tener pensamientos diferentes cuando llegan a trabajar, llegan a conocer y a gustarle una mujer y ya se casan con ella y ya no piensan en venir a buscar mujer aquí. No sólo va a ir a buscar el dinero sino que allí empiezan a cambiar sus pensamientos. Allí es donde llegan a conocerse y de seguro llegan con algo, porque aquí en donde estamos nosotros no es igual que en otros pueblos, que aunque se hablan o se encuentran pero no hay nada de problema, es igual que si fueran dos hombres que se hablan, pero en esta parte no es así, más que digamos que no sabemos llevarnos. Así como nosotros, dicen que son novios pero no son novios muy seguros y cuando lo escuchas ya esperan un bebé. Ya no es un respeto y no es igual como los *kaxlanes* que son novios unos años o más porque así son sus costumbres, en cambio nosotros solamente son novios. Además, ahora ya no se le puede prohibir a una muchacha que camine, porque antiguamente tenía que estar en la casa siempre, nunca va a salir, pero ahora se va a ir a San Cristóbal o se va a ir al centro [cabecera municipal]. Ya hay un poco de libertad por parte de sus padres en salir solas a caminar. Allí es donde llegan a hablarse y en donde se encuentran. Ahorita casi ya es la mayor parte que buscan solas a sus esposos, lo miran y lo hablan y ya no se casan en forma de pedidos, ya no toman en cuenta a sus padres.

—Lo que hay mucho también ahorita es que las muchachas se meten con hombres casados —me dijo la hija en español justificando el énfasis en la explicación de su familia—. Estuve en capacitación y ahí aprendí. No me acuerdo cuántos por cientos, pero sí, ya hay muchos. Ya ha aumentado mucho que las muchachas se meten con hombres casados porque dicen que los hombres tienen más experiencia, los hombres casados, experiencia de... Y entonces a la muchacha yo creo que se le entra en la cabeza como que quieren lo mismo. Y en la tele pasa mucha modernización, moderno, entonces pues ya, ella aprende: que quieren ser más sexy, más flaca, que la pintura ya salió tal color, que la pintura hace esto, que el tal pastilla hace eso. Es que es un problema muy grande por aquí, muy grande. Por ejemplo, si nada más te dicen: «tiene un amante tal persona», ya empieza el problema, aunque está todo el mundo feliz pero ya si el marido tiene... Es que los hombres también se ponen mal si no haces una cosa: «no eres la única», te pueden decir, o «eres más fea pero hay otras más bonitas». Y entonces ahí me preguntaron: «¡qué! ¿Eres casada?»; «sí», yo digo; «¿con hombre casado?», «no».

—¿Cómo se dice 'modernidad' en tzotzil? —pregunté.

—Pues yo diría que modernización, *ach' kuxlejal* —respondió Cecilia.

—¿Y traducido cómo sería?

—El nuevo vivir.

—¿Y qué piensa tu padre del «nuevo vivir»?

—Es del nuevo vivir, no es nueva vida, sino es cuando los muchachos hacen de otra forma, nuevo crecimiento, así lo dicen, ¿anteriormente no era así? —le trasladó mi pregunta en tzotzil.

—No sé qué significa eso, qué sabemos nosotros hombres que vivimos normal. Yo no sé cómo se explica, apenas se cambió, apenas están cambiando. No sé dónde lo aprenden: en la televisión, en la revista, en la escuela, en la ciudad o ya cuando se marchan a los Estados [Estados Unidos]. Yo no sé dónde lo aprenden.

Así que Margarita era, definitivamente, una mujer *loka* de esas que cada detalle ciudadano de su apariencia evolucionaba en forma de noticia; de las que cada gesto energético que ejecutaba se convertía en prueba fehaciente de su ralea de muchacha *cimarrona* y *alzada*. Objeto de comentarios chismosos que recogidos en caliente de una boca llegaban a otra con tanta celeridad que sólo se templaban las expresiones fingidas de sorpresa e incredulidad cotidianas: ¡será!, ¡a poco! Unas veces, en el chisme, era la hija de su difunto padre; aquel hombre desventurado que falleció trágicamente cuando venía a cumplir con su deber paterno de meter en vereda a madre e hija, a ejercer la justicia familiar conforme a los mandatos de la *costumbre*. Otras, las más, era la primogénita de Pascuala: aquella mujer culpable de no haber sabido orientar correctamente y con suficiente firmeza la vida descarrilada de Margarita, o también la pobre señora que sufría más que nadie en la comunidad sus devaneos. Y todo porque allí los comentarios no eran de esos ingrátidos que horizontalmente cruzan de un oído a otro dejando tan siquiera un leve eco. Se ingerían; tenían aún esa peculiar gravedad vertical añeja que los impelía a recorrer todo el cuerpo y a acomodarse en lo más hondo formando parte del ser. De este modo, víctima y culpable a la vez —al igual que su hija— era definitivamente Pascuala; cualidad ordinaria que habría pasado desapercibida de no haber sido porque ambos sentimientos respondían a un mismo asunto: los «amores locos» de Margarita, quien se decía víctima de su *suerte* y sentía culpa por su voluntad. Pero he de decir que esta extravagancia le pesaba en tanto unas veces la hacía mostrarse como madre comprensiva y amorosa y, otras, como justiciera abanderada de la tradición ya bien estuvieran al resguardo del hogar o en un entorno público.

Este peculiar modo de ser desasosegador y aparentemente inconciliable germinó a partir del fallecimiento de ese hombre, esposo primero y padre después, cuyo destino había determinado tanto sus vidas. ¡No!, voy a corregirme, en realidad la elección de Pascuala como compañera tuvo que ver más con el *capricho* que con la convicción real de que ella era su pareja asignada por Dios; de que había llegado su *ora* de *juntarse* con esa mujer. Si así hubiera sido habría acudido a hacer el pedido (*jak'ol*) correctamente, sin recurrir a esas tretas masculinas que precipitaban su aceptación como yerno y esposo. Habría ido a una iglesia mayor un día jueves o sábado a poner sus velas para pedirle a Dios que le evitara el sufrimiento y la *pena* [vergüenza] de ser rechazado; para rogarle que fuera Pascuala la determinada como su esposa y no tuviera que recorrer otras casas. Porque era de este modo como actuaban quienes realmente sabían hacer bien los

pedidos, quienes *vivían bien*,²⁹ y no con las artimañas que él había empleado: «[...] Llegó a hablar a mi casa y no estaba mi papá, se fue a trabajar a *tierra caliente* junto con mi mamá. Yo solita estaba porque mi hermana mayor, de por sí, ya estaba casada con el difunto don Mariano. Yo le expliqué a mi papá cuando regresó del trabajo pero mis padres interpretaron mal, no me quisieron escuchar bien, me iban a matar, no me tomaron en cuenta», me contaba Pascuala en otra ocasión en que la confianza superaba ya al miedo de que el difunto Tránsito pudiera entrar la maldad a la casa.

—Mi mamá de hecho no quería a mi papá, no le gustaba, no le hizo caso pues... Pero como está ahí sola, mi tía ya se había casado, entonces mi papá llegó y le habló. Mis abuelos estaban en *tierra caliente*, ya cuando regresaron empezó a decir: «¡mira!, me pasó esto». Y ya pues le explicó a sus papas, pero ellos no entendieron y que la iban a matar. Mi abuelo era tan bravísimo que la iba a colgar, y hasta que pues mi abuelita no. Y fue así que no se mataron, pero mi mamá fue castigada, fue mucha dificultad —apostilló Margarita aquel día en que Pascuala rememoraba para mí su historia de vida, conoedora, porque lo había sufrido en carnes propias, de los ardiles masculinos que insinuando el establecimiento de relaciones sexuales precipitaban matrimonios obligados.

—¿Cómo la castigaron? —pregunté.

—Lo *chicotearon* mi papá y también mi mayor hermano y lo *chicotearon* también con *yat vakax*³⁰ —se arrancó a contarme Pascuala en *castilla*—. Mi mamá no le pegué pero no bastante, solamente mi papá y mi hermano y también mi hermana mayor también lo pegaron también. Sólo dos mayores hermanos tengo y golpearon. Yo no me casé por

²⁹ *Vivir bien* es una expresión similar a *tener buena razón* y ambas remiten al conocimiento y acato de los preceptos que engloba la *costumbre*. Los principales parámetros que se manejan para determinarlo son precisamente el grado de apego a ésta, la disponibilidad para el trabajo y lo que denominan «hablar bien»; que hace referencia a un habla en el que se pone de manifiesto la existencia de conciencia, memoria y pensamiento; sin groserías ni mentiras, de buenos consejos y, sobre todo, con un diálogo permanente con Dios que se expresa en los términos de pedir favor. Esta buena relación con Dios es significativa, además de cómo y cuándo hacer cada cosa para que sea fructífera, de personas que creen en la *suerte* y en la *ora*. De modo que quienes creyendo en la *suerte* y la *ora*, contemplando la *costumbre*, *piden favor a Dios* obtienen un destino favorable. Por otro lado, todos estos aspectos sirven para establecer la categoría moral de las personas refiriendo su bondad si saben *vivir bien* y *tienen buena razón*, o su maldad si ocurre al contrario. Así, malo es quien no sabe *vivir bien* y no tiene *buena razón*, lo que significa, entre otras cosas, que no contempla las normas de la *costumbre* que garantizan la buena existencia. Se refieren así a personas haraganas, borrachos y golpeadores que «no tienen buen consejo» y *no sirven* ni a la comunidad ni a la familia; personas que han olvidado la buena costumbre de hablar con Dios y que, por tanto, encuentran un mal destino en sus vidas y la mala *suerte* en cualquier actividad que emprendan. Las malas personas, los niños a los que aún no les ha llegado el *ch'ulel* y los jóvenes modernos son los tres modelos de persona que no tienen *buena razón*.

³⁰ Testículo de la vaca estirado y posteriormente secado empleado como látigo.

gusto, mi papá me vendió, me ofreció al hombre también porque él siempre se embriagaba —continuó en tzotzil—. Yo le dije con lágrimas que no quería casarme; me casé llorando porque no quería. No me fui contenta cuando me casé, lloré mucho y le decía que no quería porque era bien jovencita, tenía catorce y él ya era mayor, que veinte años decía. Me vendió porque iba buscando *pox* [aguardiente] para tomar. Yo le dije que no quería porque él se embriagaba mucho, habíamos visto que su papá era un borrachero aunque me dijeron que él no tomaba. «Él no me va a poder mantener, no me va a dar de comer». Me costó mucho trabajo aceptarlo. Lo que decía era cierto porque él, de por sí, se embriagaba mucho.

Quién sabe si esta misma arrogancia, carencia de ortodoxia y olvido premeditado de pedir su *ora* e implorar que la *suerte* de Pascuala fuera *juntarse* con él confabularon también en su muerte. A saber ya si conservaba la costumbre de solicitar a Dios que prorrogara la duración de su vida. Lo cierto es que su fallecimiento obró dos formas de culpa que desde entonces madre e hija habrían de gestionar. Estaba, por un lado, ésa compartida por ambas, íntima y magnética, de diferente manifestación —no así origen— que aquellas que alentaban las malas lenguas y que Pascuala sentía con el malestar de algo no bien digerido; la que refería su incapacidad para contener la efervescencia de Margarita. Ésta, en cambio, venía de reconocerse como el motivo de la defunción de padre e hijo/hermano; lo que, por otra parte, no eximió ni a Margarita ni a su madre del castigo que ese hombre estaba dispuesto a ejecutar, simplemente lo cambió por una forma más sibilina de hacerlas sentir su culpabilidad. Pero a pesar de todo era una culpa conciliadora cuya peculiaridad compartían en exclusiva y las convertía en cómplices, favoreciendo confidencias que de otro modo nunca se hubieran producido y un conocimiento de la intimidad sentimental impropio de la *costumbre* en que se habían criado. Una mala conciencia, también, que vivían de manera personal e intestina al resguardo de los otros ajenos y que, en cambio, no destilaba tristeza, o poquita ya; era más bien como un sentimiento conservado en cloroformo en algún estante interior que siempre iba a estar ahí, sí, pero cada día más habitual e indiferente. Además, no era tan amarga porque así el destino lo había querido para salvaguardar sus vidas: «"cuando yo llegue la voy a matar". Y quizás por esa razón se murió, qué sé yo. Ya no volví a verlo nunca más, ya no, ya fue cuando tuvo el accidente», recuerdo que decía Margarita.

Y es que era de este modo, apelando al destino y a la justicia divina, la manera en que se resolvía con alivio, sentido práctico y razón la desaparición de ese hombre que nunca había sabido *vivir bien*. La lógica que subyacía a este juicio de Margarita estaba avalada no sólo por dieciocho años de convivencia con un padre haragán, borracho y golpeador, sino también por el conocimiento de cómo había sido la existencia de alguien que pareció descuidar su *ora* y se condujo en la vida sin razón. El alcohol, como advertían madre e hija, no bastaba para justificar del todo sus actos, pues incluso en los momentos de lucidez tenía el razonamiento eclipsado; tal era su carácter. En definitiva, Tránsito fue uno de esos hombres de los que dicen «no sirven»: sólo se *embolan* y golpean y no tienen buen consejo, al contrario, los suyos eran puta, *chinkaro* [*chingado*], *puta magre*, *jola verka* [hijo de la verga]. Todo, quizás, porque no le *pidió favor a Dios*. Con esta suposición me remito a las palabras de una anciana que escuché en cierta ocasión:

«Es a Dios a quien se le debe *pedir favor* para que abra nuestros ojos, para que dé nuestra conciencia [*ch'uleltik*], para que nos dé pensamiento, para que también pueda entrar algo en nuestra cabeza. Es Dios, es el Señor, quien nos hace recordar. Si no sabemos pensar no está bien porque el demonio viene a perjudicar, viene a tapar el camino. Pero si está Dios con nosotros en el trabajo, por la tarde y en la mañana, aunque estoy en mi casa o estoy en mi *milpa*, donde quiera que yo vaya no me va a pasar nada. Está allí nuestro Señor Dios, está con nosotros. Siempre Dios nos da la inteligencia, es quien nos enseña a trabajar también. Dios entrega todos los trabajos: lo que tú haces, lo que tú comes y lo que aprendes a trabajar. Todo lo da Dios; si eres bueno, si hablas muy normal, todo es Dios. Pero hay otros que no se portan bien, hablan muy feo [groserías y mentiras]; es igual que habla el diablo, de puro *chingada*, *jola verka*, cabrón, puta. Eso no está bien y es lo que empiezan a decir también los niños; pero no habla así Dios, eso habla el diablo. Los que tienen *buena razón*: “sembramos nuestra *milpa*”, dicen, “trabajemos”, dicen. Quieren que hablemos bien: “hablemos con Dios — dicen— por nuestras pocas cosas que tenemos. Cuando hagamos nuestra *milpa* no sólo vamos a hacer nuestra *milpa*, que esté Dios con nosotros para que crezca bien, para que venga bien nuestro *frijol*, para que estén bien las cosas que nosotros tenemos y así no muramos de hambre”. Hay quienes saben hacer de verdad: vienen a la iglesia y rezan en la casa, hablan a Nuestro Señor y tienen sus respetos también. Con

Nuestro Señor trabajan para que tengan compañero para trabajar. No podemos trabajar solos, no podemos vivir solos, estamos siempre con Dios. “Aprendan también, trabajen también”, dicen; “no tomen trago”, dicen; “no peguen”, dicen; “cállense nada más”, dicen. Así es para que esté muy bien lo que llamamos *costumbre*».

Definitivamente la *costumbre*, así como obligara el comportamiento esquizofrénico de Pascuala o estigmatizara el de Margarita con el calificativo de *loka*, había impuesto también un modelo a las actuaciones de Tránsito. Incluso quienes someramente hubieran conocido cómo fue su vida habrían estado de acuerdo en afirmar que era como un niño debido a su escaso conocimiento, pensamiento, memoria y conciencia; o a lo sumo, si se quiere, como uno de esos jóvenes de ahora que dicen ya no desean hablar de «antiguo», sino puro nuevo, puras costumbres de *kaxlan*. Un *chavo* de esos modernos que «ya no quieren comunicarse con Dios» ni acuden a la cabecera municipal para conversar con el Santo Patrono a fin de solicitar la humildad, la salud y la vida; crecer bien y no regañar, vivir tranquilos y *platicar* adecuadamente. Quienes todavía actúan de este modo dicen que creen en la *suerte*, que tienen sus *oras* y saben qué días son los más propicios para realizar cada cosa: barbechar, sembrar, pedir a una muchacha... Es más, incluso piden favor a Dios para que crezcan bien sus hijos y no les ocurra nada malo. Fue precisamente la ausencia de este gesto y el menosprecio que este hombre mostraba por su descendencia lo más doloroso para Pascuala, quien atribuía la muerte anticipada de sus tres primeros hijos varones no sólo a la enfermedad y a su inexperiencia como madre, sino también al disminuido conocimiento de su esposo para ejecutar cualquier acto o rogativa que prolongara la duración de sus vidas. Ella podía con su esfuerzo y trabajo remediar la haraganería de su marido —que les privó de los recursos para acudir a un *ilol* (curandero)—, y hasta sobrellevar como algo cotidiano y natural en la *costumbre* que había mamado los arranques violentos de Tránsito cuando llegaba borracho a la casa, pero que no le importaran sus hijos hasta el extremo de olvidar pedir a Dios por sus vidas —o no socorrerlos como hiciera con Andrés— iba más allá de lo soportable. De manera que sus muertes, y el hecho de que el diablo le tapara el camino ese día de junio de 2006, eran la prueba definitiva de que ese hombre que la había escogido por *capricho* no sabía *vivir bien*. Lo que más sentían ambas es que el ser tan obcecado se hubiera llevado por delante, una vez más, la existencia de otro buen hijo y hermano del que no dudaban venía a mediar en el conflicto.

—No podían crecer mis hijos cuando yo era jovencita, no, no crecían —explicaba apenada Pascuala la ocasión en que con la ayuda de su hermana Micaela se convenció de que ni la enfermedad ni su incompetencia de madre primeriza fueron la causa última de tanta tragedia en su vida—. Tengo tres hijos muertos muy chiquitos, bebitos: el primer hijo que tuve sólo vivió nueve días y el hermanito que tenía, medio año; el siguiente sólo estuvo vivo quince días. Después vino tu hermano Domingo y ya fue el que creció, porque ahí ya encontré mi trabajo con mi papá, porque tu papá no quería trabajar. Ahí fue donde supe acudir con el *ilol*, por eso también sobrevivieron los demás. Pero tu papá no quería nada de trabajar y se quedaba escondido cuando yo salía. Él tenía que barbechar la tierra pero no quería, aunque mi papá le llevara *jalandó* [arrastrando]. Tuve que aguantar porque dejó de tomar un poco, por eso estuvimos juntos, y también me aconsejaron: «cuando tú sales [te separas] ya nadie te va a apoyar y además tus hijos son pequeños». Entonces tuve que seguir los consejos y continuar aguantándolo. Así es como nosotros [la familia] crecimos —concluyó advirtiéndonos en tzotzil cómo la holgazanería de su esposo determinó, en parte, la duración de la vida de sus tres primeros bebés.

—¿Y de qué murieron? —pregunté.

—Murieron por tristeza.³¹ Cada vez que él me pegaba siempre me quedaba llorando y también el niño lloraba. Así nada más empezó la diarrea y el vómito, con eso murieron.

—Como ella lloraba, se ponía triste, suspiraba demasiado, entonces los niños también empezaron a suspirar y con vómitos, diarrea... Y murieron. A mi papá no le gustaba trabajar cuando se juntó con mi mamá —tradujo Margarita resumiendo todas las palabras de su madre—, ella lo aguantó porque tomaba menos; sí golpeaba pero tomaba menos. Ya cuando mis hermanos crecieron un poco empezó a tener más hijos y más hijos, entonces mi mamá empezó a trabajar y a vender cosas. No sé, se le ocurrió algo para que sobreviviéramos ¿no? Pero mi papá no quería trabajar, no quería salir, entonces yo creo que...

³¹ También entre los tzotziles, como entre otros grupos amerindios, existe una teoría del contagio emocional a través de los flúidos corporales.

—No más que él nos juntó con otra mujer. Él y su esposa se quedaron a vivir aquí mientras que yo salía a buscar un trabajo. Pero también aguanté y no me fui —continuó en tzotzil Pascuala con resignación.

—¿Sabes lo que hizo? —me preguntó Margarita con asombro teatral— Cuando mi mamá se iba a dedicar al trabajo, buscaba dinero y todo eso, mi papá empezó a buscar otra mujer. Ya cuando ella regresaba ya había otra mujer de su parte. Entonces fue terrible. Y ahí lo aguantó ella por los consejos que le daban los vecinos: «no, ya ves que tienes muchos hijos, sola no vas a poder».

—Cuando nosotros aprendimos a trabajar fue cuando fui con mi papá a comprar al mayoreo canastos y flores a San Andrés para después venderlos en San Cristóbal —prosiguió—. Pero yo iba solita, mi esposo se quedaba aquí. Mi ganancia era de 50 pesos, pero me gustó mucho. A la semana siguiente volvimos nuevamente y después cada domingo llegábamos a comprar la mercancía. Tu hermano Domingo ya era grande pero ya no me acuerdo los otros hijos, ya tenía varios.

—¿Cuántos hijos tuvo Pascuala? —le pregunté en voz baja a Margarita mientras su madre continuaba narrando su experiencia.

—Éramos doce pero ahorita sólo quedamos siete —bisbiseó.

—Después creo que fue un año que yo solita compraba, pero como tenía niños era muy difícil: cargaba a los niños y los canastos los apilaba para cargarlos también. Y traía *alcatraces* [calas], lo que podía encontrar, pero a mis hijos los tenía cargados, eso era lo difícil. Entonces tu papá se dio cuenta de que yo ganaba un poquito y le dije: «¡vamos!, ¿por qué tú no quieres ir si hay un poco de ganancia? Porque yo estoy sufriendo con mis niños y veo que tú no quieres ir»; entonces tu padre me acompañó. Llegábamos a vender en Tuxtla, en Comitán, en Arriaga... Después ya me quedaba aquí cuando vimos que ganábamos y sólo iba a ayudar para recibir la mercancía. Ya solito tu papá la llevaba para venderla en San Cristóbal porque ya eran varios los hijos.

—¿Por qué morían muchos niños antiguamente, porque las mujeres no sabían cuidarlos? —interrumpió Margarita dirigiéndose a su tía Micaela, partera y viuda del hermano mayor de su difunto padre. Me dio la impresión de que conocedora de la historia

de vida de su madre había estado cavilando las responsabilidades por la merma de su número de hermanos.

—Aunque también, pero además porque había otras enfermedades que no eran el castigo de Dios: *bik'tal kuyel* [sarampión], *jik'al obal* [tosferina], disentería —respondió Micaela—. Cada año venía *jik'al obal* que casi nos mataba al exhalarlo: *jik', jik'*. Esa era la enfermedad de los niños, se enfermaban muchos en la temporada de sequía. También como dices porque no sabían cuidarlos. Porque hay mujeres que no quieren levantar al niño [acunarlos tras el parto] y se muere por llorar. Pero recibe regañadas: «¿por qué no quieres atender a tu hijo?, como si tú fueras un perro», le dicen. No quieren criarlo porque piensan que con eso se echa a perder su vida. Ya si es una mujer que se ve todo, que se cambia y se limpia y todo eso, entonces no quiere cuidar a su hijo, porque si lo cuida ella sabe que no va a ser igual que estar sola. Esas no quieren aceptar los consejos y las regañinas porque quieren ser *alzadas*. Como las *lokas* que abortan los *verpanes* [hijos ilegítimos] y los dejan metidos en un cartón. No quieren atender a sus hijos y con el tiempo se mueren o le causan su muerte porque escupen en el *popó* [caca] del niño; así hacen cuando no quieren a su hijo. Y algunos mueren y algunos crecen bien flaquitos. A veces, aunque sabías bien cuidarlo, les calentabas el cuerpo con la ropa y les dabas el pecho, aunque lo apreciabas, pero también encontrábamos la envidia.

—¿Era por la envidia o porque nuestro destino era así? —se interesó Margarita sin que me percatara en ese momento del sentido de la pregunta.

—Por la envidia, pero no sé por qué. También hay mujeres como tu mamá que no crecen sus hijos, solamente lo tienen de bebé y luego se mueren. Aunque nace bien, aunque lo aprecias mucho, pero no crecen; solamente tardan una semana nada más. Y si ya está bien, el niño muere a la fuerza. Para eso hay que recordar hacer ayuno, dejar el maíz, no comer e ir al centro a llorar cuando ya está la esposa embarazada, cuando ya espera otro hijo, ir para ahogarse con las lágrimas y *pedir favor a Dios*: «¿por qué sucede esto si estamos casados?». Con eso los hijos crecen. A veces hay gente, saben bien desde muy jóvenes o muy muchachas, cuando tienen buenos padres que enseñan, le hablan a Dios, piden favor en el primer hijo y a cuantos van a tener donados por Dios. Le hablan a Jesús y le piden que crezcan, que no les pase nada y que vivan. Quien es muy vivo, quien es muy inteligente, le pide [a Dios] *ora* [duración de la vida] a su hijo, que crezca bien. Y todos crecen bien y no les pasa nada. Cuando no lo sabemos, cuando

nadie nos dice cómo hablar a Dios, no crecen nuestros hijos, no sé si es así por el destino, no lo sé.

Micaela sabía de sobra que su cuñado Tránsito no fue ese tipo de persona abnegada, y así como la propia experiencia llevaba a Margarita a concluir sin más que había sido un hombre sin razón que no había sabido *vivir bien*, la misma experiencia hacía que su tía justificara su comportamiento —yendo un poco más allá— por la dejadez con que sus padres le habían instruido en la *costumbre*. Ella podía certificarlo con la serenidad que regalaban apenas ocho meses de convivencia con su esposo, hermano de Tránsito, en los que no había dado tiempo a que mediara el sufrimiento. Precisamente la afortunada fugacidad de esa relación, y el modo cómo se había desarrollado, la llevaban a sentenciar que su cuñado no era una excepción en la familia, sino que toda ella conformaba un rebaño alquitranado. «Ellos de por sí eran *flojos*, eran muy haraganes para dar de comer a su gente, sólo se dedican a dormir», decía. Y a Tránsito los malos ejemplos se le multiplicaron en el hogar, porque como me contaba Margarita: «[...] ellos eran muchos, él era el más chico y algunos de sus hermanos se murieron de alcohol. Tengo otro tío que vive por allá abajo y sigue vivo. Es el único que ya está vivo». De modo que este hombre pareció compendiar todos los descomedimientos, inmoralidades y vicios de la filogénesis familiar. Es de justicia advertir que Mariano sí pidió a Micaela correctamente: entregó pan de San Juan, *pox*, *chicha*, azúcar, naranjas y algo de carne de res; pero también que cuando lo hizo ya estaba enfermo de lo que habría de llevarsele a escasos meses de haberse *juntado*, razón que Micaela me explicó del siguiente modo:

—Cómo él se embriagaba mucho pidió prestado *kapoteil* [sombrero con listón que utilizan los varones para el carnaval, le llaman *bats'* —piel de mono—] para hacer la fiesta. Es el traje de mono —decía en tzotzil—. Aquí lo prestó nada más y es donde encontró la enfermedad. Él no pudo conseguir las bebidas de la ropa [cuando se hace un préstamo el que lo recibe entrega bebidas: *pox* y refresco] y sólo entregó *ik'al limite* [750 ml] de *pox*. El dueño de la ropa pedía un litro pero él no pudo conseguirlo. «¿Por qué no me entregaste un litro si es la cantidad que habíamos acordado?», así dijo el dueño de la ropa; «no, porque ya no tengo dinero y lo único que me alcanzó para comprar esta cantidad», así dijo tu difunto tío. «Está bien, pero entonces vas a ir a trabajar un largo tiempo —así dijo, porque la ropa se pagaba con el trabajo—, trae tu aguardiente para tomar». Y empezó a repartir el dueño de la ropa en una copa, pero la primera copa se la

entregó a tu tío y ahí le quedó trabada la enfermedad del aguardiente. Sí, él encontró con el aguardiente, aquí quedó trabado y empezó a tener espinas. Vomitaba en la noche y al mismo tiempo ya me estaba pidiendo. No tomaba remedio porque no quería, yo creo que porque no quería crecer más [vivir más], ya no quería comer la tortilla y así morir más rápido. Así fue que nos unimos cuando él ya estaba enfermo. Yo no estuve mucho tiempo allá junto con él, apenas entraba a los ocho meses cuando él murió. Yo tenía seis meses de embarazo, pero cuando nació el bebé apenas pude tenerlo en brazos siete semanas. Murió así de repente. No quería vivir, dijo: «voy a acompañar a mi papi». Entonces, como no tenía un hijo con él, yo me salí y fui a vivir en la casa de mis padres. Sólo faltaba un año para entrar en 20 años.

—¿Y por qué se casó con él sabiendo que estaba enfermo? —pregunté después de escuchar la traducción de Margarita, quien en un ejercicio opuesto le manifestó en tzotzil mi curiosidad.

—Es porque mis padres aceptaron, yo me fui en contra de mi voluntad. «Ya vete, quiero ver si ustedes se pueden sostener —así decía mi padre—; no quiero que te envejecas dentro de mis brazos y pies [dentro de la familia], yo quiero disfrutar de las bebidas refresco y *pox* que entregan por ti».

ENTRE EL DESTINO Y LA VOLUNTAD. EL *DISCURSO DE LA SUERTE* COMO ALIADO DE LAS SUBJETIVIDADES 'MODERNAS'.

Decía antes de lanzarme a contar la manera en que se servían del destino para descargar la mala conciencia de saberse motivo de dos muertes, que a los ojos de la comunidad Margarita era ya una muchacha *loka*. Lo que terminaba de probar esta certidumbre, para mí, fue la duda que respecto a su bondad planteó aquella vecina cuando advirtió: «[...] de mi parte veo que la hija de Pascuala es loka, lo que estamos diciendo, porque veo que ya está pasando. Así como el cabello ya lo tiene pintado en colores, no sabes si es buena». ¿Y por qué? Porque detrás de esta sencilla observación yacía el mismo constructo argumental mediante el cual la familia y ella misma habían determinado la ralea de su padre como hombre sin razón, poco contemplativo de la tradición, ortodoxo de la *costumbre* y aliado de Dios y el destino. De manera que esta duda, si se quiere, estaba apuntalada por la lógica que determina qué

tipo de personas y cuáles no *viven bien* para, en función de ello, advertir la categoría moral que se les presume. Así, este juicio de valor que sobre Margarita presencié por vez primera en esta ocasión remitía directamente a la idea de ser una muchacha, como lo había sido en vida su padre, olvidadiza de las buenas costumbres, aquellas que nutren el *orden del destino*. Pero lo realmente interesante de esta cuestión radica en cómo esta joven chamula —conocedora de la lógica tradicional del destino,³² así como de las habladorías y sus consecuencias que en tono de profecía se cernían sobre ella— niega su voluntad (carácter) en los «amores locos» apelando a la *suerte* a fin de evitar el desenlace desafortunado que sabe reserva el destino a quienes revierten su orden y viven al margen de la *costumbre*. Consciente, además, de que el destino nada tiene de arbitrario y sinsentido y es cómo la comunidad te califique lo que finalmente determina el éxito en la vida o, por el contrario, una existencia de vacío social y frustraciones. Pero el asunto ahora es que el personaje de Margarita como muchacha *loka* surgió y se consolidó a partir de ese aciago día de junio de 2006 en que padre y hermano perdieron la vida.

No fue sólo aquella minucia del cabello teñido por lo que la comunidad, como esta familia vecina, comenzó a estigmatizar a Margarita poniendo en duda su bondad además de en entredicho la capacidad y las artes de Pascuala para aplicar la *costumbre*. La llegada a esa conclusión no tenía un recorrido tan sencillo ni instantáneo como esta mujer dio a entender con sus palabras. Al revés, la mácula que se le adjudicaba estaba sustentada en una sucesión de circunstancias que dieron inicio el día en que fue conducida por su madre ante las autoridades municipales con objeto de resolver un noviazgo no permitido. Ese intento fallido de casarla antecedió al rumor que se fraguó por la muerte de padre y hermano, el cual precedió a aquel otro sobre los oscuros motivos de su marcha definitiva a San Cristóbal de las Casas. A pesar del fundamento substancioso que cada uno de estos momentos pasados ofrecía cotidianamente a la crítica cuando el azar sorprendía a Margarita colocando frente a sí a algún conocido de su paraje, nuevos chismes habrían de surgir al cobijo de la ciudad. Una vez instalada allí comentarios frescos pasaron a engordar ese poso que ella bien intuía era movido y removido como para artes adivinatorias tras cada saludo cordial. Éstos que ahora eran livianos, resueltos con la misma brevedad y materia del suspiro, y dichos con la mirada esquiva y el disimulo de tener la atención concentrada en la confección de artesanías, quedaban vagando en el

³² Con ello me refiero concretamente a la idea de que una persona que no sabe *vivir bien* y no sigue la *costumbre* es fácil que le sobrevengan desgracias e infortunios.

ambiente de algunas de las reuniones y capacitaciones femeninas a las que ella, como la hija de esa familia vecina de su comunidad, solía acudir. Y así, aparentemente abandonados a cualquier atención o diálogo jugoso, como si tuvieran vida propia y la vivieran ajenos a boca alguna, priorizando los poros para hacerse inconscientemente interiores, engordando con detalles minúsculos como plancton y sin levantar la más mínima sospecha a un foráneo como yo de que era un chisme lo que allí se urdía, viajaban después de vuelta al campo y reforzaban esa historia no autorizada de Margarita surgida de las vehementes catarsis familiares pasadas. Era en este escenario femenino donde a modo de ensayo, y de vez en cuando, continuaba la construcción de su personaje de muchacha *loka*. Después vendrían, ya sí, los escrupulosos pero necesarios exámenes en que todos, incluso su madre, se empeñaban cuando llegaba de visita y la observación, ¿cómo no?, de minucias como la apuntada sobre su cabello que, como en esta ocasión, terminaban de corroborar la idea que de ella tenían sus paisanos; una que llevaba concibiéndose aproximadamente dos años.

Pero vayamos por partes. Hoy en día Margarita es plenamente consciente del importante giro que dio su vida aquella mañana en que Pascuala, conforme a los requerimientos de la *costumbre*, la condujera engañada frente a los *agentes* a pesar de que en la víspera le prometiera guardar el secreto. Y digo que es plenamente consciente del vuelco que dio su vida porque es precisamente a partir de este revés cuando se refiere a ella de forma posesiva y con rebeldía como «mi vida», poniendo fin a la etapa de su existencia en que ésta le pertenecía a todos menos a ella misma. Tampoco es casualidad que emplee este acontecimiento como acto de inauguración de sus experiencias en la ciudad, de su «nuevo vivir», quedando el pasado convertido en deshechos de una nueva trama donde, ahora sí, actúa como protagonista. Quizás, nunca podré saberlo, este descenso guiado a los infiernos y su salida triunfal de ellos fue su debut en un papel principal ante un auditorio que siempre ha reprobado el destaque espontáneo y no ritualizado; acostumbrado además a los guiones estereotipados. De lo que sí tengo seguridad es que los ánimos de sus maestros de secundaria y el aplauso de sus apoyos en San Cristóbal la hinchieron de valor para ejercer su voluntad y tomar las riendas de su vida. Evidentemente a Pascuala la *pena* (vergüenza) le impedía si quiera celebrar abiertamente el hecho de mantener a su primogénita bajo el ala, porque como decía Margarita: «[...] les daba vergüenza porque empiezan a decir que ya como que si ya fui una persona utilizada pues [...] Entonces mi mamá me empezó a decir: “es que si

no era para ti por eso no te casaste, si fuera para ti te hubieras casado, no te preocupes. Tus hermanos están bien enojados pero todo va a pasar, porque no era para ti, ha de ser porque te está esperando alguien, por eso no te casaste”». ³³

Pero curtida en la experiencia de ocultar sus emociones, y aún con vergüenza, logró disimular el entusiasmo porque continuara soltera, en casa y siendo su mano derecha tras estas significativas palabras de consuelo que como un rebozo para cubrir una sonrisa o enjugar el llanto le regaló; satisfecha, además de cómo se habían desarrollado los hechos, por cómo había logrado salvar en público su a veces doloroso papel de madre educadora en los rígidos dictados de una *costumbre* que había puesto sello a su infelicidad. Claro que ésta era su percepción, porque también este consuelo que califico de significativo, tal vez desconociéndolo ella, ofreció a su hija la clave para continuar con los «amores locos», ya que aparte de mostrar su flojera para ejecutar ciertos castigos proporcionó un argumento sólido al que Margarita podía asirse para justificar sus salidas del redil o tras el que parapetarse en circunstancias similares. Lo peor es que la intencionalidad de estas y otras palabras que Pascuala dejó caer en días sucesivos, conscientemente o no, como migajas en las que su primogénita podía confiar para volver a casa fue percibida también por sus hermanos varones; quienes igualmente advirtieron en la laxitud y condescendencia con que la había castigado una actitud solidaria de alivio, comprensión y complicidad. Es por ello que a pesar de haber cumplido con la *costumbre* exponiendo la vida sentimental de su hija al debate público, Tránsito fue puesto al corriente de lo ocurrido y mandado llamar en un intento, quizás, de atajar con un castigo severo el chisme que ya se había fraguado. Cierto es que entonces, en este momento, ni Margarita era todavía una muchacha *loka-loka* que no pudiese ser controlada

³³ De entre los factores que determinan entre los tzotziles la formación de la pareja, la *suerte* es uno de los primordiales, y esta es la idea que subyacía a la observación de Pascuala. De este modo, dicen con frecuencia que tales personas se juntaron porque ya era «su *ora* de casarse» o, por el contrario, advierten que «cuando nadie llega a pedir es porque tiene mal su *ora*». «¿Eso es lo que llaman *yorail*?», le pregunté en cierta ocasión a Margarita. Ella me contestó: «[...] *Yorail* es cuando, todavía no es el tiempo. Por ejemplo, si hoy me iba a casar con un hombre, pero me rechazó, entonces todavía no fue para mí, o sea, que ha de ser porque alguien me está esperando. Así era también lo que me decía mi mamá: “no te preocupes, tus hermanos están bien enojados pero todo va a pasar”, “porque no era para ti”, me decía, “ha de ser porque te está esperando alguien, por eso no te casaste”». La *suerte* en tzotzil encuentra su paralelismo con el concepto de la *ora* (duración de la vida) y, por tanto, con la idea de que cada persona desde su nacimiento tiene escrito su destino por Dios. Así me lo explicaba Petrona: «[...] así dicen el abuelo y la abuela a quienes ya se establecieron en una casa: “es porque Dios ya le dio su hogar”. Así es como es tu *ora*, tu *suerte* que digamos. Es por la *yorail*. Aunque vienen a pedirte, pero si no es tu pareja con quien te vas a juntar pues no lo vamos a contestar. Si lo aceptan, aunque sea la primera visita, es porque es la pareja verdadera. Una mujer y un hombre siempre tienen una pareja, a la fuerza van a encontrar una pareja en la vida, es porque trae desde su destino a una pareja que es dada por Dios».

ni Pascuala una madre del todo incompetente; y mucho menos víctimas y culpables a la vez, eso vendría después. Así que en esta ocasión la *suerte* y Dios no contentaron sólo a Margarita, también atendieron los deseos inconfesos de Pascuala.

Sé cuál es el desenlace que a esta historia le corresponde habiendo muerto Tránsito; puedo imaginar, como Margarita, cuál hubiera sido su final de no haber fallecido cuando regresaba para ajusticiar a esposa e hija; ahora bien, me resulta inevitable conjeturar sobre qué hubiese pasado de haber estado presente. Esta cuestión es trascendental porque tengo la certeza de que habría forzado el matrimonio de cualquier modo, y nunca, NUNCA, se hubiese expresado con el cariño velado de estas palabras de consuelo. ¿Qué tiene de relevante más allá de significar otra vez el desafecto de este hombre por su descendencia? Me da la impresión (durante años de trabajo de campo lo he podido constatar) que en lo que respecta al ‘amor romántico’, el *discurso de la suerte* se presenta como una argumentación eminentemente femenina que ofrece coartada a sus voluntades y permite a las mujeres zafarse del determinismo de la *costumbre*, que es sexuado y basado en el prestigio. Y digo eminentemente femenino porque son las mujeres quienes deben recurrir a él con mayor ahínco para justificar las decisiones que ahora comienzan a tomar respecto a la vida en pareja.

El cambio en su «mi vida» no fue sólo por una cuestión de azar afortunado, una feliz contingencia o cualquier otro artificio del destino. Se le habían revelado cosas que ningún otro acontecimiento que no fuera éste habría sacado a la luz. Y no me refiero sólo al regocijo de saber que la *suerte* estaba entonces de manera natural de su parte, ni al regusto de sentirse, en cierto modo, dueña de su vida; tampoco al conocimiento de cuáles serían sus apoyos en futuras circunstancias similares... A raíz de este episodio, cuyos fragmentos reproduzco como un eco, Margarita pegó un estirón emocional considerable, como si una crisis de fiebre la hubiera hecho madurar y perder la inocencia infantil a marchas forzadas; como si todo lo que ahora era no cupiese en todo lo que había sido hasta entonces y necesitara unos zapatos nuevos para comenzar la andadura que estaba por estrenar. Y es que aprendió varias cosas importantes y no tan gratas que iban a marcar en adelante su «mi vida». La primera y más dolorosa fue que la lealtad de su progenitora no era del todo incondicional; dilucidó que podía ser su cómplice en privado y descorazonadoramente desleal en público, pero aun así debía justificar y perdonar esa actitud —como ésta lo haría con sus excesos sentimentales— enjugando el dolor con

cariño en la intimidad. La segunda, dolorosa también, fue que ese chisme inicial que la avergonzaba a ella y a sus allegados iba a acompañar en el futuro cada uno de sus actos (probados o ficticios) y a crecer en intensidad hasta consolidarse como una losa sobre toda la familia. Y una tercera no hubo de pasar por el raciocinio que centrifuga la experiencia, se le imprimió instantáneamente como sólo el miedo que salvaguarda la supervivencia sabe hacer. Completo en sus sensaciones y cruel en su capacidad de evocar un posible futuro el temor a que este episodio se repitiera —incluidos los chantajes masculinos que precipitan uniones obligadas— iba a hacer mella en su carácter y a condicionar, en adelante, en algún sentido, su pensamiento.

No podría decir cuál de entre todos los aspectos positivos y negativos que entonces se le revelaron —los cuales se traducían en sentimientos de decepción, *coraje* y miedo— estaba siendo ahora más determinante en su «nuevo vivir». En el tiempo que compartimos tuve ocasión de presenciar con qué facilidad pasaba del disfrute y el gusto por el libre albedrío al disgusto comprensivo por la deslealtad de su progenitora; de la tranquilidad de saberse apoyada por maestros y activistas de los derechos de la mujer indígena al miedo a que las amenazas de alguno de sus pretendientes tornara recurrente y definitivo ese hecho pasado... Y, ¿cómo no?, también, la manera en que transitaba de las referencias a un discurso que en ese momento anterior intuyó justificativo de su voluntad, el de la *suerte*, hacia aquellas otras que aludían al chisme y que precisamente veían en esa voluntad moderna la razón de los «amores locos». Y es que ambos argumentos se presentaban enfrentados y adquirirían sentido precisamente en la confrontación; una que se produjo con mayor vehemencia a partir de la muerte de su padre. Pero, ¿por qué se muestran como discursos contrapuestos a raíz de este acontecimiento? Con este nuevo episodio (el fallecimiento de su padre), el segundo en orden y primero en importancia, se le impuso irreversiblemente a Margarita la categoría de muchacha *loka*, ya bien este incidente dejó en suspenso un castigo del que venía a hacerse cargo Tránsito habiendo quedado demostrada la benevolencia de Pascuala para con su hija. Truncada la posibilidad de un escarmiento —y sin ponerme en la peor de las circunstancias que Margarita refería como plan—, la comidilla que en su día surgiera se avivó y completó con las nuevas elucubraciones acerca del suceso. En dos meses escasos la familia se convirtió en objeto de chisme y centro de atención de toda la comunidad. El conocimiento sobre las circunstancias que rodearon el accidente, y que no fueron otras que las de ejercer el derecho paterno a la justicia familiar, provocó la

repetición y reelaboración de la historia sobre por qué continuaba soltera aun habiendo contravenido la *costumbre* y disfrutado de un novio a escondidas. Este relato acordado hacía fuerte la idea de Margarita como muchacha *cimarrona* y *alzada*; máxime cuando habiéndose frustrado otra posibilidad de restituir el orden tradicional en el establecimiento de relaciones de pareja, y en meses posteriores, se tuvo conocimiento, además, de que nuevamente ella había rechazado a gusto una oportunidad reciente de *juntarse* con el que ya fuera su (ex)novio. Esta última noticia provocó que en la mente brotaran vibrantes como lucecillas o fosfenos las culpas que frente a las autoridades le atribuyó el muchacho en aquella ocasión pasada; unas que apelaban a su *capricho* y voluntad y que habrían de ser rememoradas para excitar la habladuría:

** [...] no, de hecho yo me quiero casar, la culpa que tiene es de aquella porque no quiere casarse conmigo. Yo quiero casarme con ella porque la quiero mucho.*

** [...] sí, me voy a casar, no se preocupe, yo estoy dispuesto, nada más que la culpa que tienen es aquella.*

** [...] ¿sabes qué?, ya me voy a arrepentir, ya no me voy a casar con su hija, no tengo casa, no tengo dinero, ¿dónde voy a dejar a su hija?, no quiero que sufra, ¿qué tal si me caso con ella, no tengo casa, dónde la voy a dejar?, y no tengo dinero, ¿con qué la voy a mantener? De todos modos yo me voy a ir a los Estados Unidos y pues voy a gastar mucho dinero. La culpa la tiene ella porque le había dicho hace meses que me iba a casar con ella y ella no lo aceptó y ahora que tuvimos un acuerdo que nos íbamos a esperar y que me trae con las autoridades, ya no se vale.*

Así pues, a la decepción, el *coraje* y el miedo que como estaciones de penitencia experimentara semanas atrás habrían de sumarse las culpas que a partir de entonces tratarían de disipar madre e hija con diferentes estrategias. La mala conciencia por saberse el motivo del accidente quedaría resuelta —al menos en la parte que incumbía a su padre— apelando al destino. Las otras, que supuraban de vez en vez cuando un nuevo chisme activaba la reelaboración de la historia, requerían estrategias diferentes dado su complejo origen social y funcionalidad. Por su parte, y como pude oírla repetir hasta la saciedad, trataría de aliviar la desazón con el *discurso de la suerte*, ya bien Pascuala intentaría enmendar en público su imagen de madre permisiva mostrándose inquisidora y

vigilante. De manera que este acontecimiento desgraciado, y en clara conexión con ese sentimiento con el que habrían de convivir, hizo emerger ese carácter ambivalente.

Definitivamente el episodio de su matrimonio frustrado fue substancial en la vida de Margarita. Un instante ahora abonado por miles de asuntos que entonces, y en diferentes momentos sucesivos, intentó e intentaría dejar atrás hasta que por fin lo consiguiera aproximadamente un año después. Sé que tras el propósito de continuar con sus estudios, de comenzar la preparatoria en San Cristóbal de las Casas avalada económica y moralmente por una ONG, estaban —así me lo confesó— razones pasadas a las que (como en una primera tentativa frustrada por la voluntad de Dios) trataba de ganar distancia a cada paso; como si pudiese andar la maraña de pensamientos, sensaciones y recuerdos que de esos momentos le corrían por la cabeza y sacarles cierta ventaja; como si pudiese, también, tomar la delantera al chisme. Y es que su vida no dio un vuelco sólo por las revelaciones que mencionaba, preocupaciones de adulto le asaltaron de sopetón junto con los comentarios que sobre ella y su familia amenizaban el tiempo en la comunidad. De entre todos los quitasueños el principal era cómo construir su futuro a voluntad sin enervar a la *costumbre*. Entendió que para combatir las habladurías no bastaba sólo con la distancia que perseguía y después consiguiera, porque el estigma había alcanzado a su madre y a sus dos hermanas menores a las que ella servía de modelo. Además era conocedora —como todas las muchachas de su paraje— de que la huida a la ciudad, a cualquier ciudad, reforzaría su imagen de mujer *loka*, y ésta, en su ausencia, tendería a ensañarse esencialmente contra Pascuala y sus hijas pequeñas (menos decididas y resueltas que Margarita). Habría de encontrar una razón fuerte que fuera inteligible para quienes ven en *la costumbre* el orden natural de las cosas, pero que, al mismo tiempo, permitiera de alguna manera la realización de sus expectativas de futuro entendidas como otro modo de hacer vinculado con la 'modernidad'; también lo suficientemente poderosa como para enfrentar el chisme y sus consecuencias.

Ocurre que antes de que pudiera empeñarse en esta labor, y a pesar de la certeza de que su marcha sin haber hallado solución al problema aumentaría la mala conciencia de lo que por su culpa estaría sufriendo la familia, se trasladó a la ciudad con las consecuencias que auguraba. La huida a San Cristóbal con el apoyo de su progenitora — quien le proporcionó casa y le buscó trabajo— acrecentó los rumores acerca de los motivos estereotipados que empujan a una muchacha a salir de la comunidad. A estas

razones pautadas con tintes de profecía se adecuaron los conocimientos anteriores sobre la vida de Margarita. De manera que los episodios que he descrito se integraron al discurso oficial existente acerca de las mujeres *lokas* para reforzarlo. Es entonces cuando definitivamente se concluyó que ella nunca iba a conducirse por los principios de la *costumbre*, que su cualidad personal era desconcertante, ambigua, y como tal resultaba peligrosa para la comunidad. Así que, como decía, no fue sólo aquella minucia del cabello teñido por lo que todos, como esa familia vecina, comenzaron a estigmatizar a Margarita poniendo en duda su bondad además de en entredicho la capacidad y las artes de Pascuala para aplicar la *costumbre*. Urgía elaborar una excusa. Ya en San Cristóbal tomó el consuelo de su madre basado en la *ora* y fue recopilando, como yo lo hiciera y a la vez, retazos en que la *suerte* protagonizaba una salida venturosa que se ajustaba a los deseos femeninos de todas con cuantas mujeres conversamos para, después, ir ensartándolos como abalorios en el hilo argumental del relato que ya se perfilaba como la historia de su «mi vida». De este modo fue construyendo un discurso —su coartada— en paralelo a cómo yo bosquejaba una investigación todavía incipiente sobre el ‘amor romántico’ indígena. Yo le mostraba mi gratitud por servirme de traductora y ella me manifestaba la suya, entiendo, porque mi labor como antropóloga le valía de pretexto para indagar sobre temas que después aprovecharía para sus propios fines; unos que, a la vista está, terminaron por ser los míos también.

En definitiva, la cuestión es que pude ir apreciando con el tiempo, a medida que compartía conmigo sus vivencias en San Cristóbal, cómo pronto esa sencilla tarea de acumulación y ensartado de datos que ambas practicábamos, pasó a ser para ella otra cosa. Algo más que la elaboración de un razonamiento que justificara para sí y sus allegados cuanto fuera posible los «amores locos». Se me hacía evidente cómo su experiencia de vida y de amor en la ciudad había hecho aflorar una habilidad y una necesidad que yo no tenía. Para ella la actividad creativa de recopilación y arreglo de referencias sobre la *suerte*, que en principio no era más que proporcionar una forma discursiva particular a los testimonios y notas que íbamos obteniendo, se convirtió en algo no sólo realmente útil y funcional para enfrentar el chisme sino, también, verdaderamente evocador o expresivo de las nuevas directrices que orientaban su comportamiento. Además, comencé a apreciar con gusto las ocasiones en que empleaba ese discurso —el *discurso de la suerte*— como un mundillo en donde se afianzaban los movimientos, torsiones, trenzados y enlaces complejos de una vida ‘moderna’ tal y como ésta era

concebida por una joven indígena. Así pues, la principal manifestación de ese empoderamiento respecto a su existencia y su destino, de su carácter y voluntad como maneras indígenas de entender la 'modernidad', era precisamente la producción de una historia propia en que, como encaje de bolillos, la *suerte* hacía las veces de soporte. Y es esta historia-encaje complicada de lo que a partir de estos episodios comenzó a ser su «mi vida» la máxima prueba del cambio que se obró en ella. En otras palabras, lo que quiero subrayar es el poder de representación para referir la 'modernidad' que tiene este relato de vida subordinado a dicho discurso, de igual forma que el mundillo alfilerado resulta una imagen más evocadora, expresiva y contextualizante de todo un proceso que la mera blonda ya terminada y expuesta.

Concretando, el *discurso de la suerte* no era ya una explicación funcionalista ante un tipo de amores prohibidos, y por tanto un argumento sólo capaz de enfrentar el chisme o la profecía de las mujeres *lokas*, sino una razón en sí mismo; la manifestación de una voluntad y un carácter que había ido afianzándose a medida que éste fue tomando forma. Una voluntad, además, que para Margarita y tantas otras jóvenes indígenas que la procuran, así como para los mayores que la critican, expresaba mejor que otra cosa el «nuevo vivir», la 'modernidad'; la cual se hacía manifiesta —con supremacía sobre cualquier otro hecho social— en la experiencia del 'amor romántico' que de manera recurrente citaban como novedosa. Esta es la explicación que le encuentro a la espontaneidad con que habiendo transcurrido año y medio desde que la conociera, y algo más desde que acontecieran los principales incidentes que definirían su ralea actual, se decidió a contarme la historia que ahora reproduzco sin que apenas yo tuviera que hacer esfuerzo alguno por pedírselo. Evidentemente muchas razones pudieron motivar ese arranque de sinceridad y de confianza (la amistad, la confianza y cualquier otra subjetividad que ya mediaba en nuestra relación), pero tengo la impresión de que —como expresaba al inicio— era con ese hecho seleccionado del batiburrillo de la memoria con el que ella quería narrar a voluntad su historia de vida, su entrada en la 'modernidad' y su participación en el «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*). De modo que, en sí misma, esta exégesis supone más que un cúmulo ordenado de datos anecdóticos, remite a lo que ella entendía por *ach' kuxlejal*, otra forma de ser y de hacer, de estar-en-el-mundo, que pasaba fundamentalmente por el ejercicio de su voluntad. Margarita me ofreció el relato como la mejor de las maneras de expresar su distancia con la *costumbre* y, como en un obvio movimiento pendular, su cercanía al «nuevo vivir» y a mí persona. En este intento de diluir

distancias y diferencias conocí cómo yo me presentaba ante sus ojos, y pude dar explicación al ahínco con que me interrogaba en cada oportunidad sobre productos de cosmética e higiene personal, dietas, moda, anticonceptivos, chats, *celulares...*, a la premura con que buscaba consejos, sugerencias y apoyo para tener éxito en sus relaciones de pareja, etc. Desde su punto de vista mi cualidad de extranjera le hacía intuir que era una candidata cercana de quien poder obtener enseñanzas para su nueva vida. Irremediablemente me había convertido en su cómplice, lo que dificultaba sobremanera el trabajo de campo en su paraje, pero dejó ahora que ella termine de relatar el inicio de su «mi vida»:

Después de un tiempo dijeron pue que el chavo ese se fue pero no pasó [a EE.UU.], se quedó ocho meses en México, después se regresó. No pasó quizás por el problema que tuvimos, por eso no pasó. Cuando se regresó, ¡cómo me buscó! Me buscó, me buscó, me buscó. Dos meses me buscó pero yo estaba tan enojada, tan enojada como cualquier otra por lo que me hizo. Él me buscó porque quería casarse todavía conmigo, como supo que no estaba casada, pero yo ya no quería. Me enojé muchísimo por todo lo que habían dicho de mí, por eso ya no quise con él. Como son choferes pues quizás lo supieron las personas de acá [San Cristóbal], algunos creo. Es que él empezó a decir que él y yo tuvimos relaciones, que nos fuimos en un hotel. Eso es lo que más me dolía porque no era cierto. Y aparte de eso, como a veces yo me quedaba aquí en mi casa [en una de las colonias de San Cristóbal], y que él estuvo conmigo, que no sé qué. Y yo sabía de que no era cierto y yo por esa razón me enojé muchísimo con él, ya no quería regresar. Ya de ahí cuando llegó mi mamá me lo dijo: «¿sabes qué?, ya llegó tu ex»; «¿qué me importa?», le dije; «anda preguntando por ti», me decía. Y de ahí pasó un mes, me quedé encerrada en mi casa, yo ya no quería salir. Fui a estudiar todavía, pero voy corriendo: regresando, corriendo, yendo, corriendo, porque como él es chofer pue, tiene carro. «Qué tal si me persigue o qué sé yo, o me hace algo», decía yo. Pero lo bueno es que no me hizo nada. Y pasó un mes, se cansó de buscarme creo, como en un mes no me vio pero ni para una sola vez. Me escondí porque yo estaba muy enojada y ya no quería regresar. ¡Te imaginas si en un momento me hubiera topado con él, me hubiera hablado y en ese momento otra vez el chisme sale y ya en ese momento sí me iba a casar!

Preguntaba a mis tíos dónde estaba, qué hacía, o que ya me casé o que aún. Mi tío todavía intentó casar a su nieta, pero al muchacho no le gustó. Supimos de eso también. Ya de ahí me enteré de que se iba a casar un mes y medio después con una chava. Y de ahí me puse mucho más feliz: «¡qué bueno!, ya se va a casar, ya no voy a tener más problemas». Y ya cuando se casó pues ya fui normal, ya salía de la casa, porque antes pues mi mamá me invitaba a una fiesta y no quería ni salir: «no, ¿qué tal si me topo con aquel?», «¡no!, pero te vamos a cuidar, no te preocupes». Y ni siquiera una vez salí, no salí. Y sus tíos empezaron a preguntar dónde estaba, por qué me escondía; y me preguntaron que si ya no lo quería; «no, ya no —le dije— por lo que me hizo ya no lo voy a perdonar». Y dicen sus tíos, «¡cómo nos gustaría que fueras uno de nuestra familia!, nosotros te queríamos muchísimo, pero esa señora con quien se casó es vieja»; «eso no importa porque le gustó», le dije. Y ya tiene una hija y me sigue hablando, pero yo le dije: «¿sabes qué?, si sigues hablando, si sigues diciendo cosas, vas a ver con mis hermanos, sabes que tengo hermanos y esta vez no me voy a quedar tranquila, vas a pagar lo que has hecho», y sí se asustó.

ACH' KUXLEJAL: EL «NUEVO VIVIR».
AMOR, CARÁCTER Y VOLUNTAD EN LA
'MODERNIDAD' TZOTZIL.



Los *ach'ieletik* («los del nuevo crecimiento») camino de la escuela.
San Andrés Larráinzar, Chiapas.

CAPÍTULO III

Hoy en día, en la región de Los Altos de Chiapas, el tiempo se clasifica en el «antes», *mas vo'ne*, y el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, en base a cómo la gente establece sus relaciones sociales y ordena su experiencia vital. Ésta, a través de sus gestos y comportamientos, demuestra su preferencia por uno u otro tiempo, que son opciones de vida más que periodos temporales o espacios cronológicos. Ello ha dado pie a la construcción de dos grandes categorías de personas que se han constituido en un contraste: las que se afanan por mantener la *costumbre* y quienes se aventuran por un cambio hacia lo que entienden por 'modernidad', quienes son tildados de *ach' chi'eketik*, «los del nuevo crecimiento», o *ach' kuxlejaletik*, «los del nuevo vivir». En ellos se hace evidente una transformación en términos de carácter y voluntad que es expresada como exageración del *gestus* y mayores cotas de autonomía personal o *agencia*. Cuestión que remite al hecho de que ahora otros principios basados en las emociones —que se entienden alejados del respeto/*costumbre*— están irrumpiendo con fuerza como elementos deseados y deseables para entablar lazos interpersonales, orientar la experiencia y construir la vida.

«PREFIERO ESTAR VIVIENDO AUNQUE SUFRIENDO».³⁴

José había llegado por casualidad al primer hogar familiar que fundó. Yo estaba de visita allí, en San Andrés Larráinzar, conversando con María, su hija Juana y la cuñada de ésta, Andrea. Trataba que me explicasen el significado de una expresión que he escuchado reiteradamente cuando hablan del sufrimiento de la vida: *tas k'an slajel xchamel*, es decir, «pedir morir de la enfermedad».³⁵ José es maestro y enseguida se ofreció para hacer de interlocutor entre las mujeres y yo. Rápidamente les preguntó a las señoras por qué se decía así. María, la madre de Juana, respondió:

—Queremos morir porque algo no nos gusta —dijo en alusión a lo que les produce coraje y enojo.

—Cuando tenemos problema —se apresuró a decir él para evitar un silencio incómodo y agilizar la conversación.

—Deseamos morir —continuó Andrea—. Sería bueno si nos morimos. Es que, por ejemplo, cuando tienes muchos problemas: «prefiero morir, tener una enfermedad y que me muera con esa enfermedad», «voy a pedir mi enfermedad, con eso voy a morir». Cuando pedimos nuestra enfermedad, así como nosotras las mujeres o ya personas

³⁴ Este capítulo surge a propósito de unas observaciones vertidas por Alessandro Lupo y Pedro Pitarch a la interesante investigación de Gracia Imberton sobre el suicidio entre los Choles de Chiapas (2009), y en el contexto de un seminario sobre la 'modernidad' indígena celebrado en Trujillo en 2009. «La modernidad —expresaba Lupo— no es sólo acceso a recursos nuevos, estatus jurídicos que permiten a los indígenas tener una autonomía mayor, vivir mejor, tener celulares y ¿quién sabe qué? Es también no tener los instrumentos con qué enfrentarse a una realidad dramática que muchas veces crea infelicidad, inadecuación y muerte. A partir de esto, me parece que las reflexiones de Pedro son muy atinadas». Por su parte, Pitarch formulaba con anterioridad estas cuestiones: «¿Qué pasaría si la vida no fuera entendida como algo dado sino como algo que debemos construir? ¿Ayudaría eso a entender la lógica Chol específica de los suicidios? Como si no fueran capaces de concluir esa construcción y desistieran de consumirla».

³⁵ Groark (2005: 200-204), en un extraordinario trabajo sobre las emociones, advierte que en el municipio de San Juan Chamula «pedir la enfermedad» se refiere como *k'anbolal chamel* (desear o solicitar la enfermedad) o *schibal k'op chamel* en alusión al estado de tristeza que se glosa como *chib yo'nton* («dos corazones»). Esta solicitud, observa, parece ser el único escape a la tristeza abrumadora, cuando los problemas persisten y parecen irresolubles. Es entonces cuando rezan a los santos para que les envíen una aflicción que acabe con su vida de sufrimiento después de haber solicitado sin éxito a Dios que pusiera fin a las dificultades. Quienes piden la enfermedad ya no son felices, señala, su corazón ya no es bueno (*mu'yuk lek yo'nton*) y ya no desean crecer en la tierra (*mu xa sk'an sch'i ta banamil*). La enfermedad recibida es de acción lenta y dolorosa y, en ocasiones, sobreviene tiempo después de que la tristeza haya pasado, obligando a pedir perdón a Dios y a acudir a un curandero para recuperar la salud.

adultas, a veces nuestros esposos no se comportan bien, toman mucho, se enojan, no tenemos gastos, no tenemos con qué comer... Y de ahí decimos que es mejor que nos muramos... Y de ahí nuestro corazón dice: «es mejor si me muero para que deje de sufrir». Cuando encontramos esa enfermedad hasta nos podemos ir al panteón. Es así como nos enfermamos y sufrimos y ya estamos en la cama acostadas. Se le pide el favor a los *kajvaltik* [santos patronales]. Sí, se le explica [contar las preocupaciones] al *kajvaltik*. Se le dice al *kajval ch'ultok* [Dios Padre]: «Esta enfermedad ya no va a ser curable, con esto voy a morir». Con eso se consigue la enfermedad. Con eso nos morimos si lo hacemos un día miércoles,³⁶ pero vamos a morir bien flacos, no así como el cuerpo normal. Te pone bien flaco y también te da náuseas y asco [*ib o'nton*] y vómitos muy secos [*xene*], así como un niño. Nos empieza a doler la cabeza, nos empieza a doler el corazón, nos ponemos débiles [*-k'unib*]. Es eso, es cuando pedimos la enfermedad.

—¡Ah!, ¡eso! —exclamó José advirtiendo el acierto de la explicación—, sentimos que ya no aguantamos, mejor si nos morimos.

—Y ahí siempre estamos pensando —concluyó Andrea antes de que él se arrancara a explicarme en castellano el sentido de esta expresión intentando justificar de algún modo su comportamiento.

—Bueno —dijo—, más cuando una persona así lo desea su enfermedad es por motivo de algún problema familiar, ¿no? A veces no hay entendimiento con el esposo o con la esposa. Es que eso no solamente se da en las mujeres, también en algunos varones igual. También hay de hombres, bueno, supongamos, podríamos decir que la mujer no se entienden, ¿no?, pero quizás la minoría, la mayoría son mujeres. ¿Por qué? Bueno, hablemos de alcoholismo. El alcoholismo pues, las mujeres ¡qué comprensión que hacen o tienen con el esposo!, pues nada. El otro es por falta de responsabilidad. El hombre no se preocupa de conseguir lo necesario en la casa con la familia. Entonces, ¡claro!, la mujer no tiene otra salida que desear su muerte. Para ella no tiene otra salida como: «mejor me muero». Esa es la idea que tienen, pero es por causa del problema familiar o no se entienden.

³⁶ El día miércoles dicen que es *k'ux k'ak'al*, es decir «día de dolor», de sufrimiento y de mala suerte.

Los relatos de vida de (fundamentalmente) muchas mujeres adultas tzotziles de Los Altos de Chiapas se entrecruzan con expresiones que advierten el deseo de morir en algún momento de su existencia pasada o presente: «mejor me muero», «es mejor si me muriera», «quiero morirme». ³⁷ «¡Córteme ya la vida!», ³⁸ le piden al *ilol* (curandero); o «no quiero tu ayuda, no quiero tu protección y necesito que entres tú, demonio, córtame la vida, quiero una enfermedad», les increpan a los antepasados que vienen a proteger la puerta del hogar durante la noche para que no entren los malos espíritus. «Prefiero morir, tener una enfermedad y que me muera con esa enfermedad», dicen; «voy a pedir mi enfermedad, con eso voy a morir», expresan, o «esta enfermedad ya no va a ser curable, con esto voy a morir», comentan aliviadas. También se repiten una y otra vez: «es mejor si me muero para que deje de sufrir, Dios, es mejor que me muera, que falleciera, acá no me tratan bien, Dios, mejor que me muera». De manera más elaborada estas breves sentencias, deseos de morir, adquieren la forma de una petición, un ruego ante Dios o frente a los Santos Patronales de cada municipio donde, de rodillas, hincados, y con toda la potencia del sufrimiento acumulado, solicitan el favor de que les sea enviada una enfermedad y fallezcan a causa de ella: «Por favor, Señor, dame una enfermedad para que yo me muera, que estoy harto de este dolor que yo tengo y con esa enfermedad que te pido que yo me muera». Asimismo: «mejor si me muero Dios, que pase rápido mi

³⁷ También Groark (2005: 200-204) subraya el hecho de que son ante todo las mujeres quienes ruegan que les sea enviada una enfermedad para poner fin a una vida de sufrimiento.

³⁸ Como los tzeltales, otro grupo maya de la región, los tzotziles creen igualmente que al momento del nacimiento de una persona una vela blanca se prende en el cielo —o en un espacio aéreo— y permanece así, consumiéndose lentamente, durante el transcurso de su vida. Allí están colocadas en hilera un sinnúmero de ellas que corresponden a las vidas de todos los hombres del mundo. Ésta, como bien expresa Pitarch (1996: 82-83), es *orail* (del español «hora»), «tiempo de vida», y permanece al cuidado de *jtatik velarol* («nuestro padre velador»). Al respecto, anotaba Guiteras Holmes (1965: 236-237) que «[...] la palabra "hora" (*ora* escrita en tzotzil) indica la duración de la vida que se le ha acordado a cada ser humano, y se simboliza con la vela encendida. Se afirma que no puede trocarse y que ha sido decretada por Dios. Cuando sobreviene la muerte se dice que la persona ya no tiene hora, que su tiempo se le ha terminado. Con todo lo fatalista que esta forma de mirar las cosas pueda parecer, la acompaña la creencia de que la vida puede ser prolongada, de que se puede alargar la "hora"; y se pide, tanto en el ritual pagano como en el católico, otro día, otro año. Asimismo, se cree que la hora puede ser "cortada", o disminuida; al hombre se le puede privar de la vida con el empleo de la magia maligna, así como por una voluntad consciente o inconsciente de destruirlo». Así, me explicaba Petrona que «[...] el *yorail* es la duración de la vida que le piden a Dios. Le encienden una vela para pedir sus días, van a la iglesia quienes lo pueden hacer solos pero hay más que buscan a una persona para hablar a Dios. Sí, le hablamos a Dios para pedirle nuestra *ora*, para que vivamos más tiempo». María me contaba con posterioridad cómo una vez que la persona ha pedido la enfermedad o solicitado que le corten su *ora*, y tras haberse arrepentido, el curandero ha de rogar más tiempo en una acción que simula juntar el tiempo transcurrido y el venidero, subyaciendo la imagen, quizás, de una vela cortada o rota que se recompone. Ella me decía: «El *ilol* [curandero] pone candelas y empiezan a hablar [rezar] para curarnos. Saben de qué tamaño son las candelas. Ellos saben cuáles van a utilizar, no de cualquiera, piden su *yorail* [la duración de su vida]. Luego lo juntan [*tz'ak*]. Juntamos nuestro *kuxlejal* [vida] porque no supimos lo que hicimos o lo que pedimos; no sentimos por qué hicimos eso, y de lo que pensamos y fue todo incorrecto. Y ya cuando estamos en nuestras camas ya ni queremos morir, pero ahí lo pedimos nosotras». Otra referencia valiosa respecto a esta idea en el municipio de Chamula proviene de Gossen (1975).

sufrimiento, en tus ojos me quiero morir, basta de sufrir, no tengo dinero, no tengo maíz, mi esposo no tiene, me regaña mi esposo, me molesta, me pega, me quiero morir y que pase mi sufrimiento».

Uno de los motivos más frecuentes de que sean principalmente las mujeres quienes caigan en esta solicitud son, como advertía Andrea y refutaba José, los problemas conyugales y familiares que suelen sintetizarse en aquellos actos que significan el incumplimiento de los compromisos de género adquiridos con el matrimonio.³⁹ Hoy en día, con el surgimiento del noviazgo en este tiempo denominado *ach' kuxlejal* («nuevo vivir») en que los jóvenes ya «se hablan» solos, pareciera que esta petición va cayendo en desuso en favor de un gesto más autónomo, rotundo e igualitario respecto al género, el suicidio. Y esto es así en la misma medida en que otras peticiones relacionadas (como posteriormente veremos) también lo hacen; me refiero, por ejemplo, al pedido tradicional de la novia, *jak'ol*, y al acto de «pedir quejas» ante la familia o frente a las autoridades municipales debido a problemas familiares. Son especialmente llamativos, por frecuentes, los casos de jóvenes en los que se reporta el suicidio ante una relación sentimental malograda, o también por la imposibilidad de consumir la construcción de una vida ideal dentro de los dictados de la 'modernidad', y ello frente a la opción de los más adultos de rogarle a Dios que termine con ella poco a poco a causa de no soportar por más tiempo el sufrimiento y la tristeza. En muchos casos el suicidio es concebido como un acto impulsivo de rebelión juvenil, y quienes así proceden son descritos por los adultos como rebeldes (*jtoy-ba*) o *lokos (chuvaj)*. En definitiva, y como bien expresa Groark (2005: 204), los deseos de morir se traducen cada día más usualmente en la acción directa, suicidándose (*-mil-ba*) bien mediante el ahorcamiento, la ingesta de herbicidas o plaguicidas, el consumo de alcohol excesivo, etcétera. De cualquier forma parece evidente que un cambio de algún tipo se ha producido, tanto en términos de voluntad como en lo que respecta a los modos de concebir la vida. Cuando le solicité a Faustina, una joven amiga tzotzil, que me diera su opinión respecto a los motivos de por qué esto era así, ella me dijo:

«Cuando pide enfermedad es porque se quiere enfermar. Por ejemplo, si tienes problemas o algo así, ya no sabes qué hacer, ya no te queda otro remedio que decir: "quiero morirme". Porque antes no hacían

³⁹ Sobre este aspecto, y los demás detalles del pedido tradicional de la novia, véanse, por ejemplo, los trabajos clásicos de Collier (1968, 1995: 217-257).

que se corten las venas, que no sé qué tanto hacen, se cuelgan del árbol, toman veneno y todo eso, no lo hacían, lo que hacían es pedir. ¿Cómo lo piden? Depende dónde. Algunos lo piden en el panteón, algunos lo piden en la iglesia, algunos por curandero, algunos en sus casas o algunos en la puerta en la media noche. Bueno, hay un montón de formas. Algunos le piden a Dios que ya su vida sea hasta ahí y algunos le piden al demonio que venga a matarlos; algunos le piden al curandero que “le corten su vida”; así le dicen: “córteme ya la vida”. Pero si pides tu enfermedad no es cualquier enfermedad: primero dejas de comer, con mucho sueño, no tienes ganas de nada, te pones muy flaca, te pones casi morada, los ojos por abajo se ponen casi negros, se hundén, tus orejas se ponen como así ya negro. Te vas así como acabándote poquito a poco y dura años».

El día cinco de junio de 2010 la periodista Amalia Avendaño, del diario *Meridiano 90*, daba cuenta de la creciente preocupación de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, por el progresivo aumento de casos de suicidio entre jóvenes indígenas. Lo hacía a partir de las reflexiones de su obispo auxiliar, Enrique Díaz Díaz, quien achacaba este fenómeno al alarmante deterioro de la sociedad por efectos de la globalización.

«La comunidad se quedó en un espantoso silencio durante muchos días —parafraseaba la argumentación del religioso—. Duelen las palabras, duelen los murmullos, duelen los recuerdos, duele la risa de los niños, todo duele. A pesar de que transcurre ya mucho tiempo, toda la comunidad sigue en duelo. Es que nunca había acontecido en el pequeño poblado una tragedia tan espantosa: dos adolescentes se habían suicidado. Primeramente uno y a los pocos días el otro [...] Nunca como ahora habíamos vivido tantos suicidios en nuestro estado y en nuestras comunidades, y eso ante el aparente progreso y las supuestas mejores condiciones de vida ¿Qué nos está fallando? [...] La vida parece detenerse, los ruidos lastiman y todos se preguntan por qué. Nadie acierta a dar una respuesta y se mira de reojo a los otros jóvenes y adolescentes y se hace exigente la pregunta: ¿qué pasará por sus mentes? [...] Es cierto que han habido problemas, es cierto que la vida no es fácil, pero llegar al suicidio deja una herida en toda la comunidad. Las causas o pretextos pueden parecer muy particulares, pero todos se

sienten un poco culpables. Los padres de los chicos están inconsolables, sienten como un fracaso no haber descubierto las tendencias de sus hijos, indagan, preguntan y no encuentran razones válidas. Toda la comunidad se siente culpable y adolorida».

Tras estas palabras apuntaba directamente a la globalización como responsable. Advirtió —señalaba la periodista— que la globalización es:

«[...] el gran sueño de hacer una aldea global donde no haya fronteras, donde se hagan comunes los valores, donde haya una integración de los pueblos, donde puede haber más riqueza, creatividad y oferta. Juntamente con los beneficios ha acarreado a nuestras comunidades lo mismo que a todo el mundo, también graves calamidades. [...] Está encerrando al hombre en criterios más egoístas y lo está llevando a ignorar los valores universales que dan dignidad al hombre y a la sociedad. Está creando el egoísmo, la frustración, la exclusión y la muerte».

Según Amalia Avendaño, el religioso, en su retórica, lamentaba que quienes más sufrían estos embates eran los jóvenes, que «[...] se quedan sin las bases —decía—, pocas o muchas, que les ofrecía una comunidad y se enfrentan a una batalla feroz entre la eficacia y la productividad, la comercialización y el consumismo, y se enfrascan en una carrera que no tiene final. [...] Corren y corren con ansiedad y no logran alcanzar la felicidad que tanto les prometen. Se quedan sin valores, sin anhelos y pierden las ganas de vivir».

El 18 de agosto de 2008 el diario *La Tribuna de Chiapas* se hacía eco de una nueva línea de investigación social puesta en marcha por investigadores de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Se trataba de analizar la problemática del suicidio juvenil en el municipio de San Andrés Larráinzar. Ya entonces el profesor Jorge Magaña Ochoa comentaba que se habían detectado varios casos de intentos de suicidios por ahorcamiento entre los jóvenes, algunos consumados, y apuntaba como motivo —según la noticia— «cierta vergüenza social de los padres hacia sus hijos». Afirmaba en la entrevista que:

«[...] cuando los jóvenes estudian la preparatoria y la universidad trascienden las barreras mismas del núcleo familiar y de la comunidad,

incluso de la lengua, afectando sus valores tradicionales comunitarios, lo que significa que en el contexto local los jóvenes asumen un rol de promotores de cambio cuyo comportamiento tiende a desafiar la autoridad de los padres y a generar conflictos, entre cuyos desenlaces se cuentan los intentos fallidos o consumados de suicidio».

Además, señalaba el diario, «[...] cabe destacar que en la problemática se observa una presencia ideológica de lo “moderno” que se traduce en migración hacia otros estados del país o a los Estados Unidos y en la adopción de comportamientos propios de las culturas juveniles urbanas, así como conductas adictivas relacionadas con consumo de alcohol y drogas, factores que inciden de diversas formas».

Poco más de dos meses después, el viernes 24 de octubre de 2008, en el periódico *Diario de Chiapas*, el periodista Pablo Villareal titulaba así la noticia del suicidio de un joven en Tonalá: «¡Por amor se quita la vida un estudiante!». Un joven de 18 años de edad, estudiante de preparatoria, aparecía muerto en la playa junto a un mensaje escrito que decía: «Te amo Anahí». A ese día, y desconociéndose todavía las causas oficiales de la muerte, se hablaba de suicidio sentimental. Apenas dos años antes —el 24 de septiembre de 2006— el periodista Carlos Herrera, de *Meridiano 90*, firmaba la siguiente crónica que titulaba: «Siguen los suicidios en San Andrés Larráinzar».

«Un nuevo caso de suicidio ocurrió en las últimas horas en la cabecera municipal [...] —escribía—, donde recientemente han sucedido casos similares, principalmente de jóvenes que se han quitado la vida. De acuerdo a información de habitantes [...] —continuaba—, la noche del pasado viernes presuntamente se ahorcó José Hernández Hernández, de 19 años de edad. [...] el joven indígena habría sido encontrado colgado de una viga con su propio cinturón [...] Según las primeras investigaciones en el domicilio del joven se encontraron dos mensajes póstumos, uno escrito en un papel y otro en una gorra color crema en los cuales decía que era su voluntad privarse de la vida por desamor y por una deuda de dos mil pesos. [...] El hecho ha consternado al pueblo de San Andrés, pues sólo en este año van cuatro o cinco casos de jóvenes de que se suicidan en ese lugar, donde ha aumentado el consumo de bebidas embriagantes (*posh*) y de drogas. Se estima que en los últimos

cuatro años se han registrado en San Andrés unos 15 suicidios de jóvenes, hombres y mujeres».⁴⁰

Hoy en día, en la región de Los Altos de Chiapas, el tiempo se clasifica en el «antes», o *mas vo'ne* (antiguamente, el tiempo pasado), y el «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*) en base, esencialmente, a cómo las personas establecen sus relaciones sociales y ordenan su experiencia vital. Éstas, a través de sus gestos y sus comportamientos demuestran su preferencia por uno u otro tiempo, que son opciones de vida más que periodos temporales o espacios cronológicos. Ellas eligen si desean vivir según los dictados de la *costumbre* o prefieren abocarse hacia nuevas experiencias; cuestión que es posible dirimir observando indicios del carácter y manifestaciones de la voluntad. Esto ha dado pie a la construcción de dos grandes categorías de personas que se han constituido en un contraste: las que se afanan por mantener la *costumbre* y quienes se aventuran por un cambio hacia lo que entienden por 'modernidad'. A estos últimos se les denomina *ach' chi'eleetik* o *ach' kuxlejaletik*. Hace pocos años, el que después fue el primer novio de Margarita, la pretendía diciéndole: «nosotros como jóvenes ya hemos cambiado y vamos a cambiar nuestra vida». Actualmente esta expresión resuena con fuerza entre la juventud tzotzil e invita a una reflexión de importancia antropológica sobre la voluntad indígena y el cambio entendido en términos de 'modernidad'. Esta sentencia compendia dos enunciados reveladores de las ideas que definen dicho concepto desde la perspectiva nativa. Por un lado se encuentra la afirmación «nosotros como jóvenes ya hemos cambiado» y, por el otro, se expresa el deseo de «vamos a cambiar nuestra vida». Cada una de estas proposiciones hace alusión a cada uno de los dos modos con que

⁴⁰ Durante el verano de 2008 el periodista Avisaín Alegría, del periódico chiapaneco *Cuarto Poder*, se hacía eco del fenómeno de los suicidios por problemas sentimentales con varios artículos. El 17 de junio informaba del ahorcamiento de un joven de 22 años en una colonia de la capital, Tuxtla Gutiérrez, en una noticia cuyo encabezado era: «Al parecer le pegó duro la separación con su esposa». Semanas después, el 28 de julio, profundizaba en el tema aportando algunos datos estadísticos en otro escrito titulado: «Jóvenes y hasta adultos escapan por la falsa puerta ante problemas sentimentales». Y añadía: «El suicidio se ha convertido en la tercera causa de muerte entre los adolescentes y últimamente entre los adultos jóvenes chiapanecos. Este mal ha ido en aumento. El método más común es por ahorcamiento y la principal causa es por problemas amorosos y económicos. [...] Según los registros del Servicio Médico Forense de Tuxtla Gutiérrez, sólo en la zona Centro del estado se suicidaron 64 personas en 2000; en 2001 la cifra bajó a 38; al año siguiente se volvió a incrementar al registrar 68 casos, de allí en adelante hubo incrementos paulatinos de 73 suicidios en 2003 y 104 en 2004. Por su parte, el Ministerio de Justicia refirió que en 2005 se suicidaron 202 personas: 120 se ahorcaron, 62 ingirió sustancias tóxicas y 10 personas utilizaron armas de fuego. En 2006, el incremento de estas muertes se elevó 25 por ciento; es decir, 251 personas se quitaron la vida. La mayoría de los suicidios ocurrió en el grupo de 16 a 20 años de edad. 161 se ahorcaron, 62 se envenenaron con sustancias tóxicas y 12 decidieron utilizar armas de fuego. [...] La dependencia estatal detalló que las causas del suicidio son diversas. Las principales son rupturas amorosas, problemas laborales. Considero preocupante que el 22.6 por ciento de los suicidios ocurran en menores de edad (entre los 12 y 17 años)».

actualmente, en lengua tzotzil, se describe la 'modernidad'. La primera de ellas refiere un «nuevo crecimiento», *ach' chi'el*, y la segunda apunta indudablemente al «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*. Ambas se entienden como efecto de la escolarización, la cual ha relajado los deberes domésticos tradicionales propios de las etapas de maduración tanto masculinas como femeninas. A partir de aquí, las tensiones producto de la irrupción de la 'modernidad' en el diseño de la vida se dejan sentir cotidianamente. Aun así, se expresa que los problemas no son muchos durante el «nuevo crecimiento» pero la situación se agrava cuando con la adolescencia recién iniciada, al principio de la secundaria, los jóvenes que tienen la oportunidad de continuar sus estudios comienzan a buscar y anhelar un «nuevo vivir». Es entonces cuando empiezan a cambiar, porque:

«¿Sabes a qué edad lo empiezan a hacer? —me preguntaba la joven Margarita refiriéndose al cambio asociado a la 'modernidad'—. Cuando se van en la secundaria. Antes no, porque cuando entran en la primaria siempre están en su comunidad, entonces lleva el *costumbre* de ahí, pero ya que se van en la secundaria pues vienen de diferentes comunidades. Cuando yo estudié no había tanto de moda, porque secundaria es como apenas pues, todo el mundo estaba fuera: estaba en San Cristóbal, estaba en Bochil... Ya que la escuela creció [aumentaron los centros educativos de enseñanza secundaria en las comunidades] a sus hijos los llevan más cerca. Entonces, como San Cristóbal está tan avanzado de la moda, pues llevan esa moda y lo llegan a practicar ahí en la escuela. Es como que quieren tener amigos, novios, entonces tienen que cambiar. Si yo quiero tener novio tengo que cortar el cabello o me visto diferente, porque así pasa. Ahí cambia. Ya cuando se van en la secundaria cambian. Ya va cambiando [*yak xa xjelva*].»

En este capítulo voy a detenerme en los cambios que se achacan a una forma de locura propia de la vida 'moderna', y a recrearme en dar explicación de cómo y en qué sentidos la 'modernidad' equivale a una construcción diferente de la vida a partir de la experiencia del 'amor romántico'. Igualmente, y en base a la idea de que el enamoramiento o las relaciones muy calientes restringen la sociabilidad, voy a intentar trazar el perfil de esta nueva sociedad tzotzil en donde las críticas provienen de una tendencia hacia el individualismo y la destrucción de los principios tradicionales de bienestar basados en la idea del respeto.

Las conversaciones con jóvenes y adultos ponen de manifiesto su distinta preferencia por una u otra denominación de la 'modernidad' en base a sus intereses o al discurso que desean construir sobre ella. Si bien los mayores enfatizan el «nuevo crecimiento» con objeto de aludir a la pérdida del respeto en la 'modernidad', las nuevas generaciones resaltan el «nuevo vivir» como espacio de expectativas y oportunidades por construir una existencia distinta a la tradicional. José me explicaba bien esta idea. «El nombre que le damos —me decía—, *ach' ch'ieletik*, entra su *costumbre*, su tradición, su comportamiento, su forma de entender con la sociedad; ya entra de todo. Si lo decimos, ahí está incluido todo eso: en su forma de vestir, en su forma de hablar... Es un nuevo tiempo porque es en la época pues, ahí ya lo ubicamos todo. Con que digan *ach' ch'ieletik* ya se entiende que ya se manifiestan de diferente manera como ahora gente adulta o ancianos». Es un nuevo estilo que, opinan, no puede igualarse con el de antes. Las gentes de ahora, «los que apenas están llegando», tienen gustos, maneras de pensar y de comportarse diferentes a las formas en cómo vivían los antepasados. Y no es eso lo peor, sino que la convivencia entre unos y otros expone las tensiones de la vida actual expresadas, sobre todo, mediante el tira y afloja entre la pérdida del respeto achacada a la juventud y la obligación de aconsejar de los adultos. La resolución de tales situaciones conflictivas, que se viven fundamentalmente en el seno familiar, pasan por evaluar en qué medida, en qué circunstancias y lugares sirven o no la tradición o la 'modernidad'. Indudablemente para los *ach' chi'eles* las creencias y conocimientos de los abuelos (como categoría genérica que designa a los antepasados) ya no son válidas, más bien vergonzantes. Por otro lado, quienes viven conforme a la tradición no pueden tampoco evitar verter sus críticas hacia ellos precisamente por este motivo.



—Cuando los jóvenes están cambiando sus formas de vida —le preguntaba Micaela a su padre, José—, ¿se les dice *ach' kuxlejaletik* o cómo?

—Bueno —respondía él—, lo que más decimos *ach' chi'eketik*. No lo podemos decir de otra forma, es así. *Ach' kuxlejaletik* también, pero *ach' chi'eketik*; es así como se les dice. Sus formas de vida no es igual como la nuestra. Así como yo cuando pongo mi música de *bolom chon*, eso a mí me gusta, ¡ah!, pero ellos ya quieren el rock o romántica. Aunque a ti te guste pero ellos ya piensan de diferente forma.

—Ellos no siguen como lo de antes, como *platicaban*, como vivían nuestros padres —se quejaba con resignación María—. Ahora ya han cambiado y de ahí ya no queremos decir lo que nosotros sabemos. Ya no lo ven bien. Además, ya nos avergüenza decirlo. Es diferente como nosotros crecimos con nuestros padres. Para ellos ya no sirve [*chopol xa*].

—Sus músicas ya son muy diferentes. Suenan muy fuerte, y a mí me gustan las arpas o que suenen más suaves. El muchacho su cabello lo peina de diferente forma, todo parado, se ven como clavitos. Y las mujeres se peinan de diferentes formas, lo pasan de un lado a otro, está suelto; lo suelta de un lado a otro.

—Algunos todavía se portan bien cuando lo topamos en el camino y es como nuestros padres estaban acostumbrados —insistía María—, otros, ya cuando pasamos, no hablan, no le importa si te pasa a traer [empujar], ya sea hombre o mujer, no hablan, es como si fueran un perro. Ya hay muchos, es así como se va perdiendo, aunque sepas algo de cómo empezó nuestra forma de vida o de lo que nos decían nuestros padres ya no le pone interés. Él se sobrepasa, él te dice todo, es como si te estuviera dando consejos. Y ahí ¡qué puedes decir! Ya nada, se ve que no obedece. Él empieza a pensar lo que su corazón manda, cómo va a vivir. Según para él es lo que va a seguir para poder vivir y para ver si así va a pasar, si puede vivir así, es lo que piensa. Pero ya no le pone atención, ya no pregunta: «¿cómo fue que tú viviste?», ni así te dice o nos dice a los que vivimos primero. Ya no lo cree, y de ahí nosotros ya no le queremos decir. Vemos que no le interesa y nos da vergüenza decirles. Cada día está cambiando. Todo lo que ven en la televisión ya todo lo imitan.

—Como dice María —concluía para mí José de toda la conversación— ya no hay respeto, se ha perdido, no como anteriormente. Porque aquí la *costumbre* es donde

encontremos la persona primero hay que darle preferencia a la persona mayor, hombre o mujer, igual, darle paso, esperar que pase, decirla, saludarla, pero ahora ya no, si no te haces a un lado ya te pasa a traer, te pasa a empujar. Entonces, ¿qué ha habido ahí? La falta de respeto, ya no hablan. Entonces uno, el otro, aquí en forma de vestirse, el otro, todo lo que ven en la televisión ya todo lo imitan, en todo aparece el peinado del puerquito espín, en todo, como tipo clavito. El otro, los pantalones, ya parecen *nagua* que traen, bien amplios, es lo que llamamos ahora los *cholos*. Anteriormente no se veían. El otro en la forma de cortar el cabello. No pues, ya parece guacalito, lo dejan acá. Ahora que le llaman corte hongo. Ya no tienen respeto, si le dices y todo no lo quiere escuchar. Lo dicen así personas mayores que no han pasado en la escuela, entonces dicen: «¡qué sabes!, si no has pasado en la escuela». Entonces ya ellos como que ya tienen más porque ya saben leer y escribir, pero no utilizan la razón. Lo estamos acabando de todo lo que nos han dejado nuestros abuelitos.

En el tiempo de «antes», de manera general, o entre quienes ahora apuestan por un vivir como antaño, el principio que regula el modo de establecerse las relaciones sociales y garantiza el correcto funcionamiento de la sociedad es el respeto. La instrucción sobre el carácter y la construcción de la voluntad desde la infancia están orientadas a la formación de personas «cabales» o de «razón», en definitiva, respetuosas. Los gestos y los comportamientos se entienden como la manifestación de ese respeto aprendido, que equivale tanto a determinadas formas de cortesía vinculadas a una rígida estratificación social en base a la edad y el género como al acto ritual de pedir. Ambas actitudes vienen a suavizar las interacciones sociales. Y esto no ha dejado de ser así, pero también ahora, en el «nuevo vivir», y particularmente entre la juventud, pareciera como si otros principios basados en las emociones estuvieran irrumpiendo con fuerza como elementos deseados y deseables para entablar lazos interpersonales y orientar la experiencia más que ordenarla. Entre otros, fundamentalmente, la amistad y el amor romántico. Cuando así ocurre, cuando las jóvenes generaciones se dejan llevar descomedidamente por los sentimientos, los adultos lo asumen como una actitud rebelde y son tildados de *jtoy ba* (*alzados*, *altivos*), *chuvaj* (*lokos*) o *simarrones* (*cimarrones*).

Tanto es así, que el contraste entre el «antes» o *mas vo'ne* y la 'modernidad' (*ach' kuxlejal*) —efecto de una manera distinta de crecer— implica inevitablemente una oposición de caracteres que se expresa en términos de fortaleza o debilidad

respectivamente, de aspereza o suavidad,⁴¹ y de temperatura: sobrepasado de calor o tibio. Ambas categorías sirven tanto para calificar la música característica de dichas generaciones —tal y como José lo hiciera— como para referir el empleo de la palabra, para entrar a valorar la ejecución de los gestos o los comportamientos, para juzgar la estética... En definitiva, cualquier rasgo denotativo del carácter.⁴² Son categorías elásticas que parecen describir el cambio y sugieren diferencias fundamentales en la manera en que se producen las cosas y se está en el mundo: tradicionalmente con equilibrio y serenidad, en la ‘modernidad’ con exageración y violencia. Así bien, en tanto la contención emocional, la mesura y la armonía gestual son rasgos distintivos de quienes crecieron y viven conforme a la *costumbre*, de manera suave, la rotundidad de la ‘modernidad’ es expresada fundamentalmente por la violencia del carácter y sus manifestaciones externas. De los *ach’ ch’ieles* se dice que son como perros: de ahí la denominación *toj tz’i’* («demasiado perro») que equivale a afirmar que se sobrepasan. Esta concepción de sobrepasarse o ser exagerado (gesticulación excesiva, agresividad verbal, coquetería, etc.) guarda igualmente relación con la manera de concebir la ‘modernidad’ y las etapas de la vida en que se privilegia su adquisición. Por ejemplo, emplean el término *tz’i’al* —derivado de la raíz *tz’i’* (perro)— como sinónimo de cimarronaje o «cimarronal» (como dicen algunos) en dos expresiones que refieren el aprendizaje y la actuación: *chan tz’i’al*, cuando comienzan a aprender a ser cimarrones y *chach’ tz’i’al* cuando ya actúan como tales. Una advertencia común en tono de regaño que las madres ofrecen a sus hijos durante las etapas de crecimiento en las que están bajo su tutela es *mu xa cha’n ja tz’i’al*, «no aprendas a ser cimarrón». En definitiva, el carácter asociado a la ‘modernidad’ se caracteriza por la fortaleza, la dureza, la rigidez y la aspereza; por el exceso de calor en la sangre que los hace irritables, violentos y enojones.

⁴¹ Esta dicotomía, a pesar de emplearse contemporáneamente para definir el cambio generacional, ya era utilizada desde antiguo para efectuar calificaciones personales individuales. A este respecto, por ejemplo, en la reconstrucción del entorno cultural de los tzeltales a finales del siglo XVI, Mario Ruz (1985: 107-108) anota en el epígrafe referido al cuerpo humano los siguientes términos registrados en su día por el dominico Fray Domingo de Ara. Dice así: «*Cahc*, término que denota al fuego y de allí a la palabra áspera (*cahcal cop*) y a la bravura, la fortaleza y la valentía, se vierte en enojarse, *cahcub otan* ("tener caliente, bravo, el corazón"), y si el hombre apasionado es un *cahc uinic*, *cacub otan ta yliba* significa apasionarse de enojo ("tener caliente de enojo el corazón"). Vinculado con ellos está *chetchonel otan*, ("encenderse de enojo el corazón") que Ara vierte en castellano como "encendimiento". *Lamtzaagh*, cosa pacífica, participa en la formación de amansarse, *lamtzaagh otan*: "pacífico su corazón", y si *cic* significa frío, cosa mansa, y *ciqbil* masedumbre, nada más correcto que denominar *cicublezagh otanil* ("el que enfría o amansa los corazones") al pacificador, el cual también era denominado *ghcunightez bey otan*, ("el que entibia o refresca el camino del corazón") u *olantez zagh*, de *olantez yotan*: "descansar su corazón"».

⁴² Para un abordaje sobre los rasgos del carácter innato de la persona y el *gestus* corporal que entiendo compartido por los tzotziles, véanse los trabajos de Pitarch entre los tzeltales (1996, 2000).

Frente a la tradición privilegia y valora la suavidad y la templanza, la sumisión, la obediencia y la humildad. Rasgos todos ellos que definen a alguien *manxo*; el ideal de persona social por excelencia en contraste con el *simarrón*.⁴³

Tal contraste de tiempos y caracteres personales remiten a un problema en la voluntad. Es como si se estuviera practicando su deconstrucción con el fin de dejar aflorar el carácter innato de la persona y permitir las emociones reprimidas en la tradición, principalmente aquellas que incumben al enamoramiento. Desde el punto de vista tzotzil el carácter es concebido como la forma de ser innata de la persona, mientras que la voluntad —que va desarrollándose durante el proceso de socialización— es la capacidad de dominar y controlar ese carácter natural.⁴⁴ Aunque existen dos tipos básicos de caracteres (fuerte/débil) —que se manifiestan en diferentes grados y adquieren distintas denominaciones—, la voluntad actúa como elemento regulador que establece el equilibrio ideal de los excesos y defectos naturales. De manera general, resulta obvio que el que esto sea así da lugar a una sociedad más homogénea por cuanto los comportamientos resultan más predecibles y estandarizados y las desviaciones de la norma más infrecuentes. Por el contrario, en los últimos tiempos, la juventud se ha socializado entre

⁴³ El antónimo más empleado de *toj toy ba* y *simarrón* (cimarrón) es *manxo*, del español manso, (benévolo, dócil, educado). Laughlin anota otros sinónimos: *nopvan* (crecer bien bajo el cuidado de uno, amansar, ser amansada) y *vaxal* (apacible, de buen humor, calmado, grande, manso, quieto). De este último apunta las siguientes expresiones: *vaxan ba* (calmarse el regañón, consentir, tener dominio de sí el hombre violento, la mujer *loka*, volverse obediente el niño); *vaxet* (apacible, de buen corazón, obediente, paciente, quieto, tratable); *vaxi* (ser apacible, callarse, ser manso). También, en este sentido, *yam o'on* (volverse de buen corazón, volverse manso, volverse tratable) o *yamet o'on* (apacible, de buen corazón, paciente, tratable). Al igual que sobrepasarse está asociado con el calor, la masedumbre y la obediencia lo están con la tibieza (2007: 187, 220, 367, 402-403). Entre los tzotziles, como bien observara Villa Rojas (1985:190), el carácter humilde y tolerante es el preferido, ya que resulta sintomático de ser su poseedor una buena persona, por el contrario, quienes tienen sangre fuerte son personas peligrosas para una correcta sociabilidad.

⁴⁴ Para un análisis muy valioso sobre el contraste corazón/cabeza entre los tzeltales, véase Pitarch (1996:123-126). Respecto a los tzotziles, Guiteras Holmes anota que «[...] la interacción del corazón con la mente se explica en términos de cooperación o de lucha. [...] la lucha se ejemplifica, por lo común, mediante la batalla que se traba entre las formas de conducta acostumbradas y el deseo insensato. Las emociones, los impulsos, los deseos, los apetitos, surgen del corazón, mientras que el conocimiento del bien y del mal se encuentra en la mente. Cuando Manuel hizo las afirmaciones, aparentemente contradictorias, de que: "Uno piensa en su corazón y llega a la mente" y "los pensamientos están en la cabeza, pensamos con la cabeza del corazón", se refería, en el primer caso, a un pensamiento impulsivo que lo impele a la acción, y, en el segundo, al conocimiento de lo que uno debe o no hacer, que puede estar de acuerdo con los impulsos del corazón o en contra de ellos. A veces, la mente es superada por el sentimiento del corazón; y aunque las decisiones se toman mentalmente no se siguen si el corazón se niega a cooperar» (1965: 235-236). Por su parte Groark (2005: 324-326) apunta igualmente que mientras el corazón es la sede de las emociones, la cabeza es el *locus* de la inteligencia, la razón, el autocontrol, la moderación, el origen del pensamiento socializado y el sentimiento. Expresa que algunas emociones como la ira están asociadas con cambios en el estado de la cabeza y su disfunción. Una de las frases más oídas es *ta xkap sjol* (se enoja) cuya traducción más literal sería decir que la cabeza se vuelve confusa (-*kap* expresa la acción de mezclar, agitar) o *ta sok sjol* (-*sok* significa romper, ser arruinado, torcido o enredado).

el hogar y la escuela y ha sido instruida en una apertura emocional impropia de la *costumbre* que promueve su contención. Esto ha originado que trascienda —frente a la «voluntad de la cabeza»— la «voluntad del corazón» como elemento regulador útil en los tiempos de cambio que corren. La consecuencia más inmediata de ello no es sólo la rápida ruptura generacional sino, además, el riesgo de mayores tensiones sociales producto de la heterogeneidad de caracteres que han aflorado y de la diversidad de maneras de construir la vida que avivan las envidias y alimentan los chismes. Así pues, estos principios poseen un correlato social. La suavidad refiere el equilibrio en todos los aspectos de la vida a la par que es señal de la correcta sociabilidad. La sociedad ideal es tenue y pareja, pulida en la *costumbre*. Por el contrario, la dureza propia de la ‘modernidad’ está vinculada a la exageración y el desequilibrio que conducen indudablemente a comportamientos antisociales; resulta en una sociedad desigual, intratable y abrupta. Todo ello hace que el «nuevo vivir» se experimente como un tiempo dilatado por efecto de los problemas.

La realidad cotidiana demuestra, cada día con más ahínco, cómo el respeto está siendo desplazado por comportamientos que ensalzan la amistad y el romanticismo como alternativa para construir relaciones y vínculos personales. Y cómo, también, esas relaciones basadas en la amistad, y esencialmente en el ‘amor romántico’, son claves tanto en el proceso de diseño y construcción de una vida ‘moderna’ como en el durísimo ejercicio de terminar con ella cuando surgen dificultades para consumarla, por mínimas que éstas sean. No es casualidad que los informantes de Groark (2005: 204) le advirtieran que quienes se abocaban al suicidio eran los jóvenes *alzados* o *lokos* y que sean éstos, también, los calificativos más recurrentes para designar a aquellos que deciden «hablarse solos» o elegirse entre ellos con objeto de iniciar un noviazgo. Esto evidencia, entre otras cuestiones, que frente a la seguridad y previsibilidad de una sociedad conformada en su mayoría por hombres y mujeres «cabales», esta nueva libertad emocional donde cada quien tiende a gestionar sus emociones de manera individual hace del «nuevo vivir», cuanto menos, una realidad caracterizada por lo imprevisible, lo desconcertante y la incertidumbre, dando lugar a graves distorsiones en la convivencia y a salidas autónomas y categóricas de ella.

«Pedir morir de la enfermedad» (*tas k’an slajel xchamel*) o suicidarse (*-mil-ba*) son los dos extremos en los que se explicita de manera más radical el cambio de voluntad

atribuido a la 'modernidad', y son a la claudicación ante la vida lo mismo que para la construcción de ésta suponen el pedido tradicional de la novia, *jak'ol*, o el noviazgo contemporáneo basado en el 'amor romántico' que denominan *k'opon baik* («hablarse entre ellos»). Además, resultan ser la expresión más contundente del transcurrir que se está produciendo desde la tradición hacia un «nuevo vivir» que se sustenta, como veremos, en la «voluntad del corazón». De forma abreviada podría afirmarse que tal mudanza se expresa mediante el contraste entre el gesto de pedir o rogar —reflejo de un carácter humilde y de la adecuada sociabilidad— y el acto de hacer algo o «pensar por sí mismo», sintomático de un carácter exagerado más propio de la forma de ser del *kaxlan* (mestizo/ladino) que del indígena. Rasgo, también, que denota el giro hacia el individualismo 'moderno' y la autonomía personal.⁴⁵ Tanto así, que la temperatura de la sociedad tzotzil contemporánea ha dejado de ser homogéneamente tibia para volverse trágicamente inconstante por efecto de la ebullición de la juventud. En definitiva, lo que quiero subrayar es que el suicidio no es sino reflejo de una transformación en la voluntad (o una deficiencia, según se mire) que se manifiesta de manera menos drástica en otros muchos aspectos de la cotidianeidad tzotzil que incumben a la construcción de una vida 'moderna' o, al menos, al deseo o a las expectativas de que así sea. Aspectos que configuran la oposición entre una sociedad basada en el respeto cuya forma física de relacionamiento es el pedido o la rogativa frente otra moderada por el deseo en un sentido amplio del término. El que esto sea así configura la vida cotidiana como un espacio de fuertes tensiones sociales que, en ocasiones, desembocan en desenlaces violentos.

Es por ello que a pesar de la alarmante visibilidad que los suicidios han adquirido gracias, en parte, a los medios de comunicación, las referencias etnográficas nos muestran que la cuestión real no es la eclosión de este fenómeno en el tiempo actual de rápidas transformaciones que experimentan las comunidades —ni en el contexto de la Globalización—, sino, más bien, el cambio en la manera en que se lleva a cabo el deseo de ponerle fin a la vida por efecto de tal inversión de voluntades que tiene que ver con la 'modernidad'. Es en este sentido como ha de entenderse el contraste entre «pedir morir de la enfermedad» y suicidarse; uno más de tantos otros que denotan la transición desde una forma de relacionarse, ordenar el mundo y construir la vida basada en el pedido hacia otra que pretende mayor autonomía personal. Por lo tanto, sería un error concluir que los

⁴⁵ Tengo muy presente aquí el brillante trabajo de Jane Collier (2009) que me ha servido de inspiración.

suicidios contemporáneos son un fenómeno ‘moderno’ y en auge —tal y como lo dan a entender los medios de comunicación, la Iglesia y la Academia— cuyas causas sólo haya que buscarlas en los efectos de entes abstractos como la globalización y la ‘modernidad’ (individualismo, frustración, pérdida de referentes culturales, migración, alcoholismo y drogadicción, etc.). Más bien la realidad se empeña en demostrarnos que son el resultado de ese viraje en la voluntad hacia mayores cotas de libertad y *agencia* personal; en definitiva, tienen que ver con la construcción de una subjetividad ‘moderna’. Tanto es así que una y otra vez se constata que la importancia real para la gente local es que el suicidio revela de manera tajante la preferencia por dejarse guiar por la «voluntad del corazón» de parte de las jóvenes generaciones, o la mayor importancia y protagonismo que frente a la *costumbre* éstos comienzan a atribuirle a su libertad, a sus emociones e impulsos. Y esto es así porque entienden que sobre dichos pilares se sustentan las relaciones en la sociedad ‘moderna’ y mestiza que quieren conquistar, la cual se presenta, además, como garantía de felicidad por parte de muchas ONG.

Ahora bien, este cambio de voluntad como efecto de unas expectativas de vida que la *costumbre* no puede satisfacer —y que la educación escolar han inculcado— se revela en todo su esplendor en el establecimiento de relaciones de pareja basadas en una versión local del ‘amor romántico’. Ello supone el punto de inflexión entre ambas voluntades (de la cabeza y del corazón) y es el foco de las tensiones que originan las rupturas en lo que se entiende por sociabilidad apropiada. «Hablarse solos» sustituye al tradicional pedido de la novia, *jak’ol*, e implementa formas de relacionamiento novedosas que reflejan esos anhelos por construir una existencia al estilo del «nuevo vivir». Se entiende que en un noviazgo basado en el ‘amor romántico’ la relación entre el hombre y la mujer es también de amistad, lo que implica la apertura de un espacio de confidencias y de comunicación afectiva en la pareja antes inexistente.⁴⁶ Pero a nivel general, el «nuevo vivir» ha supuesto también la ruptura de la contención emocional tan característica de los más adultos, y con ello el peligro que las emociones desbordadas acarrearán. Las dificultades para gestionarlas y las trabas sociales para consumir el deseo de una vida

⁴⁶ Quiero subrayar aquí la importancia de una apertura en las relaciones de pareja (sentida como mayor comunicación, participación en la toma de decisiones y expresión de los sentimientos y emociones) que se refiere como «tener al hombre como un amigo». Simplificando mucho podría decir que así como tradicionalmente en la construcción de la vida ha sido y es fundamental la elección de la pareja, en la actualidad cómo se elija al cónyuge («hablándose» o mediante el pedido) condiciona sobremanera el modelo de vida que van a llevar. Es más, el que esto se haga de una u otra forma expresa ya el deseo por un «nuevo vivir» o por vivir al estilo tradicional.

distinta se convierten, en este marco, en motivo suficiente para el suicidio frente a las razones que conducían a la tristeza y posteriormente al deseo de «pedir la enfermedad» basadas en el incumplimiento de los compromisos del matrimonio. Y es en este punto donde subrayo los recortes periodísticos que apuntan a los problemas sentimentales de la juventud. En definitiva, podría anotar varias razones para terminar con la vida sin intermediación y de forma abrupta: las dificultades derivadas de la novedosa gestión de las emociones de manera individual; el deseo frustrado por construir un «nuevo vivir»; la incompreensión del impulso de dejarse llevar por las emociones y la «voluntad del corazón» debido a la imposición de la 'modernidad' y a las presiones de la escolarización y, finalmente, la posesión de un carácter innato débil.⁴⁷ Al respecto, comenzaba este apartado con unas palabras que me decía Margarita en una conversación informal sobre su situación sentimental: «prefiero estar viviendo aunque sufriendo». Ésta se produjo así:

—¡Estás loca!, antes de que yo te meta en el manicomio ve allá con un sicólogo. No sé qué es lo que te está pasando... ¡Estás loca! ¿Te quieres matar?, haces que querías tomar cloro y... ¡que todavía vives!... Si de verdad te quieres matar ya lo hubieras hecho, no que vas en la calle y que quieres tomar cloro y quieres medir cuánto vas a tomar, ¡así no se hace! —le gritaba furioso Gilberto a su esposa en presencia de los tres hijos de la pareja—. Mi hermana —continuó—, ella no estuvo diciendo: «que me voy a matar», «me voy a matar», ella se mató porque se mató. Yo supe cuando se mató, pero no que tú andas diciendo: «me voy a matar», «me voy a matar»... ¡Y no lo haces pues! Lo que quieres es tener problemas. ¡Estás loca!, de verdad estás loca.

Su hermana María se había suicidado cinco años atrás. Al menos eso era lo que Gilberto le había contado a Margarita, el motivo de las disputas con su mujer.

—¿Por qué se mató la hermana? —le pregunté.

⁴⁷ Entre los tzotziles la reactividad emocional está relacionada con el tamaño del corazón de la persona y con el carácter. De aquellas que se enojan o entran en llanto rápidamente se dice que tienen corazones pequeños incapaces de soportar las emociones que acompañan a los conflictos, por lo que la relación entre la ira y la enfermedad es más inmediata. Por el contrario, quienes poseen un corazón grande son capaces de metabolizar la rabia que se acumula tras los problemas. Asimismo, aquellas cuyo carácter es fuerte (*tzotz*) son más capaces de soportar el coraje (*t'ol*) y la tristeza que los débiles o blandos (*k'un*). En esta cuestión hay una diferenciación generacional y de género. Se cree que las personas mayores son más vulnerables que los adultos jóvenes y a las mujeres se les coloca en la categoría de «corazones pequeños» (Groark, 2005).

—¡Ah! —respondió ella con confianza orgullosa de conocer los entresijos familiares de su novio—. Pues porque estaba casada y el esposo buscó otra, supo pues ella y se mató. Se ahorcó, dice. Todavía fue a verla pero ya estaba muerta. Era chiquita porque es la hermana menor. Así hizo también el *menso* [tonto] ese con el que yo me iba a casar —dijo desviando la conversación en referencia a quien trató de convencerla con esa frase de «nosotros como jóvenes hemos cambiado y vamos a cambiar nuestra vida»—. Me dio muchísima risa porque es que como me habló pues, pero como yo ya no lo acepté. Y que toma cloro, no le importaba cuánto tomó. Y que ya después, como no se iba a morir rápido, que se iba a meter en una cueva bien profunda, y que como vieron los tíos y el papá lo fueron a agarrar: «no, ¿pues qué te pasa?»; «¡ay!, es que ya nadie me quiere, no me quiere ella, pues mejor me mato», que decía.

—¿Cómo supiste tú que intentó suicidarse? —le dije.

—Es que mi tía pues fue allí, como ella es partera. Nació su nieto del señor, entonces que lo supo —contestó—. Ella llegó y me dice: «que se quería matar por ti, eso es lo que están diciendo sus papás, que se iba a matar y que tomó cloro». «¡Ah!, ¡está loco!, ¡qué *menso*! —le digo— ¿Se va a matar sólo por una persona?»; «sí», me dice. Es que así igual mis hermanas se iban a matar —continuó Margarita en tono de confesión—. La Mari ya tenía pensado dónde se iba a ahorcar. O si no, como teníamos las casas de las abejas, ahí se iba, dice: «que me piquen ahí y ahí me muero». Luego, lo otro, es que había un árbol del corral de los borregos y que ahí se iba a ahorcar cuando se separó. Como había mucho problema pues, se separó con el esposo y ya no quería más problemas y se iba a ahorcar. Siempre estaba muy preocupada por ella —afirmó—. Después, mi otra hermana, que se iba a matar también, la Pascuala —expresó para concluir antes de poner una voz en falsete y decir—: «No, no es la solución eso, si hay algún problema tiene solución pero el matarme, no». Así me dijeron cuando me pegó mi hermano —prosiguió—. Me dice mi hermana: «no te vayas a matar». «No, de esto de que me mate ni tengo eso en mente, eso no es la solución, más le voy a causar daño a mi mamá».

—¿Pascuala también se iba a matar? —le pregunté sorprendida por la frecuencia con que surgía este deseo en conversaciones más confidenciales acerca de la vida y las relaciones de pareja entre jóvenes tzotziles.

—¡Ah! ¡sí!, como tres meses, cuando estaba casada —respondió—. «Es que como nosotras pensábamos que era lo mejor matarnos». «No, yo no estoy pensando». Yo siempre les dije: «yo si tuviera problemas mejor me largo de acá, pero menos matarme». Le dije también así a mi mamá: «si yo tengo problemas yo no me mato, na más me voy de acá y así termina». «Al menos que tú piensas así, no que nosotras nos íbamos a matar», me dice mi hermana. «Así no es la solución, qué tal por ejemplo si yo me voy a la ciudad y ahí me mato, ¿qué va a pasar?, más me voy a meter en deudas porque me van a trasladar, prefiero estar viviendo aunque sufriendo», le digo. «Lo bueno es que tú estás pensando así, eres fuerte», dicen. «Yo sí soy así», les digo.

«EL CORAZÓN TIENE RAZONES QUE LA RAZÓN DESCONOCE». EN EL CAMINO HACIA LA SUBJETIVIDAD 'MODERNA'.

La observación corriente sobre la pérdida del respeto hace referencia a algo más profundo que un simple revés actitudinal de la juventud, sugiere el acomodo y la conciliación de la voluntad y el carácter a la vida contemporánea de cambios generalizados que apura a las comunidades. Y es asimismo efecto de la convivencia cada vez más usual con hábitos 'modernos' adquiridos por razón de la escolarización, la democratización de la tecnología, la migración nacional e internacional, la participación en asociaciones y organizaciones civiles de diversa índole, los programas gubernamentales o estatales de desarrollo... Por así decirlo, es el producto de otra «visión», «sentido» o «razón de vida» emanados como efecto de la multiplicación de los lugares de interacción en la cotidianeidad indígena. Dicho acomodo o adecuación de la voluntad es expresado mediante el concepto de 'acostumbrarse', el cual adopta el sentido de socialización.⁴⁸ Una y otra vez se establece una distinción entre los dos espacios actuales por excelencia para la adquisición de hábitos: el hogar y la escuela;

⁴⁸ *Talel* (forma de ser innata) tiene que ver con la *costumbre*, bien para designarla en sí (*talel*) y referir el proceso de ir madurando y adquiriendo responsabilidades, como para sugerir el hecho de acostumbrarse (hallarse), razonar y decidir. Laughlin (2007: 299-300) proporciona las siguientes expresiones: *tales ch'ulel* (comportarse bien, volverse responsable); *lik stales xch'ulel un, lik xchan abtel* (comenzó a madurar, comenzó a aprender cómo trabajar); *tales o'on* (reformarse, regenerarse). Por su parte, Haviland (2001: 175-176) anota unas entradas del diccionario tzotzil colonial de Laughlin (1988): *talel* (apellido, condición, costumbre, estilo o costumbre, instinto natural, parentesco por sangre); *utz stalel* (bien acostumbrado); *hech jtalel* (soy de esta forma o condición/manera). Y subraya, además, que existen otras frases para expresar la idea de una naturaleza o forma de vida, anotando: *-nop* (acostumbrarse); *ak'ta -o on* (dar al corazón, acostumbrarse a algo); *me'in* (tomar como madre, volver a algo habitual o hacerlo repetitivamente).

entendidos como lugares antagónicos en donde la socialización adopta vías divergentes. La máxima expresión de esta divergencia tiene su reflejo en la cuestión del noviazgo o el pedido de la novia.

«[...] en la escuela se acostumbran de estar estudiando —me decía en tzotzil Martha, del municipio de San Andrés Larráinzar, preocupada por la educación de sus hijos—, o se acostumbran de caminar solos, de buscar novias. No respetan, roban, toman; hay muchas cosas que nosotras no sabemos lo que ellos están aprendiendo, cosas malas. Ya es lo que ellos piensan, ya no preguntan a sus papás si puede hablar a una muchacha, cuando se llega a enterar su papá es que ya tiene un hijo. No toman en cuenta, no como antiguamente, se casaban bien y también los hombres pedían bien a sus mujeres. Es en la escuela donde se acostumbran o, por otra parte, en la tele. Ahí aprenden. De hecho no es tan antiguo que empezó eso de que se casan solos».

Es evidente que perder el respeto equivale a acostumbrarse a otro modo de vivir o de querer construir la vida a partir de decisiones personales y no colectivas, cuestión que se manifiesta de manera privilegiada en el establecimiento de relaciones de pareja. Son fundamentalmente dos las situaciones en las que se lamenta con mayor fruición esta pérdida del respeto: con motivo de escamotear el saludo apropiado durante un encuentro y en relación al noviazgo. En lo que concierne a este último, la pérdida del respeto es el aspecto que marca la distancia entre los dos extremos del contraste pedir a la novia y «hablarse entre ellos», o como dicen de manera abreviada: pedir y «hablarse». La corrección que da sentido a la tradición —no sólo en estas uniones sino en muchos otros aspectos de la vida— deviene del gesto de pedir, solicitar e incluso suplicar; por el contrario, el término «acordar» equivale a decir que «ya se hablaron solos» o que hicieron un trato entre ellos, e insinúa el establecimiento de relaciones sexuales sin el consentimiento familiar y de manera furtiva. Ambas categorías —el pedido, *jak'ol*, y «hablarse», *k'opon baik*— aluden a campos semánticos más amplios cuyos términos poseen implicaciones en distintos ámbitos de la vida que son de interés general y cuyo debate es actual.⁴⁹ Aspectos, todos ellos, troquelados por el hilo conductor del cambio en

⁴⁹ A grandes rasgos, y sin intención de simplificar demasiado, el pedido tradicional de la novia, *jak'ol*, es la forma correcta de establecer relaciones de pareja. Son peticiones formales cargadas de ritualidad. Implica la idea de convencer y tiene que ver con la vergüenza, el sufrimiento y la humillación. Presupone un carácter y una actitud de humildad y respeto. Significa una decisión tomada de forma colectiva, lo que resulta en apoyo familiar y comunitario para la resolución de conflictos maritales. Pone en valor el destino, la asunción

la tradición hacia un «nuevo vivir» y que presentan sus matices y se establecen y ordenan a modo de oposiciones binarias (semánticas y conceptuales) que explican no sólo la transición en las formas de establecerse las relaciones de pareja, sino, además, en el estilo de concebir, construir y dirigirse en la vida. Un viraje que se hace especialmente manifiesto a partir del abordaje del amor contemporáneo.⁵⁰

«PEDIR» (JAK'OL)	«HABLARSE» (K'OPON BAIK)
Es la forma correcta de establecimiento de relaciones de pareja.	Es la forma incorrecta de establecimiento de relaciones de pareja.
Es un modelo que procede de la tradición y la <i>costumbre</i> .	Es un modelo asociado con el cambio y la 'modernidad'.
Se expresa a partir de dos raíces: <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Jak'</i>: averiguar, preguntar, pedir. ▪ <i>K'an</i>: pedir, amar, querer. 	Se expresa mediante la raíz <i>k'op</i> (argumento, asunto, ceremonia de curación, pleito, situación, etc.).
Implica desigualdad frente a una misma acción o acto.	Presume igualdad frente a idéntica situación.
Implica la idea de convencer. Vergüenza,	Acuerdo. Desvergüenza, descaro.

de roles impuestos y la construcción social de la vida. Perfila unas relaciones de género basadas en la superioridad masculina. Tiene que ver con la cerrazón emocional, lo que se manifiesta, además, en la inexistencia de un discurso amoroso; sólo se produce una adaptación personal de la pauta cultural para formalizar matrimonios. Por el contrario, «hablarse», *k'opon baik*, supone actualmente la incorrección y es un modelo asociado al cambio y la 'modernidad'. Implica la idea de acuerdo, desvergüenza y descaro, lo que en términos de carácter viene notado por el concepto de «cimarrón». Se corresponde con *pláticas* informales, sin ritualidad ni ceremonia ni tiempos pautados culturalmente. Es producto de decisiones asumidas de manera individual, lo que se materializa, con frecuencia, en cierta soledad familiar a la hora de enfrentar conflictos conyugales. Pone en valor la «voluntad del corazón», el libre albedrío y la construcción individual de la vida. Existe la percepción de que lleva pareja relaciones de género más equitativas. Supone una apertura emocional y la descripción densa de prácticas individuales inscritas en lo que denominan 'amor romántico'.

⁵⁰ *Jak'ol*, como se denomina al rito de pedir a la novia —*bat ta jak'olal* «ir a pedir la novia» o *jak'bail* «la pedida»—, o a la persona encargada de hacer el pedido, el pedidor, provienen de la raíz *jak'*, cuyo significado general es averiguar, preguntar. Sólo en este momento especial *jak'* adquiere el sentido de «pedir» (Laughlin, 2007: 90), verbo que se expresa asimismo mediante la raíz *k'an*, que tiene además de esta acepción otras como amar, desear o querer... Se forman con ella palabras como *k'anel* (petición, solicitud), *k'anel nupunel* (la pedida para el casamiento), *k'anel ochel ta na* (la pedida para entrar en la casa de la novia). Pero también sirve para efectuar una acusación formal o presentar una queja (*k'an parte*), pedir un favor (*k'an pavor*) e incluso para referir la ceremonia de curación en que el paciente ruega perdón (*k'an pertonal*) (Laughlin, 2007: 137-138). Esta forma se opone en la concepción nativa a *k'opon baik*, la denominación tzotzil del noviazgo contemporáneo. *K'opon baik* significa hablarse, acordar casarse y también arreglar sus diferencias. Es una expresión que proviene de la raíz *k'op* (argumento, asunto, ceremonia de curación, pleito, situación, etc.), que sirve asimismo para formar, entre otras, la palabra *k'oplal* cuyo significado es plan, promesa, propósito, u otras como *k'opovan* (acción de hablar el hombre a la mujer) y *jk'opovanej* (el hombre que le habla a la mujer). Concretando, *sk'opon sbaik*, «se hablan», apunta a que dos personas poseen una relación de noviazgo (Laughlin, 2007: 148) y resulta ser el eufemismo más empleado para señalar que mantienen relaciones sexuales. En una primera impresión, lo que salta a la vista es el carácter ritual y sagrado frente al cotidiano. Dos contextos. Dos formas de discurso con implicaciones rituales y sociales dispares.

sufrimiento y humillación.	
Presupone un carácter y una actitud de humildad y respeto.	Se entiende como una actitud irrespetuosa y presupone un carácter «cimarrón».
Son peticiones formales cargadas de ritualidad y simbolismo. Forma pautada y ceremoniosa.	Se corresponde con <i>pláticas</i> informales, sin ritualidad, ni ceremonia ni tiempos pautados culturalmente.
Decisión tomada de forma colectiva.	Decisión asumida de manera individual.
Apoyo familiar y comunitario para la resolución de conflictos maritales.	Soledad familiar a la hora de enfrentar conflictos conyugales.
Pone en valor el destino, la asunción de roles impuestos y la construcción social de la vida.	Pone en valor la «voluntad del corazón», el libre albedrío la construcción individual de la vida.
Relaciones de género basadas en la superioridad masculina.	Relaciones de género más equitativas; cuestionamiento de la autoridad masculina.
Cerrazón emocional (mujeres más cerradas en sí mismas).	Apertura emocional (libertad femenina).
Acompañamiento de la pareja que enfatiza la desigualdad de género.	Acompañamiento de la pareja más equilibrado: «tener al hombre como a un amigo».
Inexistencia de un discurso amoroso para definir la relación. Sólo descripción de la pauta cultural para formalizar matrimonios.	Descripción densa de prácticas individuales inscritas en lo que denominan 'amor romántico'.
Dependencia económica.	Autonomía económica.
Tradicionalistas.	Cambio religioso.
Endogamia.	Exogamia.
Etnicidad campesina.	Etnicidad más urbana.

Fig. 6 Contraste entre el pedido de la novia y «hablarse entre sí».

FUENTE: Elaboración propia.

Así pues, resulta evidente que el giro en las maneras de emparejarse ha devenido igualmente en cambios no sólo en la nomenclatura de cómo se haya iniciado la relación sino, además, en su carácter, de social y familiar a individual o apoyado por redes sociales basadas en la amistad; en la creación o recreación de un lenguaje para enamorar, de «palabras bonitas», que revela la emergencia de las emociones y resulta

ser más propio de *kaxlanes*, o al menos impropio de los indígenas, etc. El análisis de cada una de estas modificaciones o novedades respecto a la emergencia del 'amor romántico' es relevante porque como sea que se hablen —la retórica con que se inicie el compromiso— determina además de la nominación de la relación, su carácter prohibido o aceptado y sugiere qué tipo de conexión y afinidad van a tener como pareja, con la familia, la sociedad y el mundo. Es más, dependiendo de cómo esto se realice significará la competencia de los jóvenes en el «nuevo vivir» (en la 'modernidad') o, en su caso, en la *costumbre*. En definitiva, es substancial por cuanto subraya la emergencia del 'amor romántico' como un fenómeno novedoso y actual, reconocido como tal no sólo por las nuevas generaciones sino, además, por aquellos cumplidos de edad que confiesan que sus relaciones se fundamentaban en otros motivos que tenían más que ver con el hecho de «acostumbrarse» que con la singularidad de compartir sentimientos (al menos verbalmente). En este sentido, las transformaciones en cómo se concreta una relación reflejan el cambio que está experimentando la sociedad tzotzil hacia el desarrollo de lo que se ha definido como subjetividad 'moderna'. Igualmente expone una concepción del mundo y de sí mismo en el mundo dinámica y opuesta (al menos desde una perspectiva *emic*) a la que aparentemente tutela la *costumbre*.

Todo este proceso no hace más que ejemplificar el cuestionamiento que actualmente y por parte de las jóvenes generaciones están sufriendo las tradiciones. La experiencia del 'amor romántico' está posibilitando diálogos con la *costumbre* y reflexiones en torno a ella domésticos y cotidianos, y ha sido la llave maestra para abrir un debate que se intuía necesario en el tiempo contemporáneo y que había comenzado a producirse a partir de las primeras oleadas de expulsiones por conflictos religiosos de las comunidades indígenas allá por la década de los sesenta del pasado siglo. Además de que estos acontecimientos habían, en parte, allanado el camino por cuanto aquellos expulsados y residentes en las colonias de la periferia de la ciudad de San Cristóbal de las Casas constituyeron una avanzadilla y abanderaron ciertos cambios que han beneficiado al que ahora nos ocupa,⁵¹ dos factores han sido determinantes en esta eclosión que —a diferencia del fenómeno referido— es significativamente un hecho generacional: la proliferación de escuelas secundarias en los parajes y el auge de la migración nacional e internacional. Pero si son múltiples los factores que podríamos citar

⁵¹ Con relación a ello, véase Robledo (2009), concretamente el capítulo tercero dedicado a los cambios en los espacios íntimos.

para explicar este cambio social (el auge del asociacionismo femenino, el trabajo con organizaciones civiles, las carreteras, el hecho de frecuentar la ciudad y, cómo no, las religiones, etc.), es posible afirmar que el ‘amor romántico’ es el hecho que lo está dirigiendo. Este matiz permite advertir —muy a pesar de los tradicionalistas— que ahora sí una transformación generalizada está en marcha y augurar respecto a ella que no hay vuelta atrás.⁵² Tal es la reflexión de quienes miran al pasado con añoranza y al futuro con desconsuelo, viendo y advirtiendo que los jóvenes ya no son los mismos y refiriendo esta transformación como una merma del respeto en el mejor de los casos o su extinción absoluta en la mayoría. De manera que las diversas expresiones que refieren la pérdida del respeto condensan muchos de los cambios sociales que están ocurriendo en la región y son reflejo de gran parte de las preocupaciones cotidianas, así como objeto privilegiado del chisme.

En este sentido, el contraste que se establece a partir del enunciado «ya han perdido el respeto» entre quienes lo contemplan y aquellos que no lo practican se explica no tanto como un acomodo en sí de una voluntad única frente a un contexto determinado como por una inversión de voluntades que, además, posee implicaciones en las señas de identidad tradicionales. Alude a una mayor consideración o superioridad de una voluntad orientada por el corazón sobre otra regida por la razón como efecto, principalmente, de la escolarización. Viniendo a indicar, también, que la socialización familiar en la *costumbre* ha perdido fuerza y prestigio en favor de la educación escolar considerada ‘moderna’. Pero a parte de sus conexiones y sentido en términos de carácter, voluntad e identidad, el respeto es ante todo —en las exégesis nativas— memoria y buena convivencia, aspectos ambos definitorios de la *costumbre*. Compendia un estilo de vida y un orden social, glosado como «buena vida» o «vivir bien» (*lekil kuxlejal*), que se siente hoy en día amenazado. «[...] El respeto es cuando se llevan bien, se hablan bien, están contentos», me explicaba Agustina de San Andrés Larráinzar, «[...] porque así lo aprendimos —proseguía—, pues siempre lo decimos que es llevarse bien; es cómo cuidarnos. Porque si en nuestra casa nos estamos regañando y hay problemas pues no pasa el día [el tiempo se dilata] y la comida no tiene sabor [*muyuk smuil ve’el*].⁵³ Cuando hay respeto eso quiere

⁵² Es una transformación generalizada y generacional en algunos aspectos similar a la que, a menor escala, se llevó a cabo con las políticas del INI. A los de aquella avanzadilla se los denominó «indios revestidos», ver Hermitte (1968).

⁵³ Ésta es una expresión metafórica muy utilizada para referir las desavenencias familiares o la enfermedad misma. La comida se hace sabrosa cuando se come en familia y en buen ambiente e insípida cuando se come sólo como consecuencia de un conflicto.

decir que estamos contentos, estamos felices; es como si recordáramos todo el tiempo que existe un llevarse bien [*kuxuvinejvail*]. Si hubiera respeto, dicen también, el «corazón se sentiría descansado». Manuela, con un hijo trabajando en CONAFE (Consejo Nacional del Fomento Educativo), se quejaba de su comportamiento cuando me decía:

«[...] en el caso de mi hijo, si tan sólo me dijera: “no te preocupes mamá, voy a preparar la tierra para tener *milpa*”, eso me sentiría feliz, “para eso estoy aquí, para ayudarte, busco una parte del dinero”, mi corazón se sentiría descansando. Pero ahorita no es así, ahorita Antonio está trabajando, los sábados se la pasa tirado en la cama durmiendo. Aunque lo despiertas, aunque le dices: “¡levántate!, vamos a ir a nuestra *milpa* a traer un poco de leña”; “¡ah no!, todavía no quiero, estoy cansado, me duele el cuerpo, me duelen los huesos, todavía no”. Y me dice: “hazlo solita, total tú estás buscando tu comida, no me importas, piensas que sólo porque soy tu hijo, eso crees tú que tienes mi apoyo”».

Tanto así, lo realmente importante es que esa sencilla afirmación de que «ahorita los jóvenes ya no tienen respeto» establece una diferencia entre dos estilos de vida coetáneos que sugieren la actual superioridad y consideración de una voluntad sobre otra.⁵⁴ Esta inversión de voluntades, que en sí no es baladí, afecta a las ideas sobre la persona —que resultan ser de más hondo calado que las de identidad— y se aprecia en diferentes expresiones que tienen explicaciones diferenciadas ya bien provengan de un joven o de un adulto.

DUELO DE VOLUNTADES.

⁵⁴ Parece que antiguamente no se hablaba tanto de la voluntad como ahora, un término más en boca de la juventud. De cualquier modo, no es un concepto empleado a menudo y cuando se hace tiende a utilizarse la voz en *castilla* (español). Preguntar sobre la voluntad en tzotzil equivaldría a decir: ¿cómo es que les gusta estar?, siendo más frecuente escuchar afirmaciones del tipo: «así son porque así se sienten bien», para referirse a la generación del «nuevo vivir». Aun siendo así, la expresión más cercana a la idea de voluntad occidental es: «quiero hacer lo que diga mi corazón». Martha me explicaba en tzotzil el sentido de esta frase del siguiente modo: «[...] así como nosotros hacemos lo que queremos, lo que nuestro corazón manda, lo que mi corazón diga. Nadie me puede decir nada, yo lo hago sin que nadie me mande, hago lo que quiero. Lo que queremos hacer a la fuerza y no lo que otros nos vengan a decir, ya sea para algo bueno o malo». Resulta evidente que es un concepto de difícil traducción al tzotzil y cuando se consigue establecer cierto paralelismo éste hace referencia irremediabilmente a la «voluntad del corazón». En definitiva, para expresar dicha idea se utilizan las expresiones en tzotzil de «le gusta», «así se siente bien» o «con todo su corazón». Así pues, el concepto mismo define por sí sólo la cualidad mestiza de la voluntad atribuida al corazón y al hecho de que los modos de actuar 'modernos' imitan sobremanera los hábitos de *kaxlanes*.

Ts'pas li k'usi sk'an yo'one («hace lo que su corazón dice») o ts'pas li k'usi xal yo'one («hace lo que su corazón habla») son enunciados hartos comunes que expresan la «voluntad del corazón», tanto si lo que se pretende realizar parte de objetivos y obtiene resultados positivos como negativos, y son proferidos frecuentemente con tono desaprobatorio cuando se observa que la juventud actúa con voluntad propia y sin contemplación alguna de las repercusiones sociales de sus actos: no obedecen, se sobrepasan y no tienen respeto. Un rasgo de carácter que denominan como *toj toy ba* («demasiado *alzado*»).⁵⁵ Ambos dichos, junto con otros de igual sentido, no son de nueva construcción pero sí su uso se ha vuelto corriente como otro más de los calificativos que despectivamente se vierten sobre las jóvenes generaciones. El significado natural de ambas frases es que «el corazón es el que manda o es el quien piensa»; es decir que han perdido la razón o nunca la han tenido. Asimismo, cuando alguien está muy dispuesto y resuelto a ejecutar cualquier actividad, o cuando no existe arrepentimiento una vez que ésta se ha realizado, se dice *ts'pas ta stekel yo'on* («lo hace con todo su corazón»).⁵⁶ La solidez de dicha sentencia permite atisbar la transcendencia de la afirmación acerca de la pérdida del respeto. Cuando propuse la misma frase para referir la «voluntad de la razón», modificando el término *yo'on* (corazón) por *chinam* (cabeza/cerebro), me advirtieron de la imposibilidad de este ejercicio en tanto la frase resultante carecería de sentido. Así, la coherencia de esta expresión radica en el concepto 'corazón' pues, como me decían, «[...] esta frase no se puede decir que lo hace con su cabeza, no tiene sentido, tiene sentido cuando se utiliza el corazón porque sabemos que con el corazón con eso vivimos y todo. Por eso dicen que lo hace o lo piensa con el corazón. Cuando decimos así se entiende que es el corazón el que piensa y no la cabeza». Aunque los contextos y situaciones en que se escucha son múltiples, es a

⁵⁵ *Toj* es un adjetivo que significa «muy», «tan». Laughlin (2007: 312, 316-317) da los siguientes significados a *toy ba*: ser agresivo, altivo, desobediente, faccioso, portarse mal, regañón, tacaño; y anota que a una persona así se le denomina *jtoy-bail*. Es una palabra que se forma con la raíz *toy* (levantarse, volverse poderoso, volverse rico, alzar, empujar hacia arriba), y que además compone otras expresiones: *toy e* (hablar enérgicamente, hablar con fuerza); *toyel a'i* (ser desobediente, obstinarse en hacer mal); *toyilan ba* (seguir siendo altivo o desobediente). Invita Laughlin al referir la raíz *toy* a ver el significado de la raíz *muk'* (grande, exagerado), y de *muk'ultas*, que significa, entre otras acepciones, ostentarse.

⁵⁶ Esta es la única de las tres expresiones registradas en el diccionario tzotzil de San Andrés de Hurley (1986) para expresar la voluntad que continúa utilizándose en la actualidad. Las otras dos: *se'an yo'on* (es su voluntad) o *yutsil o'onil* (la voluntad, la bondad) no se reconocen actualmente para nombrar este concepto. *Ta scotol yo'on* se emplea fundamentalmente en tres contextos, bien cuando alguien regala algo; cuando quieren o desean alguna cosa con todas sus fuerzas y cuando hacen algo sin pensar, «lo hacen con todo su corazón»; es decir, sin calibrar si después se van a arrepentir.

la par de las anteriores una frase comúnmente empleada por los mayores para referirse al modo de actuar y comportarse de la juventud y, por lo tanto, para censurar y reprobar su forma de ser. Tal expresión subraya la fortaleza de esta voluntad por cuanto parte del mismo lugar de donde procede la vida, del corazón. Actuar o pensar con él lleva asociada, además, la peculiaridad de poseer un carácter fuerte que es notado como *tzotz yo'on* («fuerte corazón»); siendo éste otro rasgo característico de las nuevas generaciones.⁵⁷ En resumidas cuentas, una voluntad orientada por el corazón y basada en las emociones, que no impele hacia el respeto en el sentido arcaico del término, equivale gestualmente a la idea de sobrepasarse o excederse y puede presentirse mediante la contemplación de matices del carácter que denotan poseer un *tzotz yo'on*; esta es, al menos, la consideración de los adultos.

Ts'pas ta persa —«lo hace a la fuerza»— supone un grado más de expresión de este tipo de voluntad y resulta actualmente en muchas conversaciones acerca de los cambios que la 'modernidad' ha impreso en la juventud, aunque todavía hoy consigna igualmente la actitud abusada de los *kaxlanes* (mestizos) para con los indígenas. Sobrepasarse y actuar a la fuerza son indicios que apuntan la adquisición de hábitos mestizos en el comportamiento cotidiano, y tienen que ver también con la idea de «ponerse inteligentes» enfrentada conceptualmente con el sentido de la pobreza económica y la humildad personal que dicen ser cualidades propias de quienes viven como antes y, más aún, con el conocimiento que aporta la experiencia en la *costumbre*.

—¿Tú has estudiado? —le preguntaba Pascuala a Petrona.

—No, ni un día —respondía ella—. La escuela había pero nuestros padres no nos permitían. Si nuestros padres se dan cuenta que vienen los *mayoles* [policías] nuestra mamá nos dice: «¡escóndanse!, vayan en la montaña porque estudiar no sirve, es malo, si

⁵⁷ La debilidad o fortaleza del carácter se expresa apelando al estado del corazón y de la sangre. Ser de carácter fuerte se dice *toj tzotz yo'on* («demasiado fuerte su corazón») y refiere, sobre todo, a personas que aguantan bien las increpaciones de los demás y a quienes denominan «cimarrones». Por el contrario, aquellos a quienes cuando se les censura y regaña no se aguantan, rápido se sienten mal y se entristecen, lloran o se emocionan con facilidad y son muy sensibles se les dice *toj k'un yo'on*, literalmente «demasiado débil su corazón». Con la raíz *k'un* (débil, callado, lento, suave) se forman términos como *k'unib* (volverse débil, ensuavecarse, volverse manso, volverse obediente). De éstos se afirma también que tienen su «corazón demasiado pequeño» (*toj bikit yo'on*) (Laughlin, 2007: 152). Asimismo, alguien cuyo corazón es fuerte, su sangre posee idéntica cualidad, expresándose como «sangre fuerte» (*tzotz chichel*) o «demasiado fuerte» (*toj tzotz chichel*), siendo al revés para quien tiene un corazón pequeño o débil, *toj k'un chichel* («sangre demasiado débil»). Idénticas ideas se han constatado en otros grupos mayas.

estudian solamente van a ir a buscar marido. ¿Pues qué vas a ir a hacer en la escuela?, sólo vas a ir a buscar *smalal* [marido]».

—¿Y usted cómo piensa lo que sabe? —dijo Pascuala en tzotzil traduciendo mi pregunta.

—¡Ah!, porque sabemos y tenemos experiencia, por eso lo decimos y no sabemos cómo.⁵⁸ Pero ahorita ya se pusieron inteligentes [*sp'ijubelik*] y no se llevan bien como antes, no sé si saben más cosas pero ya no hay respeto. Hay muchos que aunque lo topes ya ni te hablan, es como que ya ni te vio. Tanto muchacha como muchacho, ya se hacen que ya ni te conocen. La mayoría son así. Todos los estudiantes son así. Ya no les importa cómo caminan, se comportan ya muy mal. Dónde vas a ver a un estudiante que te diga: «pase usted». ¡Según, es estudiante! [risas]. Ya se siente su corazón muy fuerte [*tzotz yo'on*]; si tú le hablas o le preguntas algo ya se enoja. Porque se puso inteligente. Aunque le dices consejo [*mantal*] ya se molesta porque ya piensan ellos. Ya no les obedecen a sus padres. Cuando le decimos a nuestras hijas: «no le hables a ese muchacho, no está bien», ella hace tal cosa y no nos obedece y se junta, dentro de poco tiempo regresan a nuestras casas pero no se regresa sola, se regresa con un hijo. Ése es el problema, no se ve bien. Antes no había personas que se hablaban a solas, muchachos y muchachas. Yo nunca he visto que pasaban parejitas [*chib xlotlajetikbal* — cuando dos personas van caminando al lado y solas—], cuando van de la mano [*snitoj sbaikbal*]. Antes, cuando sepas hacer cositas pues ya te casan. Porque antes las mujeres se casaban normalmente, la decisión del padre, porque no se iban solas como ahora que se van solas en casa de sus novios. Hacen lo que les de la gana, lo que dice su corazón [*spas ti kusi xal yo'on*], lo hace a la fuerza.

Esta expresión, *ts'pas ta persa* («lo hace a la fuerza»), ya sí, carece de la ambivalencia de las anteriores y posee exclusivamente una connotación negativa; se enuncia cuando algo no es permitido pero igualmente se lleva a cabo. Significa la falta más absoluta del respeto y resulta ser el dicho que más he escuchado para referirse a las nuevas maneras de comportarse, concretamente para describir las relaciones de noviazgo en que los jóvenes dan su consentimiento mutuo sin que medie la opinión de los

⁵⁸ Los términos que me escribieron mis jóvenes amigas tzotziles para designar la experiencia fueron, según su escritura en tzotzil: *lilojik*, *yavinojik* y *skuxlevinojik*; subrayando su significado como «que han vivido». Es obvio el contraste entre experiencia/inteligencia.

progenitores; en definitiva, se «hablan». Y aunque aquí sólo pretendo analizar el concepto de respeto con relación a la voluntad, es importante notar que esta «voluntad del corazón» tiene mucho que ver con el concepto de *talel* (carácter) como algo innato y, concretamente, con poseer un carácter o corazón fuerte. Es por ello que el contrapeso de este modo de actuar a la fuerza, sin respeto, proviene de la expresión *ch'un mantal*, cuyo significado literal es obedecer; entendiéndose asimismo como respetar. Alguien que obedece los consejos (*mantal*) es igualmente alguien que respeta la *costumbre* por cuanto en su mayoría éstos hacen referencia explícita a cómo se ha de vivir.⁵⁹ Justamente proceder de esta manera revela que la persona se rige por la «voluntad de la cabeza» — una que detenta cierta superioridad frente a la anterior y que es considerada ejemplo de la corrección personal, además de facilitadora de la apropiada y deseable sociabilidad—, que actúa con razón y es el pensamiento el que gobierna su comportamiento. Existen dos términos para estos efectos, uno más exacto: *nopben* (forma de pensar), y otro más ambiguo: *talel* (también forma de ser innata).⁶⁰ Ambos vocablos, de una manera u otra, tienen que ver con la *costumbre*, bien para designarla en sí (*talel*) y referir el proceso de ir madurando y adquiriendo responsabilidades, como para sugerir el hecho de acostumbrarse (hallarse), razonar y decidir. Tanto así que para advertir que uno actúa en contra de su voluntad se dice: *xch'unel nox mantal* (Laughlin, 2007: 68, 219-220). Con trazo grueso podría decir que las maneras que revelan respeto, que significan el modo de proceder suave y con obediencia de quien contempla los consejos, responden a una voluntad, carácter e identidad que se entienden perpetuadores de la tradición y la *costumbre*. Devienen del control sobre el cuerpo y las emociones ejercidos gracias a la «voluntad de la razón», que se forma a través del aprendizaje y la experiencia cultural. Asimismo, subrayan la tenencia de un carácter personal sociable y humilde propiciador de la buena convivencia, sobre todo familiar.⁶¹ Por otra parte, perder el respeto equivale a actuar a la fuerza, desobedeciendo las recomendaciones y sin medir socialmente las consecuencias de los actos. Es sinónimo de sobrepasarse en un sentido amplio del

⁵⁹ Tengo muy presente aquí los extraordinarios trabajos de Pitarch que desarrollan estos temas, aunque en otro sentido, entre los tzeltales (1996: 85-106, 123-134; 2001: 130-135).

⁶⁰ De la raíz *nop* (acostumbrarse, pensar), *nop jun rason* (razonar bien), *nop ta jol* (decidir) (Laughlin, 2007: 219-220).

⁶¹ Cuando solicité en el municipio de San Andrés Larráinzar el término *tzotzil* para designar el respeto me apuntaron: *kich vanej ta muk*. En el municipio de Zinacantan, señala Laughlin (2007: 270-271), se expresa mediante la raíz *p'is*. Es importante notar que esta raíz sirve tanto para denotar respeto como para referir el acto de medir. Es más, señala las siguientes expresiones: *p'is ta vinik* (honrar, mostrar respeto, respetar); *chp'isvan ta vinik* (lo mide como hombre, lo respeta); *p'isulan ba ta vinikal* (seguir propasándose).

término; rasgo de personalidad que simboliza, también, el carácter exagerado atribuido a la 'modernidad'. Parece significar el abandono de la persona a la «voluntad del corazón» basada en las emociones y que impele hacia hábitos de *kaxlanes* y hacia una estética más 'moderna' asociada con la identidad mestiza. «Ya han perdido el respeto» se ha convertido en una frase cotidiana que actualmente se enuncia con resignación y que lleva solapada la idea de, igualmente, una pérdida de la pena o la vergüenza (*kexla*).⁶²

—¿Han visto que ya no se tiene vergüenza? —*platicaba* Apolonia de Aldama con sus cuñadas, también mayores—. Hacen lo que hacen. Así como una muchacha se va en la secundaria, antes se ponía *nagua* ahora se pone pantalón o cambia de peinado. Ya no tienen vergüenza, hacen lo que hacen.

—¡Ah!, sí —respondía afirmativamente Manuela—. Ellas ya no sienten vergüenza, ya no se avergüenzan cuando se van en la secundaria.

—Se ponen pantalón, se cambian de peinado, ya no sienten y se les va la vergüenza, les gusta —continuó Apolonia—. Se sienten más que saben, que están estudiando y pierden la pena. Se ponen ropas buenas, pantalones de vestir o de color azul marino; y cuando se van en la secundaria, cuando se van en la *prepa* [preparatoria], se ponen los de *mezclilla* [vaqueros] de esos grandes [anchos]. Es ahí en donde cambian, o cuando se ponen *playeras* [camisetas]. Es ahí en donde yo me doy cuenta. Se acostumbran con sus compañeros.

—Y crecen —intervino Juana—. Se acostumbran con sus compañeros. Ya no sienten pena. Siente que ya creció, ya no le da pena. Nosotros teníamos pena aunque ahora ya no hay porque cada vez nos hacemos ancianos. Ya cuando vamos creciendo perdemos la pena, cuando nos vamos haciendo ancianos.

Pese a las palabras alentadoras de muchos progenitores, la respuesta actual y más común frente a las actitudes rebeldes de la juventud es la resignación que manifiestan los adultos con el comentario: *Ak'o spas k'usi xal yo'on*, «que haga lo que diga su corazón»; o dicho en *castilla*: «que hagan lo que quieran, lo que les de la gana,

⁶² Esta sensación o experiencia del cambio como pérdida no es nueva, Jane Collier (2009: 238) advertía para el caso andaluz respecto al noviazgo moderno que «la gente experimentaba los cambios principalmente como "pérdidas". [...] En un nivel más profundo, no obstante, los cambios representaban pérdidas porque era difícil pensar en las prácticas que reemplazaban a las "tradiciones" como "costumbres"».

total que no soy yo»; hablando de otro modo también: «que hagan lo que se les pega». Con él evidencian, además de la indiferencia por la impotencia frente al cambio, la distancia y la confrontación de ambas voluntades (de la razón y del corazón) que parecen corresponderse tanto con diferentes opciones de vida como —y más importante aún— con distintas expectativas en torno a ella. Hay un acto esencial en base al cual se establece esta oposición de voluntades: el hecho de pensar y reflexionar acerca de cómo se va a vivir. De cualquier manera, es así como explican esta expresión: «quieren decir que tienen su camino, aunque sea diferente; hacen su propia voluntad y se sobrepasan». Esto es, en resumidas cuentas, lo que subyace a la idea de perder el respeto: tomar una opción de vida distinta a la *costumbre*, ejercer su propia voluntad y excederse tanto en sus gestos como en sus actitudes; hechos que no hacen más que significar lo que denominan como «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*), es decir, la 'modernidad'. El momento álgido donde se refleja todo ello es, por excelencia, el noviazgo.

Obviamente la juventud no acepta con agrado que les digan cualquiera de las frases anotadas anteriormente que hablan de la superioridad de la «voluntad del corazón» en tanto supone la exaltación de sus impulsos y una negación de sus razones para el cambio, pues aunque diferentes son al fin y al cabo razones y no meros caprichos. Es por ello que existe una reelaboración del sentido de tales enunciados. Al respecto, por ejemplo, Lucía, una joven de veinte años de Larráinzar, me explicaba: «Ahora se utiliza más la memoria. Los jóvenes, por ejemplo, se utiliza la frase: *ts'pas ta stekel yo'on* ("lo hace con todo su corazón"), pero nosotros entendemos de que la memoria es el que piensa y no el corazón. No pensamos de que el corazón es el que piensa sino que es la memoria, y el corazón es el que lo siente; es más sentimental digamos, más emocional. Nosotros ya pensamos con la memoria o sabemos de que es la memoria la que piensa y no el corazón». Lo que venía a reivindicar Lucía con estas palabras es que tanto sus decisiones sentimentales como sus opciones de vida no son en absoluto arbitrarias y, aunque adoptadas con el corazón, provienen del aprendizaje adquirido en la escuela y asentado —dicen— en la memoria. Un conocimiento que muchos jóvenes consideran más letrado, autorizado y oportuno que la experiencia en la *costumbre* para desenvolverse con éxito en el tiempo y la complejidad contemporáneos. Este es un punto de coincidencia donde convergen las explicaciones de jóvenes y adultos: el apogeo actual de la voluntad personal es fundamentalmente un efecto de la educación formal, la cual ha desplazado las razones de la *costumbre* (producto de la maduración de la persona y de la

experiencia cultural) por las razones «ilustradas» resultantes del proceso de escolarización.⁶³ En definitiva, la voluntad personal imperante y característica de la 'modernidad' no siempre desemboca en decisiones bizantinas, pueriles, caprichosas y frívolas, como lo viene a indicar el sentido original de las frases empleadas para su crítica —dichos, por otro lado, basados en la censura cultural y el estigma de la voluntad atribuida al corazón—, son razones por más que justificadas con la memoria potenciada en el aprendizaje escolar.

Afirmar que este acomodo de la voluntad —notado por los mayores como una pérdida del respeto— tiene más que ver con la memoria y la inteligencia, y menos con los afectos y sentimientos, cumple con dos intenciones. Constituye, por un lado, una estrategia que pretende legitimar la conquista de la voluntad personal y mayores cotas de libertad de acción minimizando la vulnerabilidad de los jóvenes. Por otra parte, este desplazamiento del sentido de la frase —de la emoción a que se refieren los adultos como referente del comportamiento de la juventud a la memoria como regidora del mismo (ambas actividades atribuidas al corazón)—, muestra lo inapropiado que es todavía revelar las cualidades del interior de la persona y dejarse llevar por los sentimientos, aún cuando sea reconocido el auge de esta tendencia en la actualidad. Tanto es así, que a pesar del consenso generalizado de que ahorita las nuevas generaciones son más sentimentales y románticas, continúa privilegiándose por la sociedad en general esa peculiaridad del carácter que es la contención emocional, al menos a efectos normativos y de orden social.⁶⁴ El gran número de chismes que he podido escuchar respecto a la expresividad exagerada de las emociones de alguien por boca de otros muchachos no

⁶³ Denomino a la «voluntad del corazón» «voluntad personal» y no «voluntad individual» por cuanto las actuaciones que enmarca son exclusivamente personales (aunque la persona tzotzil resulte de una suma de entidades e identidades) y no sociales, como se entienden que deben ser los actos razonados con la cabeza. Emplear el término individual sería obviar la complejidad de la persona tzotzil en una adaptación forzada a la mentalidad occidental que establece una bipolaridad obvia entre individuo-sociedad.

⁶⁴ Incluso me atrevería a decir que algunas de las observaciones que hace cuatro décadas realizó Manning Nash (1970: 156-159) en una comunidad maya guatemalteca, salvando la distancia geográfica y a pesar de la apertura emocional en el «nuevo vivir», son todavía de plena actualidad y confieren sentido a las tensiones contemporáneas: «[...] Esta falta de expresividad emocional es una cualidad que penetra todas las relaciones sociales visibles o públicas, y es el resultado de agudos mecanismos de control, aunados al deseo de mantener los sentimientos propios en privado y revelarlos solamente en circunstancias apropiadas. [...] Lo que hay en la pauta normal de interacción social es un esfuerzo personal evidente por atenuar la expresión de las emociones fuertes; ello da como resultado un carácter social que en la mayoría de los casos es reservado, plácido, casi no emocional [...] Es solamente la necesidad de aplicar controles personales para mostrarse reservados, calmados y prudentes en la conducta pública lo que le presta a la vida social del lugar la característica atmósfera de orden, invariabilidad y de existencia plácida y sin emociones».

hace más que probar que éste es un cambio que, aunque multitudinario, todavía resulta incipiente en su formulación. No puedo dejar de subrayar esta posición ambigua, o de parteaguas, que por un lado observa una estrategia natural de diferenciación generacional que tiene en la apertura y la exaltación emocional su elemento de contraste y, por el otro, recurre a estrategias punitivas para invitar a la contención de la emotividad ajena. Ambos motivos o intencionalidades que justifican esta reelaboración, o mejor dicho resemantización de los sentidos tradicionales de una expresión, aunque contradictorios, coexisten en la cotidianeidad posibilitando la convivencia y amalgamando bajo una misma etnicidad dos estilos de vida ahora ya diferenciados.

Ahora bien, es substancial anotar que las manifestaciones más evidentes y copiosas de la emergencia de este tipo de voluntad tienen que ver con dos fenómenos considerados, hasta cierto punto, novedosos y que han sido propiciados precisamente por la escuela: la amistad y el 'amor romántico'. Este es el origen de las críticas hacia la voluntad personal y el motivo que justifica las expresiones empleadas para ello que aluden a la pérdida del respeto. La observación acerca de que un cambio en la voluntad se ha producido por parte de los del «nuevo vivir» no surge de una reflexión propia. Juanita así me lo advertía hablando conmigo siempre en castellano:

«La voluntad ha cambiado Isabela porque antes no les dejaban salir tanto como ahora —me explicaba—. Llegados de la escuela tenían que ir a pastorear y traer leña; no es de que: “voy a ir a hacer mi tarea y ahí vengo al rato”, y ya luego se sale con los amigos, no. Antes sí llegaban en la escuela, bueno, no todos, algunos, y ya en la escuela quizás no les dejaban tanta tarea en equipo y no se podían hacer ningún pretexto de que ir a hacer tareas. En cambio ahora se van a hacer sus tareas y creo que muchos dicen: “entonces ya hago lo que quiero y ni mis papás me pueden decir de que no puedo hacer esto y esto”. Ahora los jóvenes aunque les sigan diciendo consejo y les sigan hablando pero casi ya no obedecen. Como que ya se sienten más libres digamos. En cambio antes no se sentían tanto así. Porque, por otra parte, los papás anteriores eran más estrictos, en cambio ahora ya no y los jóvenes ya se sienten más libres [*toj kole*m]. Cuando llegan en la escuela, con la libertad, ya se sobrepasan más, no respetan ya muy bien. Desde que llegó la escuela sienten que ya pueden hacer [su voluntad], como que más fácil. Es que a veces ellos ya se sienten más superiores que los papás y los papás

dicen: “si lo pongo en razón no me va a escuchar, puede hacer cualquier locura”. Entonces sienten que ya no lo pueden aconsejar a los muchachos, y como ya tienen un tiempo haciendo eso ya después no se puede hacer nada. Antes eran más cimarrones los papás, cuando le decían consejo a los hijos siempre le daban cincho y cincho y así también los hijos ya tenían miedo: “mejor también obedezco”. En cambio ahora ya no pasa tanto eso y por eso los jóvenes ya se sienten más libres y hacen cosas con su propia voluntad».

Hasta aquí he mostrado los dos recorridos de la expresión «perder el respeto» en cuanto a la voluntad se refiere, desde la postura predominante de quienes dicen vivir como antes hasta la de aquellos a quienes se adjudica un «nuevo vivir». He puesto de manifiesto la relación de este enunciado con la existencia de dos opciones de voluntad contrapuestas asociadas igualmente con dos órganos diferenciados: cerebro (cabeza)/corazón. He tratado de resaltar su relación directa con la inversión del protagonismo de una voluntad orientada por la razón hacia otra gobernada por el corazón y entendida como efecto o producto de la escuela y la ‘modernidad’. Hecho que es interpretado, además, como un acercamiento a la identidad mestiza. He señalado también que la «voluntad del corazón» preferida por la juventud supone, en cierto modo, mayor expresividad emocional y libertad personal; aspectos que se manifiestan de manera privilegiada en la posibilidad de enamorarse o de elegir pareja libremente —en definitiva, de iniciar una relación— y de establecer lazos de amistad. Tanto es así que la experiencia del enamoramiento es sentida por los jóvenes como la máxima expresión de esa voluntad y subjetividad ‘moderna’. Cuestiones, por otro lado, que cargan de sentido dicha expresión. Finalmente, he advertido cómo, a pesar de estar los jóvenes inmersos en este proceso de cambio de subjetividades, adoptan, como quien más, posturas críticas que resultan hoy en día menos sibilinas por efecto precisamente de la emergencia de un discurso fuerte sobre el ‘amor romántico’ y sus contornos. Razón que alimenta la sensación de distorsión en la vida cotidiana de familias y comunidades.

Pero estas y otras cuestiones que igualmente tienen que ver con el desarrollo personal del sujeto apuntan que tal inversión de voluntades lleva aparejada, además, un cambio en el modo de concebir la vida, la cual se entiende ahora como algo que hay que buscar. El contraste entre quienes respetan la *costumbre* y quienes no contemplan las tradiciones pone en evidencia el diferente sentido e idea de la vida que está en juego en

el tiempo actual. Una vida que comienza a ser significativa socialmente con la formación de la pareja. Este cambio se explica a partir de la oposición entre una vida construida con el favor de Dios y sustentada por los consejos, cuyo correcto seguimiento hace innecesario pensar demasiado los modos precisos para ganársela, y aquella cuya búsqueda requiere una reflexión constante para adoptar las decisiones personales más adecuadas a los fines que se pretenden alcanzar, ya que los preceptos de la *costumbre* no sirven en la 'modernidad'. Aquellos que abogan por mantener el estilo de vida tradicional entienden que ésta es como un camino construido por los antepasados a fuerza de transitar por él en donde las salidas hacia los márgenes significan la exageración, la indisciplina, la desobediencia y la violación de la *costumbre*. Quiero recordar aquí el sentido que atribuían a la expresión *ak'ó spas k'usi xal yo'on*: «quieren decir que tienen su camino, aunque sea diferente; hacen su propia voluntad y se sobrepasan». Es más, estos desvíos son explicados fundamentalmente como un dejarse llevar por los apetitos del corazón en vez de actuar mediante la razón que garantiza una buena existencia o un «vivir bien». Por otra parte, están aquellos que parecen no querer seguir esta vereda y pensar que su vida es algo por construir con cada decisión. Ambas formas de afrontar la existencia, bien como el transitar por algo ya construido bien como resultado del cúmulo de decisiones que tratan de ser lo menos condicionadas posibles, tienen un matiz generacional que resulta imposible obviar. Al menos era así en el diálogo entre Manuela y Martín, dos vecinos de San Andrés Larráinzar.

VIVIR COMO ANTES	«NUEVO VIVIR» (ACH' KUXLEJAL)
ESTILO DE VIDA FUNDAMENTADO EN EL DETERMINISMO Y ASOCIADO CON LA VIDA CAMPESINA	ESTILO DE VIDA BASADO EN LA LIBERTAD DE DECISIÓN Y ASOCIADO CON LA VIDA URBANA
RESPECTO/VERGÜENZA CARÁCTER (GESTUS) HUMILDE Y CERRADO	DESOBEDIENCIA/DESVERGÜENZA CARÁCTER (GESTUS) SOBREPASADO Y ABIERTO
«VOLUNTAD DE LA CABEZA», LA RAZÓN	«VOLUNTAD DEL CORAZÓN», LAS EMOCIONES
BUENA CONVIVENCIA	CONFLICTOS SOCIALES
IDENTIDAD TRADICIONAL, INDÍGENA	IDENTIDAD MODERNA, MESTIZA (CHOLOS)

CONTEMPLACIÓN DE LA <i>COSTUMBRE</i>	OLVIDO DE LA <i>COSTUMBRE</i>
<i>JAK'OL</i> («PEDIR»)	<i>K'OPON BAIK</i> («HABLARSE»)

Fig. 7 Contraste entre «vivir como antes» y el «nuevo vivir».

FUENTE: Elaboración propia.

«ES MUY DIFÍCIL VIVIR EN DOS MUNDOS: O SE VIVE CON PANTALONES O SE VIVE CON EL VESTIDO TRADICIONAL».

«Ellos miran para ver si estás usando la ropa tradicional, si tu peinado es como el de ellos o incluso cómo estás tratando a las personas mayores. Si empiezas a cambiar algo: ya sea que uses pantalones o maquillaje, o no tienes ningún respeto por las personas mayores, ellos piensan que estás viviendo como el *kaxlan* [mestizo]».

Cecilia, paraje de San Juan Chamula.

Manuela, quien se veía ya anciana a sus 64 años de edad, espetó:

—Así como decían nuestros padres, así como decían la forma de vivir, cómo es que viven ellos, si no lo cambiamos y si no decimos: «¿dónde aprendió?, ¿cómo aprendió?, ¡no saben leer!, ¡no saben ni escribir!». Más saben ellos los primeros que pasaron; acá pasaron también a comer, sembraron *milpa*, pollos, guajolotes... Y los demás, los que viven ahora, se van lejos. Dicen que ahí hay dinero y no es cierto, no hay dinero, lo único que saben es la cantina, es ahí donde se va el dinero, no lo ven dónde se va.

—De vivir puede ser en cualquier parte —se apresuró a decir Martín.

—Sí. Puede ser en cualquier parte —asintió Manuela—. Si nos ponemos a pensar [actuar con razón en base a la «voluntad de la cabeza»] puede ser en cualquier parte; Dios nos da si nos ponemos a pensar, aunque seamos pobres. Así como digo: «Soy pobre, a veces no sé qué hacer». No sé qué hacer pero no nos morimos de hambre, nos

morimos de enfermedad. Nunca hemos escuchado: «Ya se murió tal hombre que falleció de hambre», eso nadie lo dice. El hambre no nos mata, aunque no tengamos mucho pero a la fuerza buscamos algo de comer. Es lo que ve mi mente y mi corazón.

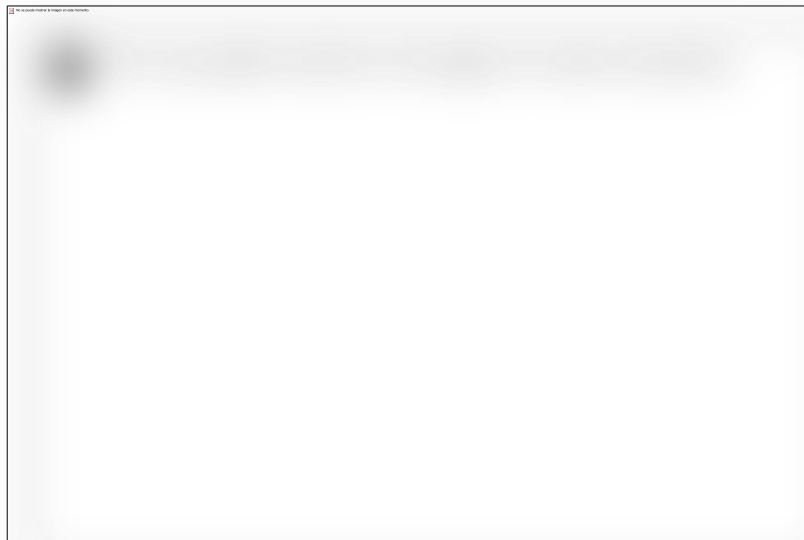
—Lo que dices es cierto —convino Martín—, así como todos los que estamos acá hemos visto o hemos sufrido cuando éramos pequeños. Tú sufriste, así como tu hija sufrió. Sufriste, pero nunca lo pensamos: «¿Será que voy a vivir así?».

—¡Ah, no!, es lo que yo también digo.

—Nunca lo pensé que si todavía voy a ver teniendo cosas —prosiguió Martín—, porque no sabíamos y no nos vino en la mente. Pero si obedecemos de lo que hemos visto de nuestros padres, de lo que sabemos, ahí sí, todavía lo vamos a ver.

Se entiende que la razón orienta a la persona hacia una vida fundamentada en la *costumbre*, concebida como la apropiada y aprendida de los antepasados, basada en la obediencia y en el respeto a los consejos de los que antecedieron. Y aunque se reconoce el sufrimiento de la persona en ella —a pesar de que con el paso del tiempo éste se haya suavizado—, se justifica porque proporciona los alimentos necesarios para seguir viviendo. Es una vida que Dios provee con poco esfuerzo por parte de la persona en lo que respecta a «pensar» cómo va a ganársela, basta con actuar con razón. Nunca es objeto de debate o entra en cuestión, simplemente transcurre, incluso cuando sobrevienen las crisis de no saber dónde o cómo conseguir lo necesario para seguir viviendo. Es un estilo de vida cuya seña de identidad es la humildad en todos los sentidos (personal, económica, social, etc.). Por otro lado, la voluntad personal se justifica por el deseo de una existencia diferente en la que no basta con no pasar demasiadas dificultades, se trata de conseguir los recursos necesarios para medrar. Las críticas provienen de que es una forma de vida que propicia la exageración y que se basa en la imitación o asunción de hábitos de *kaxlanes* o mestizos que tienen que ver con la 'modernidad' y la tecnología. Para ella los consejos de los «anteriores» no sirven debido a que las exigencias de la vida 'moderna' requiere otros argumentos.

En 2009, durante la celebración en San Cristóbal de las Casas de un taller de una asociación civil que trabajaba con algunas de las mujeres que yo conocía, María, una amiga de un pequeño paraje del municipio de Zinacantan —de unos 45 años— me dijo: «[...] siento que sólo vivo [kuxulunkutik]. Sólo estoy viva, no se me viene nada en la mente, no me sale nada». Se trataba de reflejar en una cartulina, y con dibujos, las

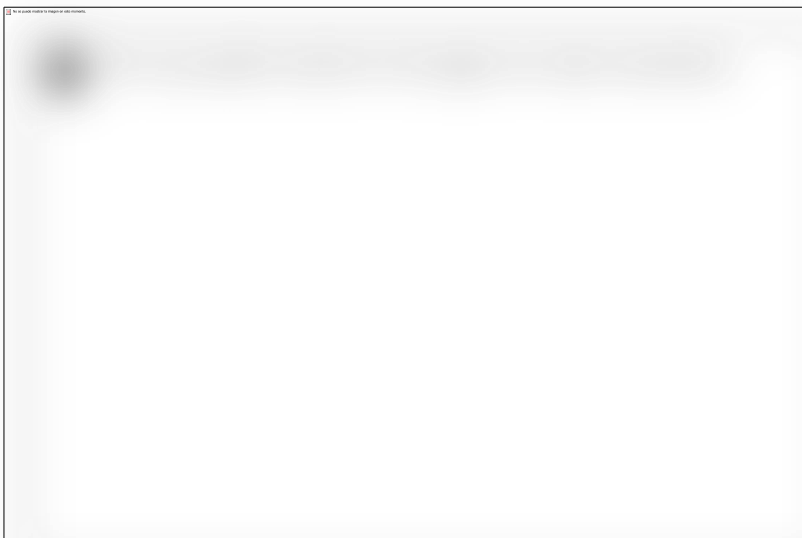


expectativas de futuro para su vida, o bien aquellas cosas que a ella le gustaría formar parte de ésta a largo plazo. Eran unos minutos de tensión para alguien no acostumbrado a las dinámicas de grupo y a la participación en reuniones de este tipo. Esta actividad se encuadraba dentro de una programación de talleres que la organización había denominado «Visión, Compromiso y Acción» y a la que también acudían los hijos más pequeños de todas las señoras. Estos talleres eran uno de los elementos claves de la metodología de la organización, con ellos se perseguía que cada persona o colectivo construyera su propia visión de futuro y se comprometieran a lograrla. María, y el resto de compañeras de su comunidad, como muchas otras de edades similares, se quedaron con el rotulador entre los dedos, tapándolo y destapándolo, pintándose en la mano para comprobar el color y mirando de vez en cuando, con incomodidad y desasosiego, esa cartulina en blanco que no eran capaces de rellenar.

Los más pequeños, en cambio, no tuvieron reparo ni dificultad en agarrar los lapiceros y ponerse a dibujar aquellas cosas que les gustaría que participaran en el futuro de su vida. Bonifacio, el hermano menor de Cecilia, también asistió y explicó con todo lujo de detalles su «visión»: «quiero ser *pollero*»,⁶⁵ dijo. Para ello había ideado toda una estrategia que consistía primero, y con poquito dinero, en adquirir una bicicleta para transportar a los inmigrantes hasta Estados Unidos. Con los 40.000 pesos que cobraría por pasar al primero —el precio habitual—, o conforme fuera ahorrando, iba a comprarse una motocicleta, más rápida y cómoda, con la que haría servicios más frecuentes; después cambiaría ésta por un coche y así sucesivamente hasta conseguir comprar una *urvan* para transportar a veinte personas a la vez. Finalmente adquiriría un avión para poder pasar a más gente en un mismo viaje y hacer más dinero. Iba a ser rico y a construirse una casa de dos pisos de materiales nobles como las que veía próximas a la carretera y que sabía con certeza eran de *polleros* o *coyotes* y migrantes. Las admiraba con gusto siempre que acompañaba a su madre a la ciudad y hacía elucubraciones sobre las vidas de sus dueños. Imagino que este pasatiempo fue un buen entrenamiento para el resultado final de su ejercicio, que todos aceptamos con simpatía. María, su hermana más pequeña, se veía siendo maestra de escuela o enfermera. Tendría una casa y tantos pollitos y cerdos que hasta podría venderlos. Ella fue más breve en el relato de su «visión» pero, aún así, superó con creces el de su madre y los del resto de mujeres allí congregadas. Ellas, que decían querer progresar, esperaban simplemente vivir como lo habían hecho hasta entonces y mantener sus actividades tradicionales. Deseaban poder

seguir

elaborando y
vendiendo sus
artesanías, y que
las distintas
organizaciones e
instituciones que
las «apoyaban»
continuaran
realizando sus
pedidos para que



⁶⁵ Se denomina *pollero* o *coyote* al guía encargado de llevar a los migrantes desde México a EE.UU.

podieran ganar el dinero suficiente para comprar sal, jabón, azúcar e hilo para seguir tejiendo. Aunque reconocían que si los encargos eran muchos no podían cumplir con ellos, se mostraban reacias a iniciar cualquier otra actividad más productiva. A primera vista daba la impresión de que «pensar en la vida» era una actividad a la que parecían no estar muy acostumbradas; un hábito que no habían podido adquirir en la escuela pues en su mayoría sólo habían cursado los primeros grados de primaria. Yo entendía, además, que resultara una tarea cuanto menos incómoda para quienes creían que cuando esta reflexión surgía frente a la necesidad era a Dios a quien había que declararla a través de una petición formal o una rogativa. Era Él quien debía proveer a pesar de que cada día más las ONG pretendieran asumir este papel.⁶⁶ De cualquier forma, reconocían los beneficios que podía reportarles la participación en estas actividades tan de moda en muchas organizaciones de desarrollo, y le echaban ganas por temor a que su escasa implicación en las dinámicas les dejara desamparadas de cualquier tipo de «ayuda». Es fácil augurar que la asistencia más habitual a estos talleres tendrá un efecto similar al entrenamiento que realizaba Bonifacio cuando antojaba de imaginar el estilo de vida de *polleros* y migrantes.

Con este ejemplo he pretendido ilustrar cómo, en determinados escenarios privilegiados, se pone de manifiesto la diferencia generacional tan fuerte respecto a la actitud frente a la vida, la cual refleja las ideas diferenciadas que sobre ella poseen jóvenes y adultos. Estas distintas concepciones implican, asimismo, maneras propias de construirse la vida que hoy en día se entienden confrontadas y que se concretan y revelan en el hábito o en la inexperiencia de «pensar» en ella. Pareciera como si ahora se estuviera aprendiendo que la vida precisa de argumentos para su construcción o, dicho de otra manera, que ésta debe fundamentarse en argumentos que adoptan la forma de retóricas sobre expectativas y «visiones» de futuro a largo plazo. El que esto sea así viene a dar consistencia a lo que otros entienden como mero capricho o como antojos del corazón. Resulta evidente que quienes opinan que para vivir basta con la *costumbre* (y ésta nunca ha sido objeto de reflexión) consideren que «pensar» en la vida es un hábito de mestizos y gringos cuyo acto en sí mismo supone un indicador del cambio de pensamiento y de existencia que atribuyen a los del *ach' kuxlejal*. Recuerdo aquí las reflexiones de Manuela en ese diálogo con Martín que reproducía párrafos atrás. Ambos

⁶⁶ Tengo presente aquí el interesante trabajo de López García «Proyectos de desarrollo y cambios en el liderazgo indígena comunitario en Iberoamérica» (2009: 241-280).

acordaban que en ocasiones no sabían qué hacer para vivir y que antes no se preguntaban: «¿Será que voy a vivir así?». Decía Martín: «[...] Nunca lo pensé que si todavía voy a ver teniendo cosas porque no sabíamos y no nos vino en la mente. Pero si obedecemos de lo que hemos visto de nuestros padres, de lo que sabemos, ahí sí, todavía lo vamos a ver». Manuela, por su parte, respondía: «[...] Dios nos va a dar, a Dios le vamos a hablar, decirle unas cuantas palabras: cómo queremos vivir para no sufrir de hambre. En donde yo pude aprender un poco recibimos ese consejo [...] Los que apenas van creciendo, los que son jóvenes todavía, ya viven de diferentes formas y es así que se están cambiando».

A pesar de estas palabras, no creo que haya que tomarse en un sentido literal las afirmaciones que niegan que antes se pensara en la vida, más bien soy de la opinión de que el cambio de pensamiento de la juventud acerca de sus vidas, basada en expectativas a largo plazo, ha copado todo el sentido de la expresión frente a la percepción de que anteriormente el estilo de vida venía impuesto por la *costumbre*. Ahora, los que se sobrepasan y hacen lo que su corazón manda «piensan cómo van a vivir» y reflexionan sobre «si pueden vivir así»; por el contrario, antes bastaba con «pensar», actuar con razón, seguir los consejos —la *costumbre*— y pedir a Dios que favoreciera o premiara el buen comportamiento. Es, en definitiva, como si hubiera ocurrido una especialización del pensamiento orientado a este fin. Tanto para Manuela como para Martín, resultaba evidente que la vida era factible en cualquier lugar siempre y cuando se pusieran a «pensar»; es decir: obedecieran los consejos, siguieran la *costumbre* y le pidieran a Dios. Hoy en día es obvio que cualquier lugar no sirve —al menos no para ser feliz— y tener una «visión» es una garantía de éxito para salir adelante en un contexto de profundas transformaciones. Pero hay otros motivos que explican que no se trata tanto de que estas mujeres no dispusieran de una visión de futuro como de que, quizás o más bien, no podían permitirse en lujo de «pensar» en su vida más allá del día a día o de hacerlo de una manera retrospectiva. Las expectativas quedaban reservadas para los más privilegiados y lo consideraban un esfuerzo inútil y un hábito de *kaxlanes*, pues por mucho que lo hicieran la realidad terminaba siempre por imponerse y situar a cada uno en el lugar que Dios le había concedido en el mundo. Aceptaban con resignación que el suyo (el del indígena) era ser pobre. Asimismo, si el destino y las circunstancias económicas de la vida rural imponían este modo de afrontar su existencia, la *costumbre* obligaba, además, a cierta contención femenina en la manera de expresarse. Quizás si se hubieran

explayado en la explicación de sus perspectivas de futuro, si se hubieran atrevido a decir sin reparo aquello que les agradaba o disgustaba, lo que pretendían y lo que no deseaban que formara parte de sus vidas, las hubieran tildado de ser mujeres que «demuestran mucho», es decir, que expresan demasiado y se sobrepasan. Tal y como dicen que hacen los jóvenes, los del «nuevo vivir». Se hubiera criticado su falta de *pena* (vergüenza) y su apertura excesiva. Se las habría calificado, en definitiva, como *toj jamal ye'* o *spastaj ju'un*.

Días después, en el transcurso de una *plática* informal sobre los acontecimientos de la semana, María contaba su experiencia en el taller. Yo aprovechaba mientras tanto para preguntar a las compañeras que había reunido por qué decían que la juventud, cuando entraba en la escuela, se volvía demasiado *alzada*.

—¿Cómo lo ven, así en la escuela ya se sobrepasan los jóvenes, ya no obedecen, son demasiado *alzados* [*toj toy ba*]? —se ofreció Micaela, su nuera para traducir.

—Es así —me respondió Timotea—, aunque sea joven o muchachas. Aunque le demos consejos pero se enojan, dependiendo de su corazón. Piensan que ellos ya saben más. Se pasan más de listos cuando están estudiando. Se hacen que ya pueden más porque utilizan la computadora. Estaría bien si se pusieran a razonar, a pensar. A veces le digo a mi hijo: «Tú te ríes cuando yo no sé qué es lo que voy a hacer».

El contraste entre la facilidad y el desparpajo de estos pequeños para elaborar un relato sobre el futuro y la parálisis e impotencia de sus madres frente a la misma actividad puso en evidencia la competencia de niños y jóvenes para planificar su vida o, al menos, expresar sus deseos, frente a la resignación manifiesta de los más adultos.⁶⁷ Este estoicismo lo expresó muy bien María con el término *kuxulunkutik*, empleado tanto para referirse al hecho de estar vivo como para decir que no se piensa en el futuro ni en el pasado, solamente se vive el momento. Una manera de estar-en-el-mundo que a algunos jóvenes, como al hijo de Timotea, les causa mofa y a otros consternación. Aquel día aprendí que «pensar en la vida» (en el sentido antes expresado de expectativas de futuro)

⁶⁷ Podría aplicar aquí (con cierto recato) las observaciones hechas por Manning Nash (1970: 165) en la segunda década del siglo pasado sobre los mayas de Cantel, en Guatemala: «Los canteleños toman lo que el mundo les ofrece sin tratar de buscar una mejor manera. [...] Ningún canteleño está interesado en introducir innovaciones. [...] en su mayoría los canteleños tienen la tendencia, como parte integral de sus personalidades, a resignarse ante el destino, ya sea en relación al mundo natural o al mundo social circundante, y cuando ven que algún acontecimiento es inevitable, se adaptan de una u otra forma a éste».

es un ejercicio que define y distingue a los del «nuevo vivir» de quienes dicen vivir como antes; y que las diferencias entre los relatos generosos o breves y trillados que dejan translucir ambos modos de pensamiento se concretan de igual manera pero de una forma más rotunda en lo que concierne al 'amor romántico' o al establecimiento de relaciones de pareja.⁶⁸ En este sentido, ambas maneras de estar-en-el-mundo —tener una «visión» y sentir que sólo se vive el momento (*kuxulunkutik*)— aglutinan todos los contrastes analizados con relación al respeto y proporcionan coherencia y personalidad al binomio que se establece entre hecho de «hablarse entre ellos» (*k'opon baik*) y el pedido tradicional (*jak'ol*). «Hablarse» o dejarse pedir hoy ya son producto de esta concepción de vida distinta y de esa inversión de voluntades que aludía páginas atrás, aunque quizás resulte más obvia la relación entre «pensar en la vida» y «hablarse» que entre «pensar» (ir con la razón) y el pedido de la novia. Esta correspondencia la pusieron de manifiesto tanto Cecilia como su padre una mañana de domingo. Mientras Andrés asociaba el pedido con la razón y la *costumbre* (lo que para él era «seguir los pasos»), Cecilia confesaba que se había hablado con el que ahora era su esposo porque deseaba una vida en pareja feliz, sin pleitos ni malos tratos. Reconocía que esta observación era fruto de una reflexión más profunda que tuvo oportunidad de conocer después, con motivo de su participación en un evento internacional de una ONG.

—Sorprendí a mis papás —dijo—, porque como aquí vivo en una comunidad y ya ves pues los padres que no quieren que primero conozcas al muchacho y todo eso, entonces, como estuve en la ciudad, ya después que llevamos materias y que en la escuela dicen que no es malo, entonces un día decidí tener un novio, pero a mis papás no les conté porque tenía miedo que impidieran mis estudios, lo que quería es seguir estudiando. Entonces así fue, y pasó un buen tiempo hasta llegaron de visita y me *cacharon* [pillaron]. Cuando me vieron mis papás pensé que todo iba a salir muy mal. Y pues no, comprendieron porque pues en la actualidad ya todo cambió. Como que más o menos tuve la idea de adelantarme más bien. Estábamos de novios-novios como dos, tres

⁶⁸ Los breves relatos obligados de expectativas parecen tener su correlato en una exposición igualmente concisa sobre el inicio de las relaciones de pareja; y si no escueta sí impersonal y vacía de cualquier expresión emocional, limitándose exclusivamente a adaptar los pasos del pedido a la propia historia personal. Por el contrario, las narraciones generosas de expectativas de futuro, en muchas ocasiones (fundamentalmente a partir de la secundaria), se entrecruzan con verdaderas historias vívidas y descriptivas de noviazgos que se narran sin vergüenza y corroboran la consideración del enamoramiento como elemento clave para la construcción de una vida 'moderna' y pilar esencial de las visiones de futuro de muchos jóvenes.

meses. Pero lo fuimos amigos mucho tiempo, como tres años o más. En ese momento estábamos pensando en pedir permiso para así no seguir ocultando, porque de por sí yo no quería estar ocultando, y entonces en ese momento llegaron de visita. Y, este, pues lo vio muy mal mi mamá.

—¿Qué fue lo que no te gustó? —le pregunté a Catarina.

—[Español] No, ese no es mis *costumbre*. Yo me enojé un poquito pero tu papá de ella no. [Tzotzil] Bueno, de lo que vimos con su papá yo soy la que vi muy mal y su papá no decía nada. El por qué me enoje, porque lo vi mal, pero no la pegué y nunca la he pegado, solamente que lo vi muy mal. Es porque no es así nuestro *costumbre*. El *costumbre* de nosotros primero vamos a pedir, a preguntarle a su papá y mamá de la mujer y después viene el refresco. Pero la primera vez que la vi que estaba con un muchacho en un cuarto pensé que ya era su novio y a lo mejor estaban pensando algo. Pero su papá, en ese momento, en el mismo cuarto donde estaban, pensó rápido y dijo: «¡Tú, muchacho!, vete a hablar y si tú no quieres hablarnos ya sería tu culpa». No me acuerdo en que día fue cuando regresamos de San Cristóbal y ya en esa misma semana, el día sábado, llegó a visitarnos y trajo una caja de refresco. Ya no le regañó, como ya era su novio, aunque no le permitió que se junte con su esposo. «¿Pero qué tal si se escapa con él?, entonces ya sería nuestra culpa. Mejor dejemos que se junten, así sería más tranquilo». Es todo lo que dijimos. Después llegó mi mamá, las dos abuelitas y junto con los abuelos, vinieron todos. Así tomamos el refresco y estuvimos contentos. Así fue todo.

—Lo que dijo mi mamá —intervino Cecilia—, que porque como preguntaste que por qué estaba sorprendida, estaba porque es por primera vez en su vida ha visto así. Y pues mi mamá se molestó; no demostró pues, pero en el corazón se sintió muy traicionada. De por sí me dijo pues: «tú misma lo perdiste la confianza». Entonces mi papá no se enojó, sino en ese mismo día, ¡pues ya! Creo que mi papá tiene buen corazón, aunque es de carácter bien fuerte. Y entonces pues él dijo que si quieren tenía que llegar en casa, pedir a mí. Entonces pues quedaron, ese mismo sábado pues llegó. Le dije a mi mamá: «¿qué tengo que hacer?».

—¿Llegó tu esposo solo? —le dije a Cecilia.

—Vino mi esposo con sus papás porque también tenía que decirles. Entonces les tuvo que explicar no sé cuántas cosas. Su mamá sí se enojó porque quería otra nuera que no era yo. Quería una más trabajadora. Pero tuvo que venir porque era su obligación acompañar a su hijo. Entonces mi esposo, como estaba decidido, le dijo a su mamá que si quiere ir pues que va, «si no, pues quédate, yo puedo solito, tengo el valor». Y pues ya vinieron, hablaron primero con mis papás, todo muy apenado porque te tenían que preguntar y tienes que contestarlo. Preguntaron cuánto tiempo llevamos, por qué decidimos así, que si estamos seguros. Antes de que vinieran estuve pensando como todos los días y noches qué voy a hacer, porque lo primero que pensé eran mis estudios pues; fui muy decidida de salir adelante pero me enamoré. Yo creo que mis papás sí se dieron cuenta que yo realmente le quería, me preguntaron: «Si te quieres casar, cástate, no te vamos a obligar, pero si no también». Entonces a veces traigo ganas de decir: «mejor todavía no», pero no tuve el valor de decirlo, tuve que decir un sí. En ese momento estábamos pensando en pedir permiso para así no seguir ocultando, porque de por sí yo no quería estar ocultando, y entonces, en ese momento, llegaron de visita. Y, este, pues lo vio muy mal mi mamá.

—¿Cómo conociste a tu esposo? —pregunté a sabiendas de la confianza que ya nos teníamos.

—Cuando fuimos a estudiar —dijo— empezamos a hablar porque todo era muy diferente, todo, a ver con quien voy. Porque yo era la única de aquí, de mis amigas. Me habló pero así muy tranquilo, pues yo también le contesté como amigos. Pero pasaron tiempos que como que ya no me veía como amiga, y yo dije: «no, no es posible, yo no quiero». Entonces un día hablé con él muy claramente, que yo no quería nada con él porque pues mi intención es terminar la *prepa* [preparatoria] y llegar donde he pensado. Entonces así quedamos como amigos. Él comprendió y pasaron esos tres años. Una tarde que fui en la escuela a hacer un trabajo, porque él tenía sus amigos, bueno, los profesores, pues la vez que necesitas ayuda de tus trabajos y todo, como el dinero falta pues, entonces fui a hablarle para pedirle ayuda, que me echara una mano, entonces me dijo que sí. Y pues tuvimos un buen tiempo. Todo empezó como un juguete desde la escuela porque el profesor también me llevaba mucho con él, nos decía que hacían bonita pareja, porque entonces el profesor se ha dado cuenta. Me preguntaba de por sí si eran nada más amigos o algo más. Y yo le decía que «no va a haber nada más», y me dijo:

«pues yo no muy te creo»; «¿y por qué no?»; «porque ya estás enamorada»; «no es cierto, yo no me quiero enamorar». Entonces el profesor me pidió como unos minutos así para *platicar* qué es lo que quería de por sí: «pues yo lo de terminar mi estudio y la felicidad no pensaba en eso, no, no pensaba en eso»; «no, es que lo importante, bueno, una parte de tu vida debes de tener la felicidad, ¿no?»; «pero nosotros somos muy chiquitos para eso»; «pero es que no es normal que unos amigos llevan tres años y como si nada, ¿no?»; «¿y qué tiene de malo?». Entonces como de por sí él le pidió al profesor que le ayudara, entonces el profesor me dijo: «es que tienes que ir a tal lugar»; «¿por qué?»; «¡ah!, porque ahí te lo voy a enseñar todo». Y como yo necesitaba ayuda... Y resultó que no encontré al profesor, ahí estaba mi esposo. Pues como era un amigo pues ya me acerqué. Me dijo que si quería yo ser su novia. Entonces me molesté muchísimo porque de por sí le había dicho que no. Como tres meses que sin hablar pues. Entonces me pedía disculpas: que no fue su intención, que sólo quería ser muy claro, que «yo siempre he sido sincero contigo», y ya.

—¿Cómo se dice enamorarse en tzotzil? —pregunté continuando con la conversación.

—*K'an bail*. Que se quieren, que se aman —respondió Cecilia.

—Pregúntale a tu mamá —dije— si se enamoraban antiguamente.

—¿Cómo es cuando les llegan a pedir? —dijo ella en tzotzil estableciendo al mismo tiempo el contraste y la correspondencia entre los conceptos de enamorarse y realizar el pedido que está en la mente de todos.

—Es que anteriormente no es igual como ahora que se llegan a conocer en la escuela o en otro lado, no era así. Anteriormente casi nadie caminaba. Sí llegaban en el centro [cabecera municipal], pero de vez en cuando. Pero también los padres lo responden cuando llegan a pedir.

—Que la diferencia es que pues antes del matrimonio no conocían esa palabra —me explicó Cecilia—. Antes existe pero nace después del matrimonio —trató de concretar—. Sí, y que un muchacho llegue a pedir no depende de la mujer sino de los papás, porque es los que van a decir el sí o no. Y eso es lo que yo no quería porque la

diferencia es que antes, pues ya antes llegan a pedir, ¿no? Entonces primero empiezan a investigar cómo es, cómo viven y si se llegan a enterar un poco, ¡pues ya! Entonces llegan un mes, un año, y ya empiezan a pelear entre ambos por cosas y termina la mujer golpeada y siempre como que el hombre manda. Es lo que no quería. Yo no quiero eso, no quiero que alguien me pegue. Yo así llegué a pensar.

—¿Es la escuela la que está cambiando todo? —dije recapitulando todos los comentarios anteriores que fundamentalmente apuntaban en esa dirección.

—Bueno, lo que pregunta —continuó Cecilia en tzotzil derivando la cuestión hacia su madre—, eso de nosotros que estamos estudiando, otros ya dicen eso de los novios y todo, lo ves bien, si sirve o ves mejor que anteriormente llegan a pedir, aunque no quieren irse pero...

—Bueno, de eso que estás diciendo, el estudio sí sirve, es bueno, pero lo malo es que tú encontraste tu novio —contestó en tzotzil Catarina a la interpretación de la pregunta que yo había formulado—. Lo que yo quiero es que tú aprendas un poco más —prosiguió—, no quiero que tú seas como yo que no puedo comprar la tortilla. Yo quiero y yo lo veo bien cuando ustedes saben hablar un poco de español, aprender un poco a leer, que les va servir de mucho, pero como ya te juntaste ya no podemos hacer nada. Pero así de eso ya está cambiando, ya no es igual como anteriormente. Es porque está cambiando, porque ya no piden a sus esposas primeramente preguntando a sus papás y mamás, le preguntan a sus papás pero ya después. Ahora el cambio que se ve es por la escuela, porque ya no hay pena [vergüenza] y pareciera que nacieron juntos [hombre y mujer], como si fueran hermanos. Allí es donde cambia, se hablan y empiezan a hacerse novios. Anteriormente no era así, yo también estudié pero había mucha pena con los muchachos y no los hablábamos, hablábamos puras mujeres y a parte se hablaban puros muchachos. Ya desapareció el *costumbre* de los viejitos porque ya la mayoría ya son de puros novios. Ya no hay, ya no vemos a un hombre que lleva cargando la leña cuando va ir a pedir su esposa, ya no es así.

—¡Cecilia! —exclamé reclamando su atención—. Pregúntale a tu papá si antiguamente las personas se enamoraban o solamente pasa ahorita —insistí.

—Pregunta también cuando decimos que se llegan a amar ahorita, que se hablan, que nos hablamos primero. Entonces, ¿si existía eso?

—Eran muy pocos —respondió Andrés en tzotzil— porque los que se hablan son culpables y los encarcelan, hay castigo. Más anteriormente es por medio de pedidos. Anteriormente no había muchos que se hablaban. ¿Y por qué no había muchos? —se preguntó de manera retórica—, es porque no había muchos que estudiaran. Había quienes estudiaban pero hasta el sexto año nada más y después regresaban a la casa de sus papás. Entonces el muchacho que quería buscar una esposa tenía que fijarse a cuál podía acompañar, entonces cuando la ve, con ella quiere estar. Después va a ir a pedirla, a hablar con sus padres, pero va a ir por la razón y no va a ir así nada más, seguir los pasos, y lleva a su mamá y a su papá. Con su mamá va a ir a la visita, a hablar, pero a veces le contestan bien o a veces no. Pero es lo normal, y quien es contestado [aceptado] es su *suerte*, se pone muy contento y firme. Pero no se hablan, solamente el muchacho es quien se fija en la muchacha que le gusta y sabe muy bien por dónde la puede ver. Es más, en el camino es donde se puede ver que no piensa mal, que no es de mal corazón; porque el hombre anteriormente, el muchacho, no quiere a una mujer que es *loka* y prefieren a las buenas. Así es, por medio del respeto tienen que ir y nunca se hablan primero. Pero si le contestaron, agarraron el refresco, solamente va a pensar todavía y no va a decir que sí, ya lo aceptó, no, va a tardar para pensarlo todavía. Y cuando llegan a tomar entonces se va a quedar una fecha según lo que dicen; porque anteriormente no es igual como ahora que después de tomar *pox* [aguardiente] ya se puede llevar rápido a la mujer. Anteriormente no era así, la mujer se tiene que quedar medio año. Quien lo hace por medio del pedido así es. Al llegar la fecha es la segunda que se toma, al terminar se va a quedar otra fecha todavía cuando ya pueden entregar a la mujer. En ese momento es cuando se puede hablar, tarda mucho tiempo para poder hablarla. Él nunca la habla, sí la puede hablar en presencia de sus padres cuando va de visita nada más, pero no se hablan así solos, caminan juntos, nada de eso. No es igual como ahora, ahora se hablan, caminan y no dicen nada. Ahora ha cambiado mucho, aunque se va a ir a estudiar empiezan a hablar los muchachos a las muchachas en cualquier parte, aunque esté en la casa, y cuando lo escuchas ya tiene esposo [novio] o si no ya está embarazada, los padres no lo saben. Andan sin respeto con sus padres y no los toman en cuenta, no les importa cuando se hablan, y en donde llegan a conocerse empiezan a hablar y se acostumbran, y tiempo después te enteras de que ya se casaron; los padres se enteran

después. También cuando salen a trabajar muy lejos y se encuentran solos una muchacha y un muchacho, allí es donde llegan a conocerse. Y cuando se conocen de seguro llegan con algo, porque aquí los indígenas es normal y no es igual que en otros pueblos que aunque se hablan, o se encuentran, pero no hay nada de problema, es igual que si fueran dos hombres que se hablan. Pero en esta parte no es así, más que digamos que no sabemos llevarnos. Pero ahora ya no se le puede prohibir a una muchacha que camine, porque antiguamente una muchacha tenía que estar en la casa y allí iba a estar siempre, pero ahora sí salen, la muchacha se va a ir a San Cristóbal o se va a ir al centro; puede ir sola donde sea, ya hay un poco de libertad por parte de sus padres en salir solas a caminar, allí es donde llegan a hablarse y en donde se encuentran. Digamos que buscan solas a sus esposos, lo miran y lo hablan y ya no se casan en forma de pedidos. Ya no toman en cuenta a sus padres, solamente se van con quien llegan a pensar. El que sigue la razón es cuando el propio muchacho dice primero: «vayan a pedirme». Así es como fui yo. Cuando busca su esposa no, el muchacho lo tiene que pensar y buscar, él mismo piensa si quiere buscar una esposa o no. ¡Bueno!, hay algunos que obligan a sus hijos, lo he escuchado que obligan: «busca tu esposa, ya estás grande», le dicen, pero eso es muy poco. La mayoría ahorita son los que buscan solos, lo piensan y no le dicen nada, desde que crece no dicen nada. Quien busca novio y novia es para ellos mismos el muchacho y la muchacha, piensan solos, los padres no les dicen, los más viejitos nunca dicen: «busquen novios, novias», ¡nada! Ese es el pensamiento de ellos mismos, es lo que yo sé. Sí, y nunca dicen: «busquen una novia» u otra cosa que dicen cuando caminan, nunca dicen eso. No, ellos piensan solos el muchacho y la muchacha, es tomado por propia decisión de ellos cuando buscan sus novias y novios; digamos que buscan la que le gusta. El que sigue la razón es cuando el propio muchacho dice primero: «vayan a pedirme», esos son los que siguen la razón [los pasos].

Al finalizar la mañana, cuando los familiares de Cecilia se habían marchado a la iglesia y me encontré con ella a solas, le pregunté cómo es que sin poder establecer un diálogo ni antes ni durante el pedido, la muchacha veía que su pretendiente la quería realmente (a sabiendas de que ahora eran ellas las que tomaban la decisión de juntarse o su opinión, al menos, era tenida en cuenta). Cecilia, como en muchos otros asuntos que yo trataba de conocer, compartía las mismas intrigas y desconciertos que yo.

—Es que... Eso es lo que no entiendo, porque varias veces lo he intentado preguntarle a mi mamá también si le sucedió lo mismo. Este..., pues, este..., pues no me dice; pero sí, ya más o menos voy entendiendo algo. Pues es que... ¡Bueno!, aquí todo el mundo dice que: «no conozco ni sé nada», pero es por la mirada, es lo que más vale, es lo que habla pues, sí. Lo que me han dicho, que su voz se vuelve muy tierno, sinceros al hablar, sí. Que un hombre que se parece muy sincero, aunque aquí está prohibido que hables con ella, pero el muchacho lo intenta, aunque le digan que no. Sí, intenta hablarle, convencerla pues. Sí, eso es lo que le llaman pues que están enamorados, podríamos decir. Pocos lo hacen así, cuando intentan hablar a la fuerza, aunque el padre diga que no. Normalmente es que llegan a pedir, pero el que hablan son los padres, no el muchacho. Ya cuando le hayan dicho que sí, pero pues ya los sinceros, como dicen, pues ya aunque deben de hablar los padres pero ya hace el esfuerzo de intentarlo. Bueno, es que se miran pues cuando ya están ahí pidiendo, sí. Creo que no saben lo que es el amor a primera vista, pero para mí sí existe. Porque como tú preguntas yo también he preguntado mucho, sí. Como te decía, pues yo tuve mi novio, no lo voy a negar, pero estuve preguntado qué, hasta dónde, cómo puedo saber, pues como dice mi mamá: «tú no casaste formalmente»; «sí, lo sé, pero no pasé de raya».

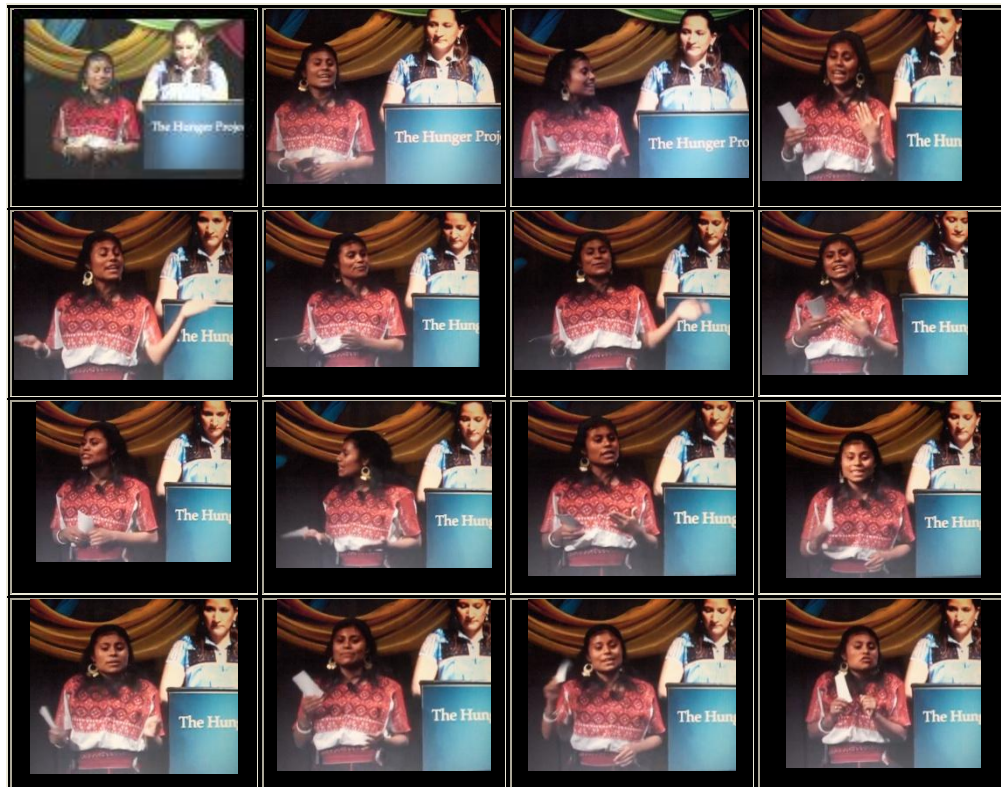
Cecilia es hoy en día el ejemplo más claro que conozco de que contar la vida en términos de cambio y expectativas de futuro se ha vuelto rentable para que un/una indígena pueda progresar en la sociedad mestiza, la cual consideran 'moderna'. En estas explicaciones del cambio, enfatizar el giro que se ha producido en las relaciones de pareja en base a una apertura emocional y subrayar la voluntad personal o apelar a la libertad individual se han vuelto esenciales para este fin. Son actitudes y discursos que resultan recompensados y objeto de felicitación, máxime si en ellos se hace alusión al propósito de que estos cambios se produzcan a mayor escala. Así pues, esta «visión» de futuro y la apertura emocional que se incentiva desde las escuelas y las ONG está siendo premiada en base a sus posibles repercusiones en el ámbito local.⁶⁹ Pero explicar estos discursos

⁶⁹ Con estas palabras presenta esta asociación civil a Cecilia, haciendo énfasis en los logros que su acompañamiento ha producido tanto en ella como en el resto de mujeres de la cooperativa: «Cecilia was awarded the "State Prize for Youth" from the state of Chiapas. This is the highest award granted by the state government to young people for their commitment to the state's development. Cecilia was cited for her work in community mobilization. It is important to mention that only a few months ago, Cecilia was facing "normal" conditions for women in her community in which women are barely allowed to leave their houses. As she and her group of women from the cooperative have been participating in workshops, new opportunities have been opening up. This prize is just one of many more to come».

simplemente como un gesto de hacerse eco del asombro que las tradiciones despiertan en mestizos y gringos con el fin de obtener un rédito no responde a la realidad. Al menos no a toda. Más bien pienso que, efectivamente, se está produciendo un «nuevo crecimiento» y un «nuevo vivir» por efecto de la escolarización (y los demás factores ya apuntados) que está favoreciendo esta apertura emocional y la emergencia del 'amor romántico' como un fenómeno contemporáneo, dando origen a que los jóvenes, como los *kaxlanes* y extranjeros, acojan con sorpresa las tradiciones de sus antepasados (que en muchas ocasiones no transmiten ni cuentan por vergüenza) y deseen cambiarlas. Ellos han crecido entre la escuela y el hogar y se debaten continuamente entre los valores propios de la tradición y los que enarbolan la 'modernidad'. En muchas ocasiones la escuela y las reuniones organizadas por asociaciones civiles de diversa índole se han convertido en espacio de oportunidades para la búsqueda de aliados en la dirección en la que quieren orientar su vida, y en «espacios seguros» para explicitar sus emociones. Así lo ponía de manifiesto Margarita, como vimos, quien le advertía a su madre: «[...] si me vuelven a hacer como me hicieron [intento de casarla tras «hablar» con un muchacho] les prometo que yo ya no voy a regresar», le dije, “si no me dan la casa allí en San Cristóbal no hay ningún problema, conozco a muchas personas y yo sé que me van a apoyar». Igual a como Cecilia contaba el apoyo que su esposo tuvo por parte de sus maestros.

De lo poco que había visto de Nueva York después de una semana de estancia con motivo del evento internacional de la ONG que refería, Cecilia se traía una imagen: el aplauso del auditorio ante el que realizó su presentación sobre los logros de la cooperativa de mujeres artesanas al que pertenecía. Había reconocido públicamente los beneficios para el desarrollo personal y colectivo de tener una «visión». No podía ocultar su autocomplacencia y casi había olvidado cómo se había marchado: nerviosa y con miedo. Con esa sensación que dice nunca la abandona cuando tiene que dirigirse a un público. Ahora el temor no provenía de los comentarios que pudieran hacer el resto de mujeres compañeras sobre su carácter —el cual siempre trataba de comedir ante ellas—, temía no ser demasiado abierta y no expresarse correctamente, aunque lo hiciera en su lengua materna, el tzotzil, como le habían solicitado. Se debatía continuamente entre uno y otro extremo según las circunstancias, y se tensaba sólo con la idea de ser excesivamente abierta para sus compañeras de la cooperativa y la gente de la comunidad o ridículamente cerrada para el trato y los modos propios de los *kaxlanes*. Hablar en tzotzil gesticulando al estilo mestizo debía suponer todo un desafío. Pero cumplió con

creces las expectativas del público. Había dado en el calvo tanto con el discurso como con la expresión gestual. Las palabras y gestos estaban totalmente coordinados y mandaban un mensaje claro: la expresividad de las emociones es fundamental para elaborar una «visión» de futuro orientada al desarrollo de capacidades personales y al progreso económico con el fin de terminar con la pobreza (en un sentido amplio); en definitiva, para construir un «nuevo vivir». Al visionar el video quedé sorprendida por su desparpajo y no pude por menos que advertirle lo lejos que estaba ahora de esa muchacha triste e insegura que yo había conocido tres años atrás. Hacía ademanes al hablar y gesticulaba con todos los músculos de su cara; incluso el tono y la entonación de su voz eran más vivos. Era consciente de ser el prototipo de mujer que la organización había elegido para hacer de espejo donde mirarse el resto de muchachas indígenas; el elemento catalizador capaz de producir una transformación hacia la «visión» que la ONG tenía acerca de cómo debían ser las personas y las relaciones para progresar en el tiempo actual. Y así hubo de representarlo públicamente e ilustrarlo con su propia historia personal.





Imágenes extraídas del video elaborado por la ONG.

Hablaba de todas y hablaba de ella misma cuando decía en Estados Unidos que las mujeres se sentían ahora más felices por tres motivos fundamentales: porque podían expresar su «visión», participar en la toma de decisiones y tener al hombre como un amigo.⁷⁰ Con estas apreciaciones igualaba de una forma más elaborada y más libre el

⁷⁰ «[...] A woman wasn't allowed to decide with whom she could get married, it's the father who decided it. [...] The norm is that women get marry when they reach the age of 12. [...] When a woman is married in my community, her duty is to stay at home and have many children, and she needs to have the fire lighted all the time. This is who we call a married woman. But when a married woman lets the fire die, she is called a bad woman because tradition tells us that the wife is the one who must take care of her husband, the chickens, the children and the home. The husband doesn't do any domestic work, he doesn't even know what type of work this is, and he just works in the fields. A woman always has to say, "yes" to everything, even when she doesn't feel like it. She simply cannot say, "no", otherwise, she gets beaten. That is the way in the communities. But there are women who dream about getting out of their villages, they even dream of the possibility of going to walk around San Cristóbal de las Casas... But it is very hard to tell their husbands about their dreams because two things can happen: either he accepts her dream or he beats her. When he does not let the woman go out, she keeps on dreaming about doing more than just domestic work. When the husband does understand these dreams, the woman feels happy... But this lasts only for a moment because afterwards

motivo con el que justificaba la decisión de «hablarse» con el ya hoy su esposo: la búsqueda de la felicidad personal a partir de un cambio en las relaciones de pareja basado en la presumida igualdad que se le atribuía al hombre y a la mujer en las relaciones de amistad entre ambos. Comunicaba también que antes se desconocía lo que era una emoción o un sentimiento, pero que las organizaciones y la escuela habían descubierto estos conceptos para ellas y les habían enseñado a expresarse; en definitiva, a utilizarlos. Esto, subrayaba, había dado pie a un nuevo sentido de confianza en la pareja gracias al cual los hombres estaban permitiendo mayor libertad a sus esposas, hijas o hermanas; además de traer consigo la autoestima y el reconocimiento de sus capacidades: las mujeres ahora, decía, eran conscientes de que podían hacer más de lo que pensaban, y por ello eran también más felices. Todos estos cambios, concluía, habían revertido en su capacidad organizativa y en la construcción de una «visión» colectiva de futuro que indudablemente redundaría en una mejora de la calidad de vida de todas ellas que pasaba por conseguir «proyectos» (de desarrollo).⁷¹ No sufrir dificultades económicas era el *súmmum* de la felicidad, entendida ésta como un proceso en

the gossiping, the scolding, starts. It might be that the husband ends up believing the gossip. That is why it is necessary to learn how to receive the gossip, understand it and talk with him in a good way before time passes by. But it is very difficult. It is not easy to find the way to talk to him. [...] This process is so scary that you end up convincing yourself that they are right. At this moment you already have a big disappointment because you do not have your husband's support. But, at present times, there are already men who have left their pride behind. They start to ask the wife what to do, and how it is going. The woman starts to feel happy because they are starting to communicate. When I say, "communicate," I mean that the woman starts to say what her vision is, she begins to participate in the decision making, and she starts having the man as a friend. Traditionally, in the communities, it is not allowed to have friends, girls or boys, because it is not viewed well. If people found a man and a woman talking and, if they did not belong to the same family, it was assumed there was something going on. People think that the man is a lover, or husband, and they think of you as a prostitute. People look at the way you stand, the way you walk, the way you act in front of a man. They look to see if you are wearing the traditional clothes, if your hairdo is like theirs or even how you are treating the elderly people. If you start changing something, either you wear pants or make-up or you do not have any respect for elderly people... they think you are living like the kaxlanes. When an indigenous woman acts like kaxlan we call her stuck up because it is not her origin. She acts like she does not understand Tzotzil, she does not respect the elders, and it is very difficult to live in both worlds: either you live with pants or you live with the traditional dress [...]».

⁷¹ «[...] As a couple, men and women understand each other because the woman learned to communicate about what she does at each meeting or workshop. In the old times, men and women did not know what a feeling or an emotion was. If you asked them they did not know what it was, but if you pointed out those emotional moments, they discovered that they did exist. But no one taught them how to express themselves. These feelings bring a new sense of confidence for the couple and from there, men begin to understand women, and they let her go. The woman, by having confidence, brings the information and communicates it to her husband. The man trusts her because there is confidence now. We women have learned to express our feelings through education and workshops. At school, the teacher talks to us about our feelings, and the older women learn at the workshops about it because they do not attend school. In this manner, we women realized we can do more than what we think. This has helped women to talk without fear and to learn the meaning of some words like respect, confidence, dignity, emotion and appreciation, because these are the words we use at workshops. Not long ago, for all of us, these words were unknown. This way we can organize better, and this has helped us to have new projects [...]».

construcción que partía desde un cambio necesario en lo personal que irremediamente debía confluir hacia lo socioeconómico. Concretando, su idea (compartida por muchas otras jóvenes) consistía en que para tener éxito y alcanzar la felicidad era necesario disponer de una «visión» que resultara ventajosa en el tiempo actual y cuya construcción pasaba irremediamente por obrar una apertura de la persona y considerar la expresividad de las emociones y pensamientos. Esta apertura implicaba mayor participación en la toma de decisiones, mayor confianza —por consiguiente, menos pleitos familiares— y relaciones de pareja más igualitarias que expresaban como «tener al hombre como a un amigo». Todo ello configuraba un ideal de felicidad que pasaba por la construcción de una vida en pareja basada en nuevas formas de comunicación y acompañamiento que resultaban más garantizadas si se elegían entre ellos, «hablándose», que no mediante el pedido tradicional de la novia. Mercedes, socia de la cooperativa, tenía muy claro todo esto:

«[...] siempre les digo a mis hijas: aprendan, porque si aprenden es beneficio de ustedes y les va a servir, porque están en su edad de aprender. Dense cuenta en mí que simplemente me siento como un animal que solamente tiene ojos, que no sé nada porque yo no conozco ninguna letra; en cambio ustedes tienen la oportunidad de aprender y estudiar. Están buscando sus vidas, por eso es necesario que aprendan, que vayan a la escuela. Así siempre les digo».

Ella, a pesar de que al igual que muchas otras personas se apenaba de la pérdida del respeto por parte de las nuevas generaciones, compartía la opinión de tantos que ven en la escuela una oportunidad de progreso para sus hijos. Entendía que era necesario tener más que ojos para buscarse la vida, estableciendo una relación entre esta búsqueda y el aprendizaje escolar. Pero es substancial, también, advertir que decir sentirse como un animal que únicamente tiene ojos es una expresión comúnmente utilizada por aquellas mujeres que son con frecuencia golpeadas por sus esposos, de manera que consideraba —en algún sentido— que no haber asistido a la escuela había condicionado su vida en este aspecto. Es por ello que implícitamente su planteamiento iba en la misma dirección que las palabras de Cecilia cuando rechazaba el pedido tradicional argumentando que la ausencia del enamoramiento conducía, con el paso del tiempo, a una convivencia difícil en una relación de pareja dominada por el hombre.

Muchas conversaciones ponen de relieve la relación que existe entre el gesto de «hablarse», la escuela y esta idea de buscarse la vida. Buscarse la vida, o «pensar» cómo van a vivir, es un fenómeno reciente ligado al tiempo actual y el elemento más significativo del «nuevo vivir». Ambas expresiones, como hemos visto, equivalen en términos emocionales a elegirse entre ellos y a un modo de actuar que refiere el privilegio de la «voluntad del corazón», o la voluntad personal. Gracias a un problema de comunicación ocurrido en 1987, mientras realizaba su trabajo de campo en el municipio tzotzil de Chenalhó, Christine Eber (2008: 78-79) aprendió que el tzotzil tiene una palabra específica para designar la vida, *kuxlejal*. Ella advertía, además, que por entonces *kuxlejal* no era un término común que se usara corrientemente; en su lugar 'vida' se traducía como *banamil*, tierra (quizás por estar la existencia más asociada a un estilo de vida campesino más ligado al cultivo de la *milpa* que ahora). Y como si no fuera más que otra palabra que quería aprender preguntó:

—Antonia, ¿cómo se dice 'vida'?

Antonia levantó los ojos de su tejido con una de esas miradas con las que decía: «Esto no te va a gustar». Se rió con cierto nerviosismo y dijo:

—¿Qué tal *banamil*?

«Okey, Antonia», —pensó—. Ya sé qué es *banamil*. No significa vida.

Antonia volvió a concentrarse en su tejido —decía— y yo volví a concentrarme en morderme las uñas. ¿Cómo era posible que «tierra» ocupara el lugar de «vida»?; se preguntaba a sí misma.

Ese mismo día —comenta—, más tarde, Antonia le brindó algunas de sus ideas acerca de «la vida», percatándose acaso —observa inteligentemente— que «la vida» es una palabra importante para los ladinos y los gringos.

—Mira, Cristina, cuando yo pienso en mi vida pienso en cómo estoy pasando por la tierra año tras año y con quién. Bueno, pienso en unos cuantos años, unos tres a cinco. Son como los capítulos de los libros que tú lees. Yo cambio en cada capítulo, me interesan cosas diferentes. Pero lo importante no es lo que me pasa sólo a mí. Lo

importante es que siga las tradiciones y sirva a mi gente, que muestre respeto por las personas y por Dios, que pase bien por la tierra.

Dos observaciones de Eber me resultan de especial utilidad: la que se refiere a que *kuxlejal* no era una palabra frecuente para designar la 'vida' y aquella cuando advierte que, quizás, 'vida' sea un concepto más digno de reflexión para ladinos y gringos que para los mismos indígenas. Actualmente la vida —y su construcción— se ha convertido en una preocupación esencial para aquellos a quienes se denomina «los del nuevo vivir» (*ach' kuxlejaltik*) o «los del nuevo crecimiento» (*ach' chi'eletik*). Ellos son «[...] los que apenas van creciendo, los que son jóvenes todavía y que ya viven de diferentes formas, no como anteriormente», me decía Martín, porque «[...] ahora ya ha cambiado mucho, ya no es igual que anteriormente o los primeros que vivieron; ahora ya no se puede igualar. Los jóvenes están cambiando sus formas de vida, ellos ya piensan de diferente forma, ahora ya son muy diferentes». También en este sentido iban las observaciones de Manuela: «*ach' kuxlejal* no es antiguamente, es lo que estamos viviendo ahorita. Los que apenas están viviendo van cambiando. Cambian sus formas de vida. En cambio nosotras es diferente y los que están estudiando es diferente. Así como yo no puedo escuchar ni una palabra en español. Nosotras, como crecimos primero, no estudiamos por eso no escuchamos».

EL LENGUAJE INFORMAL DEL AMOR: DEL SILENCIO A LAS «PALABRAS BONITAS».



San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Fotografía tomada en 2009.

CAPÍTULO V

El presente capítulo versa sobre los cambios en la expresión del cariño ocurridos entre la población indígena tzotzil de la región de Los Altos de Chiapas. Transformaciones que esencialmente han llevado a la juventud a aseverar de forma contundente la inexistencia del amor en el seno de la tradición y del tiempo anterior al «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*), como recién comienzan a denominar a la 'modernidad'. El principal argumento que se esgrime para sustentar esta afirmación se concreta básicamente en la constatación de la existencia de un discurso explícito en torno a él que supera los límites tradicionales del ritual del pedido de la novia. Discurso sobre y para el 'amor romántico' que está suponiendo la invención de sus formas a partir de la asimilación de aquellas hegemónicas fomentadas y aprendidas en las escuelas, las telenovelas, como efecto de las interacciones cotidianas cada día más frecuentes con el mundo mestizo, debido al asociacionismo civil y a los procesos migratorios nacionales e internacionales, etc. Así pues, «El lenguaje informal del amor: del silencio a las palabras bonitas» propone un tema heterodoxo, el 'amor romántico' en sus manifestaciones discursivas a partir del análisis de la retórica e iconografía de este sentimiento emergente en el contexto de la 'modernidad'.

«HOMBRES DE MAÍZ» HECHOS DE PALABRAS.

«Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo.

Ésta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal [...] sólo el cielo existía.

[...] No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo.

[...] Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad.

[...] Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre».

Popol Vuh (Recinos, 1999: 23-24).

Génesis y palabras. Según la concepción tzotzil y tzeltal, compartida por otros grupos mayas, la palabra —o las palabras, mejor dicho— son mucho más que un vehículo de expresión y un marcador de etnicidad, son un signo de humanidad en el más amplio sentido del término.⁷² Las palabras y el habla, al menos de una manera competente, no siempre han estado presentes en las distintas creaciones.

⁷² Pone de manifiesto Haviland (1984: 337) que para los tzotziles —concretamente para los zinacantecos— ser humano significa tener la capacidad de hablar y hacerlo en su lengua, el tzotzil. Afirmando, además, que el universo social inmediato es aquel en el que se puede entablar una conversación. Tal es la importancia del habla que una discapacidad en ella es entendida como un defecto mental; asimismo, cuando alguien se expresa tontamente es porque todavía es *chich*, ingenua e inmadura.

Así por ejemplo, la evolución de edades anteriores referida por el *Popol Vuh* pone de manifiesto cómo la gente de génesis previas hablaba, aunque lo hacía de una manera ineficaz, careciendo de entendimiento (Recinos, 1999: 23-32). Ya desde entonces se concibe el habla competente como aquel que lleva implícito la idea del respeto; expresado éste en términos de gratitud, obediencia y con un lenguaje solícito que incluye la petición ritual. Tal competencia lingüística, además, va ligada a otros aspectos socializadores de la persona. En este sentido, son abundantes las referencias, tanto en antiguos mitos mayas y aztecas como en diferentes contextos mesoamericanos contemporáneos, de su emergencia a la par que la verdadera comida y el vestido. Por ejemplo, advierte Cámara Barbachano (1946: 34) cómo en mitos tzeltales del municipio chiapaneco de Tenejapa se refiere claramente que cuando el hombre comenzó a comer también lo hizo a hablar. Asimismo, en los *Anales de los cakchiqueles* se dice que «[...] cuando hicieron al hombre, de tierra lo fabricaron, y lo alimentaron de árboles, lo alimentaron de hojas. Únicamente tierra quisieron que entrara [en su formación]. Pero no hablaba, no andaba, no tenía sangre ni carne». A esta primera raza le precedió otra nueva humanidad conformada por maíz y sangre que logró el habla, la verdadera comida, la carne y la posibilidad de multiplicarse.⁷³ Igualmente los mayas ch'orti' del oriente de Guatemala creen, según etnografía López García (2003: 216), que en la humanidad previa a la actual no se comía, al menos comida, ni se hablaba; tampoco había sexo ni vestido. En definitiva, en los ensayos anteriores a la humanidad actual o carecían de palabras o hacían mal uso de ellas. Esta observación conduce a una primera cuestión de importancia ampliamente debatida por la Academia: ¿Puede, de nuevo, el considerado uso incompetente del lenguaje (desde una perspectiva *emic*) derivar en una percepción negativa acerca de la «verdadera» humanidad e identidad indígena? ¿E incluso en base a ella sostener la afirmación de que otro tiempo es presente?

⁷³ De esta manera se recoge en los *Anales de los cakchiqueles* o el *Memorial de Sololá* esta cuestión: «[...] Por fin se encontró de qué hacerlo. Sólo dos animales sabían que existía el alimento en Paxil, nombre del lugar donde se hallaban aquellos animales que se llamaban el Coyote y el Cuervo. El animal Coyote fue muerto y entre sus despojos, al ser descuartizado, se encontró el maíz. Y yendo el animal llamado Tiuh-tiuh a buscar para sí la masa del maíz, fue traída de entre el mar por el Tiuh-tiuh la sangre de la danta y de la culebra y con ellas se amasó el maíz. De esta masa se hizo la carne del hombre por el Creador y el Formador. Así supieron el Creador, el Formador, los Progenitores, cómo hacer al hombre formado, según dijeron. Habiendo terminado de hacer al hombre formado resultaron trece varones y catorce mujeres; había (una mujer) de más. En seguida hablaron, anduvieron, tenían sangre, tenían carne. Se casaron y se multiplicaron».

Expresar la humanidad. El valor de las palabras en el desarrollo personal y social. Para tzotziles y tzeltales las palabras no son exclusivamente señal de humanidad, sino que pueden serlo de «verdadera» humanidad. Los etnónimos empleados para nombrarse a sí mismos lo ponen de manifiesto: *batsil winik* y *batsil ants* (hombres y mujeres verdaderas en tzeltal). Así, son gente «verdadera» en tanto hablantes de su lengua, denominada igualmente *bats'i k'op* («palabra verdadera» en tzotzil) y *batsil k'op* («palabra verdadera» en tzeltal) respectivamente. De manera que en gran medida son en función del uso que hacen de ella. No cabe duda, entonces, de que ésta siempre es «verdadera» en sí, mientras que la persona tzotzil o tzeltal lo será de acuerdo a cómo la articule (teniendo en cuenta los parámetros expresivos culturalmente normados), a cómo maneje las palabras; o lo que es lo mismo, siempre y cuando se muestre competente en su uso. La «palabra verdadera» es, por tanto, un ideal —al igual que el hombre o mujer «verdadera»— al que se debe tender a lo largo de la vida durante las etapas de maduración personal. Y es que, como bien explica Pitarch (2006: 124-125) de los tzeltales, se cree que las palabras brotan del interior del corazón, donde se encuentran como simple materia prima impregnadas de las emociones e inclinaciones personales, no existiendo —para ellos— una opinión acerca de si aquí existen indiferenciadas o bajo la forma de una lengua concreta. Antes de ser dichas con el habla hacen un recorrido corporal pasando, en primer término, por la cabeza para ser elaboradas después en la boca y moduladas posteriormente en los labios, elemento que les proporcionan su forma (tzeltal) conveniente. En definitiva, el primitivo saber del corazón ha de ser transformado por la «voluntad de la cabeza». Este modo apropiado tiene que ver con su expresión como «palabras verdaderas» y remite a una tipología de persona íntegra, razonable, mansa y discreta que no juega con ellas; esto es, alguien próximo a ese ideal de mujeres y hombres «verdaderos». Pero, sobre todo, para tener esa cualidad (cargada de identidad), las palabras deben estar desprovistas de cualquier emoción y aderezo gestual y, por ende, quien las emite ha de ser una persona comedida, cerrada. Así es (y debe ser) en principio el lenguaje de los adultos, más educado, mientras que la juventud todavía se les permite recurrir al *ixta k'op*, habla informal o de broma, y a la infancia pronunciar palabras sueltas en castellano, a menudo insultos.

Así pues, la construcción de la persona (y de su identidad étnica) es un proceso paulatino que corre paralelo a la adquisición del lenguaje y a la contemplación de las normas del habla que lo rigen. Por lo que la educación familiar y la socialización en la *costumbre* va encaminándola, a través del uso de la «palabra verdadera», hacia el fin de convertirse en hombres o mujeres de igual cualidad. Es decir, tal y como advierte Paoli (2003), el proceso de maduración personal está orientado a producir un tipo de personas que se dice «hablan verdad»; lo cual supone no sólo hacerlo en tzeltal —caso analizado por él— o tzotzil, sino hacerlo con razón y de manera ajustada a lo que es el habla correcta. Si es así, a esta gente se les presuponen otras cualidades que remiten a la corrección corporal y a la etiqueta social que identifican al arquetipo de persona por excelencia; a ese modelo de ser moral e idealmente perfecto para la vida social: cabal, humilde (*p'ekel* —en tzeltal—, *manxo* —en tzotzil—), comedido en el empleo de la palabra y en el *gestus*, considerado con los demás y socialmente cumplidor, respetuoso y responsable.⁷⁴ Una persona cuyo carácter está alejado de la altivez y la arrogancia (*ma' stoy sba*, «ser alzado o arrogante» en tzeltal y *jtoy-ba* en tzotzil), como precisamente se expresa que son «los del nuevo crecimiento», *ach' chi'eletik*, o «los del nuevo vivir», *ach' kuxlejaletik*.

En definitiva, de entre todos los aspectos que tzeltales y tzotziles contemplan para valorar la humanidad y la ética de alguien, puede afirmarse que es el habla el mayor indicador moral e identitario de la persona. No sólo deben enunciarse las palabras apropiadas en las circunstancias oportunas sino que, además, deben cuidarse aspectos como el tono, el timbre y la cadencia (Pitarch, 1996: 85-88; 2000a: 2). Ya advierte Paoli (2003) que una característica que se les atribuye a los *batsil ants* y *batsil winik* tzeltales es que no juegan ni hieren con ellas, *ma' xa ixta k'op* («no juega con las palabras»), cumpliendo siempre con lo que se dice y obedeciendo la palabra de Dios. Y es que en el mundo tzeltal y tzotzil, y al parecer en el área maya en general, las palabras pueden ser agentes peligrosos, causa de enfermedad. Cuestión ampliamente estudiada por Pitarch quien en *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales* retrata magistralmente su valor y carácter para este grupo étnico. Éstas, señala, aunque invisibles, no difieren mucho del

⁷⁴ Precisamente observa Pitarch (2001) que el etnónimo que se aplican a sí mismos los tzeltales, *batz'il winik* («hombres verdaderos», «hombres genuinos»), debe interpretarse en este sentido. No como seres que son por nacimiento o por definición humanos genuinos, sino que han llegado a ser auténticos humanos en el sentido de que su cuerpo ha aprendido a comportarse de manera social y moralmente correcta.

resto de cosas tangibles, poseen cualidades sensibles y propiedades de animación: forma, temperatura, sensibilidad, motricidad y voz.⁷⁵ Asimismo, a pesar de que no puedan desembarazarse de su impronta inicial, poseen una conciencia independiente de quien las pronunció, hablando por sí mismas. De manera que «[...] forman parte de las cosas del mundo y de su vasta red de intercambios comerciales, pueden ser puestas en circulación y de igual modo pueden ser retiradas de ella» (Pitarch, 2006: 202). De ahí que la discreción sea una de las virtudes más apreciadas y el ideal de persona por excelencia remita a alguien comedido en el uso del lenguaje. Así, alguien es bueno si su palabra es de igual carácter; si, como señala Paoli para el caso tzeltal, «[...] cree en la palabra y obedece la palabra de la comunidad. No miente. Lo que dice es aquello que hace y su corazón es bueno. Ama mucho a su compañero. Es noble todo aquello que realiza. No juega con las palabras. Es justo su decir y ciertamente es fiel al cumplir lo que ha dicho. Su corazón está integrado en sí mismo, tiene un solo corazón» (Paoli, 2003: 30-33, 109-111).

Pero ocurre que hay momentos, y caracteres, que escapan de esa corrección moral y del *gestus*. Por ejemplo, durante la embriaguez. Entonces:

«[...] se pasa de la risa al llanto desconsolado y de nuevo a la risa; se grita, se sienta uno cruzando las piernas, se entra hasta las mismas puertas de una casa sin anunciarse desde la distancia preceptiva, se golpea la puerta con el puño y así. Se pierde la apropiada modestia. Se habla de amor romántico o de desengaños amorosos pese a que en tzeltal no existe un vocabulario preciso para expresar estos sentimientos. Puede ocurrir incluso —como he llegado a ver en alguna ocasión— que un hombre de súbito cariñoso pretenda tocar, abrazar, besar en público a su esposa, exactamente como se sabe que hacen los castellanos (quienes a su vez, en esto al menos, se asemejan a los perros cuando se husmean entre sí). [...] A medida que aumenta la cantidad de alcohol en el cuerpo, los labios pierden dominio sobre el lenguaje y éste comienza a poblarse de palabras en castellano. [...] La intoxicación permite mostrarse parcialmente libre de las restricciones culturales. Pero se ve bien que no se trata sólo de eso. En muchos

⁷⁵ Para ilustrar la materialidad de las palabras remite Pitarch a la apreciación de un informante, quien le aseguró que «[...] si se mata a un *lab* búho (esto es, cualquier *lab* de la clase “dador de enfermedad”) y se abre su cuerpo, de su interior sale volando un enjambre de minúsculos seres, como insectos negros, que no son otra cosa que palabras» (2006: 102).

aspectos, la cultura no se desvanece sino se subvierte desde dentro, y cualquier gesto, actitud, acción, parece querer ser descubierto como castellano» (2006: 126-133).

En base a todo ello es posible imaginar la respuesta a otra cuestión de relevancia: ¿Qué ocurre cuando la 'modernidad' impele a la apertura? ¿De qué manera se revela dicha apertura en el lenguaje? ¿Qué implicaciones sociales tiene manifestarse más abiertamente de lo culturalmente acostumbrado? Es de suponer, tal y como lo evidencian las anteriores denominaciones de las generaciones más jóvenes, que existe la percepción de una humanidad empeorada debido a su desarrollo bajo otra *costumbre* (esencialmente escolar y mediática). Una humanidad de hombres y mujeres que parecen haber perdido su esencia y se comunican motivados por las emociones, desenvolviéndose en una sociedad moralmente dañada, corrompida y en continua tensión.

Las palabras *mantal* como sustancia del ser indígena. Siguiendo desde una perspectiva tzeltal que considero muy similar o próxima a la tzotzil, pero que gracias al trabajo de Pitarch (2000a: 3; 2000b: 130-131; 2001: 132; 2003: 66; 2006: 353-354) ilustra mejor estas cuestiones, alguien éticamente formado o con un desarrollo moral completo es quien ha adquirido el suficiente juicio y sentido común gracias a los consejos (*mantalil*) como para considerarse que posee un cuerpo correcto;⁷⁶ el cual sólo se logra a edad avanzada dada su fabricación continua desde el nacimiento. Se entiende que éste es producto de la vida social, y sólo aproximadamente en torno a los cuarenta o cincuenta años es posible suponer que se ha alcanzado un grado de madurez suficiente; lo que equivale a decir un lugar social y una calidad ética aceptables, implicando, no olvidemos, el uso de la palabra de forma competente. Tanto es así que, por ejemplo, el término tzeltal que designa a una persona mayor, *k'otem* (del verbo *k'ot*, «llegar») significa «terminado», «completo»; esto es, con un cuerpo formado al fin en el sentido de que se comporta de un modo socialmente idóneo: habla bien, viste adecuadamente, gesticula correctamente y se alimenta apropiadamente. Así pues, en esta producción corporal

⁷⁶ Pitarch, en un magnífico trabajo sobre el laberinto de la traducción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos a lengua tzeltal, analiza este concepto. Él lo define como «[...] lo que se dice a alguien sobre lo que conviene o no conviene hacer» (2001: 131-133). Esto es, el conjunto de preceptos ofrecidos a la infancia y juventud con el fin de que observen un comportamiento socialmente apropiado; de que actúen con razón, piensen, sigan el camino, adopten la *costumbre*, adquieran su forma de vivir y su forma de hacer las cosas dentro de los márgenes culturales y el orden establecido.

intervienen las actitudes y los gestos pero, sobre todo, las palabras; concretamente aquellas que transmiten las normas y valores culturales y que son dichas bajo la forma de *mantalil*. Pudiéndose afirmar —como bien él hace— que el cuerpo, al momento de nacer, es tabula rasa y debe ir construyéndose tanto física como cultural y moralmente durante la vida. De manera que tanto para tzeltales como para tzotziles el desarrollo personal es a la vez físico y moral; siendo un aspecto condición necesaria para el otro. Un proceso en el que los consejos intervienen de forma decisiva, pero no inmaterial o espiritualmente —tal y como se supone en Occidente—, sino físicamente, como substancia que es albergada en el cuerpo. Quisiera subrayar esta cuestión, pues pareciera como si estas palabras formadas con la materia de la *costumbre* fueran teniendo cabida en el cuerpo de la persona y una capacidad similar a la sangre para gobernar adecuadamente su vida y experiencia cultural. En este sentido, así como la sangre está relacionada con las entidades anímicas, lo innato, con el carácter de la persona (*talel*) y sus emociones e inclinaciones, en definitiva, con un tipo de saber del corazón que ha de ser transformado por la cabeza; las palabras de los consejos, como substancia que también son, se asocian a la *costumbre*, lo adquirido y son, precisamente, las que ayudan a llevar a cabo dicha transformación. De manera que si la sangre da la vida, las palabras expresan cómo se debe vivir. Tanto es así, que cuando un cuerpo no está adecuadamente lleno de consejos puede albergar —y hablo literalmente— otro tipo de palabras que igualmente lo construyen, definiendo su juicio, su corporalidad, su calidad moral y su lugar social.

De ahí que alguien pueda acumular mucho o poco *mantal* y, por consiguiente, ser más o menos cabal en función de la cabida que a lo largo de su existencia dé a estas palabras emitidas con el fin de que observe un comportamiento socialmente apropiado.⁷⁷ Ellas, como pone de manifiesto Pitarch, prestan atención prioritaria a las cuestiones de corrección corporal y etiqueta social; en especial a aquellas que tienen que ver con la demostración de respeto. De forma que, como bien afirma, «[...] *Mantalil* constituye una ética de vida [...] que se elabora en, y guarda relación con, el cuerpo» donde éste constituye «[...] el escenario necesario para el desarrollo moral» (2001: 132-133); el instrumento expresivo fundamental de su calidad ética y el *locus* de la diferencia. Así pues, si bien el género *mantalil* compone una ética, también representa una estética que

⁷⁷ Esta formación ética se distingue del desarrollo de la inteligencia (*p'ijubtesel*). Si bien ambas se adquieren progresivamente y radican en la cabeza, la inteligencia guarda relación con el conocimiento de carácter más técnico y la capacidad de aprender. Además, a diferencia de la moral, cuyo desarrollo comienza en la primera infancia, la inteligencia inicia su desarrollo más tarde (Pitarch, 2001: 132).

distingue, mediante los hábitos sociales (lo que se come; lo que se habla y cómo se habla; la forma de moverse, vestirse y llevar la ropa, etc.) a unos de otros. En definitiva, la compostura personal, la etiqueta y el lenguaje, son reflejo del respeto y de una ética de vida que garantiza el apropiado desenvolvimiento del sujeto en la sociedad; que revela el actuar con razón, la adopción de la *costumbre*, la asunción de los márgenes culturales y el orden establecido; que pone en evidencia una concepción de la vida y un modo de proceder en ella (de estar-en-el-mundo) en consonancia con la tradición (Pitarch, 2006: 354). Es más, como observa él, tal formación ética y moral obtenida progresivamente mediante la socialización familiar desde la primera infancia gracias a los consejos, radica en la cabeza y supone una de las dos conciencias o pensamientos que se poseen. A diferencia de ella, que existe sólo potencialmente al momento del nacimiento y se va creando a lo largo del desarrollo individual, la otra, la del corazón, está completamente hecha desde el principio, y en este proceso es doblegada por las palabras *mantalil* que «atraen el corazón». Y es que se dice que éstas son hermosas en sí mismas y mueven los sentimientos. Además, es importante mencionarlo, están asociadas a la armonía social o lo que desde una perspectiva *New Age* se ha considerado «buen vivir», *lekil kuxlejal*. Tanto así que, a propósito de las reflexiones de un informante, apunta Pitarch cómo están dirigidas a reconocer, junto con la bondad, la belleza del mundo, de manera que no se producen exclusivamente en la relación entre los hombres, sino que también incluyen la relación entre las personas y el mundo (2001: 133, 136, 148). De nuevo aquí surge un aspecto sustancial a corroborar: ¿Ciertamente ahora, cuando la palabra de los mayores (la voz de la *costumbre*) está en crisis, la vida de las personas es irregular, desordenada y confusa...? ¿Existe una manifestación de otro tipo de orden en el habla? ¿Implica ello un cambio en la subjetividad indígena?

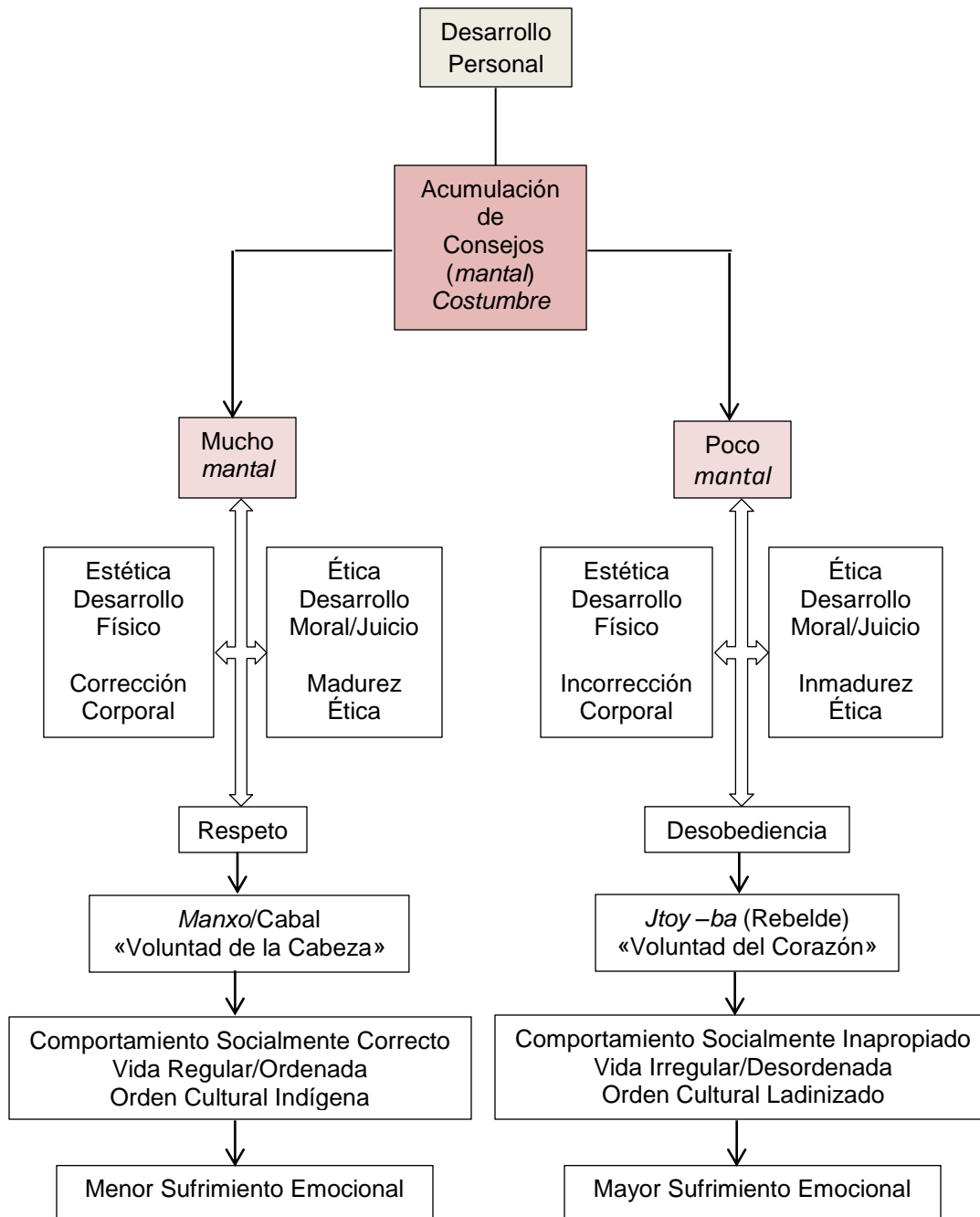


Fig. 8 El desarrollo personal en función de las palabras *mantal*.

FUENTE: Elaboración propia.

Sangre y palabras, sustento de los cuerpos. Al hilo de la idea de que las palabras *mantal* parecen ir teniendo cabida en el cuerpo de la persona y una capacidad similar a la sangre para vitalizarlo, en un sentido cultural, quisiera hacer una breve digresión con objeto de apuntalar esta impresión y avanzar un poco más en la reflexión de estas cuestiones. En «Los dos cuerpos», describe Pitarch (2013: 37-63) lo que parece ser la existencia de dos clases de cuerpo —valga la redundancia— en la persona tzotzil (y en su concepción ontológica): el «cuerpo-carne» (*bak'etal* —de *bak'et*, «carne»—),⁷⁸ unión de carne y fluidos, sensible pero sin capacidad de relación social con los demás seres; y el «cuerpo-presencia» (*winkilel* —de la raíz *-win*, «aparecer», «mostrarse» que conforma la palabra *winik* traducida comúnmente por ser humano, cuerpo o persona —),⁷⁹ un sujeto activo de percepción, sentimiento y cognición, comprometido en una relación intersubjetiva con cuerpos de la misma especie.⁸⁰ A partir de esta distinción surge una concepción cuaternaria de la persona indígena compuesta por: una forma sustancial («cuerpo-presencia»), una sustancia sin forma («cuerpo-carne»), una forma insustancial (alma-humana) y una insustancialidad sin forma (alma-espíritu). Para los fines que me interesan aquí, y siguiendo su argumentación, paso a describir cada uno de estos cuerpos.

El «cuerpo-carne» comprende el conjunto del cuerpo humano, salvo los huesos, la totalidad del vello corporal y las uñas debido a que por estas partes no circula la sangre,

⁷⁸ El vocabulario de lengua tzotzil del siglo XVI del fraile Domingo de Ara (1986) traduce *bak'etal* como «cuerpo, carnal cosa» (Pitarch, 2013: 39).

⁷⁹ El diccionario de lengua tzotzil de Robert Laughlin (1975) traduce este verbo por «aparecer, ser expuesto, ser visto, ser escuchado, ser distinguido, darse a conocer». Por otro lado, y como bien anota Pitarch (2013: 42-43), en el diccionario etimológico de las lenguas mayas compilado por Terence Kaufman (2003), *winik* (y sus cognadas) abarca los significados de persona, cuerpo, ser humano, gente, natural (indígena), llegar a ser hombre, dueño, corpulencia, y en algunas lenguas como el quiché y el tzutujil se encuentra en la raíz de producir, crear, inventar. Pitarch sospecha que el término *win* fue tomado de las lenguas mixe-zoques, donde está asociado con cosas como el poder (capacidad de hacer algo), el rostro, la superficie, el cuerpo, uno mismo (forma reflexiva del pronombre personal), la envoltura y, también, la máscara. Es decir, algo destinado a ser mostrado, pero que también sirve para ver. Asimismo, se encuentra también la raíz en *winal*, cada una de las unidades de veinte días del calendario solar maya, y en el número veinte, hasta el punto de que Dennis Tedlock (1993) define el término quiché *winak* («ser humano») como «ser vigesimal», una traducción quizá un poco forzada, pero que expresa bien el carácter constitutivo de los veinte dígitos.

⁸⁰ Un examen de los diccionarios de lenguas mayas contemporáneos y coloniales demuestra que la distinción léxica entre ambos cuerpos es común a esta familia lingüística. Junto con *winik*, o sus cognadas, para traducir cuerpo y/o persona aparecen otros términos, en este caso muy distintos entre sí, que designan un cuerpo carnal, como se deduce de su raíz, que significa «carne» en la lengua en cuestión Pitarch (2013: 42-43).

elemento básico que lo define. Y es que, como le comentaron, «La sangre da vida a la carne, si se corta la carne brota sangre»; así, el «cuerpo-carne» es «por donde circula la sangre, donde se recibe el aire, donde respira (la carne)». Advirtiendo —respecto a esta última exégesis— que entre los tzeltales prevalece la idea de que los sistemas sanguíneo y respiratorio constituyen uno solo. El corazón/estómago recibe directamente el aire inspirado y el alimento, que proporcionan la fuerza, y de aquí pasa al resto del cuerpo a través de la sangre. Un dato revelador para comprender esta clase de cuerpo es que el feto, mientras se gesta, carece de «cuerpo-carne» teniendo, en cambio, «cuerpo-presencia» dado que antes de nacer forma parte todavía del «cuerpo-carne» de la madre. Mientras permanece en el vientre vive gracias a la sangre materna: respira y se alimenta de ella. Sólo a partir del parto el recién nacido adquiere un «cuerpo-carne» propio.⁸¹ Así pues, para que pueda comenzar a producirse este «cuerpo-carne» se requieren unas condiciones espacio-temporales ordinarias: estar en «este mundo» y en «este tiempo». Antes de pasar a describir el otro —más significativo para el caso que nos ocupa— quisiera subrayar la existencia de éste gracias a la sangre.

El «cuerpo-presencia», en cambio, abarca el conjunto del cuerpo humano, incluidos cabello, uñas y huesos. Está formado por «todo», incluso el interior del organismo. Es un cuerpo que existe para ser visto, percibido, y también a través del cual tiene lugar la percepción; esto es, un cuerpo involucrado en relaciones intersubjetivas con otros cuerpos semejantes. De hecho, mientras que el «cuerpo-carne» se caracteriza por ser una reunión de partes y tener un carácter pasivo, funcionando como un objeto, el «cuerpo-presencia» es un conjunto integrado y activo que es experimentado como un sujeto: hace cosas. Al respecto, por ejemplo, observa Pitarch que cuando en los cantos chamánicos de curación son citadas partes corporales concretas, éstas no son tanto fragmentos anatómicos cuanto actividades corporales enunciadas como paralelos semánticos. El par «corazón/labios» expresa la función del lenguaje, de acuerdo con la teoría indígena de que las palabras brotan del corazón y ascienden hasta la boca, donde son articuladas por los labios para producir un habla adecuada; el par «mirada/rostro» remite a la capacidad de los sentidos (vista, oído y gusto/olfato); y el de «manos/pies» o

⁸¹ Incluso entonces, afirma Pitarch (2013: 40-41), éste no es totalmente independiente y el bebé necesitará seguir «respirando» a través de la madre. Es por esta razón que el corte del cordón umbilical se retrasa todo lo posible, y por lo que también el bebé deberá seguir siendo amamantado, pues la leche materna no sólo transmite alimento, sino también aire. Incluso durante el largo periodo en que la madre le cargue en la espalda, en una especie de respiración transferida, el estado de su sangre —caliente, fría, etcétera— continuará gestándolo.

su equivalente, «brazos/piernas» (el total de veinte dígitos que funciona comúnmente como sinécdoque de este cuerpo), refiere la facultad del movimiento articulado y, con ella, la capacidad de trabajar, rasgo definitorio de humanidad. Es por ello que el «cuerpo-presencia» es la figura, la forma corporal, el semblante, la manera de hablar, caminar, vestir la ropa. Así, mientras el «cuerpo-carne» no posee una forma determinada, el «cuerpo-presencia» tiene una forma específicamente humana. Cuestión que se revela con claridad si se atiende a los clasificadores numerales con que se refiere a ambos: en lengua tzeltal el empleado para el «cuerpo-presencia» entre los humanos es *tul*, que denota una posición bípeda y una figura característicamente humana, mientras que para el «cuerpo-carne» es *kojt*, que indica una postura cuadrúpeda. Lo que quisiera subrayar de aquí es la impresión de que este «cuerpo-presencia», tal y como Pitarch lo describe, se substancia en gran medida de palabras. Retomando su ejemplo acerca de los cantos chamánicos, éstos —aunque mediante otro procedimiento y en otras circunstancias— van encaminados, como las palabras de los consejos, a actuar de alguna forma, a restaurar o corregir, esas actividades corporales del «cuerpo-presencia».

Por otro lado, y refiriendo en cierto sentido esta observación, anota él cómo ambos requieren ser fabricados de una manera continua. Pero en tanto el «cuerpo-carne» es resultado directo de la alimentación (la comida se incorpora literalmente como carne y sangre) y de ciertas condiciones ambientales, el «cuerpo-presencia» es fruto de los hábitos sociales de la especie/cultura (etiqueta social, lenguaje, gestos, indumentaria, etcétera). Así pues, ambos procedimientos —alimentación y código social— son necesarios para alcanzar un único desarrollo biomoral (Pitarch, 2008). Debido a que el «cuerpo-carne» es el más dúctil, más fácilmente susceptible de ser modificado por la actividad humana, toda alteración del «cuerpo-presencia» debe estar precedida de una modificación del cuerpo carnal. Y hace una observación valiosa: «Como sabe cualquier padre indígena, para que un niño pueda llegar a ser maestro de escuela (y obtener así un salario del gobierno), el primer y principal requisito es sustituir la dieta de maíz y frijol por galletas de trigo, carne de res y alimentos comerciales. Es precisamente esta comida la que, literalmente, le permitirá aprender tanto a hablar español como a leer y escribir» (Pitarch, 2013: 47). Además, cada clase de «cuerpo-presencia» se encuentra asociada a un tipo de lugar específico: los indígenas viven en sus aldeas, los europeos en las

ciudades o los ranchos, etc.⁸² Sin embargo, no se trata tanto de un espacio físico cuanto ontológico, una suerte de ecosistema cultural que le resulta apropiado. Como bien advierte, desde un punto de vista indígena los europeos tenemos, por el hecho de no hablar la misma lengua ni compartir los mismos hábitos, un «cuerpo-presencia» en parte distinto, lo cual impide un intercambio social fluido. Es más, tanto es así que existe una fuerte asociación del «cuerpo-presencia» con la sexualidad y la capacidad de generación y reposición de seres humanos, hasta el punto de que en numerosas lenguas mayas *winkilel* designa también los genitales (a veces sólo los masculinos, a veces también los femeninos), como si éstos le representaran metonímicamente. De ahí la endémica sospecha indígena de que la mezcla entre europeos e indígenas —pero también entre pueblos indígenas de distintas lenguas y hábitos— produzca hijos deformes, idiotas o albinos.

La palabra en el «nuevo vivir». Las palabras de alguien —aunque no todas, pero sí las cargadas de razón que compendian los consejos y enseñan cómo vivir en la *costumbre*, y las de alto contenido emocional que suelen proceder del carácter innato— una vez emitidas pueden llegar a formar parte consustancial de una persona. Tanto así que condicionan y determinan, en algún sentido, el comportamiento y su estado en términos de bienestar. En base a esta concepción parece lógico que sea posible atisbar las palabras de que está «hecho» uno —o de las cuales carece—, las que confieren sentido a su conducta e identidad, efectuando una observación de su comportamiento, de manera similar al ejercicio de descubrimiento que se realiza con objeto de adivinar la cualidad de algún tipo de almas que componen la persona. Alguien que acoge en sí los preceptos de la tradición en la forma de palabras *mantalil* resulta una persona ética, cabal, pulida en la *costumbre* y con una sociabilidad apropiada. Por otro lado, quien reserva espacio interior a las palabras emanadas del corazón dando rienda suelta a sus impulsos, tiende a demostrar un comportamiento considerado poco sensato y desestabilizador de las relaciones sociales. De modo que el comedimiento en el *gestus*, en el empleo de la palabra y en la expresividad emocional son reflejo de que en una

⁸² Probablemente el término conceptualmente más cercano en lengua tzeltal al europeo «indio» o «indígena» es *swinkilel lum*, literalmente «cuerpo-presencia del lugar» o «dueño del lugar» Pitarch (2013: 45).

persona hay mucho *mantalil*, mientras que la exageración gestual, expresiva y emocional denota la carencia del mismo y el imperio de la «voluntad del corazón».

Actualmente, en el «nuevo vivir», y debido generalmente a la escolarización, las palabras de los adultos están en crisis. La formación escolar ha ido trabajando en detrimento de la socialización en la *costumbre*. «Los del nuevo crecimiento» o «los del nuevo vivir» lo son, en parte, porque van desarrollándose con esa carencia en su persona de palabras *mantal*, bien sea porque ya no las reciben debido a la desidia de sus mayores en transmitir las dado el escaso reconocimiento por parte de la juventud, bien porque desprecian los consejos. De este modo, y en atención a lo dicho, si en la socialización de una persona intervienen palabras de otro orden y ámbito diferente a la *costumbre*, es de suponer que la formación ética (o el desarrollo moral) y la expresión corporal (o el desarrollo físico) serán disímiles; como justamente ocurre con los *ach' chieletik* y los *ach' kuxlejaletik* (Neila Boyer, 2012a, 2013). Y no sólo diferente, sino moral y físicamente incorrecta. Asimismo, como cabe esperar, sus identidades serán disímiles. En este sentido, la locura moderna que bulle en este tiempo de «nuevo vivir», y que en el ámbito sentimental se concreta en el hecho de «hablarse entre sí» con «palabras bonitas» para enamorar (Neila Boyer, 2014e), tiene su expresión en la consideración de mujeres *lokas* y hombres *lokos* (cuyo *gestus* es exagerado y comportamiento moral reprochable) y, en el plano del lenguaje, en una apertura comunicativa y expresividad emocional descomedida (Neila Boyer, 2014d). Rasgos asociados al mundo ladino. Así, si bien puede afirmarse que las palabras de los consejos determinan el estar-en-el-mundo de un modo indígena, éstos les acercan más al estilo mestizo. Es fácil, entonces, que el carácter innato de la persona aflore, que el individualismo impere y los conflictos se multipliquen porque existe menos reparo en manifestar todo cuanto el corazón quiere decir: ya sean palabras que no gustan, «malas palabras» o *chopol k'op*, que se acumulan aquí dando lugar a aflicciones emocionales de toda índole y retroalimentando los conflictos, bien sean esas otras palabras también cargadas de emoción que sirven para entablar relaciones afectivo-sexuales y que por ilícitas generan igualmente problemas y ruido social (Neila Boyer, 2014a). En una conversación que reproduciré más adelante, Florisela, una joven amiga de Aldama, me comentaba:

«[...] En la escuela perdemos la pena, cuando llegamos nos hace cambiar. Cuando vamos creciendo cambiamos de diferentes formas cómo somos. Los que no estudian están tranquilos o callados, no hablan,

pero los que estudian hablan, *platican*. Crecemos de diferentes formas. Los que estudian se hablan: “me caso contigo”, dice el *chavo*. Y ahí contesta la muchacha. Se escogen, busca el que le gusta. Los que estudian tienen diferente carácter. ¡Cómo van cambiando! Los que no estudian, por ejemplo los mayores, tienen diferentes actitudes».

LA ARMONÍA SOCIAL: «EL LUGAR DEL SILENCIO».

En la concepción tzotzil y tzeltal el ideal de vida y de existencia, la «buena vida» por antonomasia, es denominada *lekil kuxlejal*. Aunque hoy degradada por motivos diversos que guardan relación con la irrupción de la ‘modernidad’ en los pueblos indígenas, y el fin de éstos como «regiones de refugio» (Aguirre Beltrán, 1967) o «comunidades corporativas cerradas» (Wolf, 1957, 1986), continúa siendo el fundamento moral de la existencia cotidiana. Sustentado en las nociones de armonía y de respeto, el «buen vivir» no es un don otorgado, sino algo alcanzable mediante la contemplación de diversas actitudes generalizadas que son principios fundamentales de organización social y tienen que ver con la progresiva construcción desde la infancia de personas cabales, de razón, a partir de los consejos y la adopción de la *costumbre*. Consciente de la dimensión y carácter *New Age* que ha adquirido en América Latina en general este concepto, y con reservas acerca de si es una categoría amerindia o un préstamo cultural, traduzco en adelante «buen vivir» por armonía social.

En *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*, ofrece Paoli (2003) una serie de consideraciones de interés que aunque referidas a mayas tzeltales bien pueden extrapolarse —salvando cuestiones lingüísticas— a la realidad tzotzil. Afirma, por ejemplo, que estas actitudes son, en parte, un conjunto de valores como la armonía (*slamalil k’inal*), la generosidad (*yutsil*), la tolerancia (*ts’ike*), la belleza (*tujbil*) y «la fuerza del corazón» (*yip ta ot’ani*); valores, todos ellos, que hacen «que la vida venga buena» (*te binti ya spas te lekil kuxlejal ta*) y sea «vida profunda» (*te k’ubul kuxlejal*). Pero insisto, esto sólo es posible desde la proximidad del sujeto a ese ideal de persona cuyo comportamiento moral garantiza la armonía (paz) y

la salud social; cuestiones significadas por la palabra *k'oblal*.⁸³ Cada uno de estos principios/valores necesarios para la armonía social se encuentra íntimamente relacionado con el comedimiento en el uso de la palabra. Las palabras comedidas, normalmente emitidas por gente cabal —de razón—, tienen valor y son fructíferas, construyen alianzas e imprimen concordia. Tanto es, que un informante tzeltal le comenta que las hay que «dan buenos frutos» y «hay valor en ellas» (*ay sk'oblal yu'un*), que orientan hacia la vida y el bien. Esto es, «[...] palabras desde las que se da vida, desde las que sólo se da armonía a nuestros corazones. Palabras con las que la vida toca el corazón de tu compañero y el corazón de todo tu pueblo. [...] No las palabras que descomponen la vida, que hieren el sentir de todos y cada uno, que no agradan [...] que nos acaban y acaban nuestra comunidad» (*Ibíd.*: 32, 78-85).⁸⁴ Palabras que suponen, en definitiva, una forma de silencio en tanto significan la ausencia absoluta de expresiones que generan conflictos (ruido), que son «malas palabras», *chopol k'op*, e incluso chismes y que no hacen otra cosa que provocar ruido en los corazones. De manera que el silencio no es sólo la abstención del discurso analizada por Basso (1970), esa feroz resistencia a hablar en circunstancias inciertas marcadas por la imprevisibilidad de las relaciones sociales —que también—,⁸⁵ sino precisamente expresarse en aquellos términos que permiten, además, que el corazón de las personas se encuentre en calma y en paz, que no murmure (Groark, 2005). En este sentido, hay palabras generativas de un clima social caracterizado por el bienestar que invitan a la comunión y a la armonía/paz; aspecto fundamental del denominado «buen vivir» y que es expresado en tzeltal como *slamalil k'inal*, el «lugar del silencio».

⁸³ *K'oblal* significa importancia, pero según el modo y el contexto en que se emplee también valor, alabanza, fuerza moral y salud. Forzando un poco la traducción, pero respetando el sentido del término, remite al valor de la paz y a la salud que ésta encierra (Paoli, 2003: 77).

⁸⁴ «[...] *K'opetik ta banti yu'un ya yak' kuxlejaj, ja nix te banti ya yak' sbuts k'inal... ta banti k'op yu'un te kuxlejale ya xk'oy ta yo'tan te a mohlol. Te ak'ope sok ta yo'tan spisil te aluma*» (Paoli, 2003: 32).

⁸⁵ Basso (1970), en «"To give up on words". Silence in western Apache culture», argumenta cómo el silencio en un grupo apache de Arizona se produce en circunstancias sociales en que el estatus de los hablantes es ambiguo, en que las expectativas de un papel particular se diluyen junto con lo predecible en la interacción social; de manera que guardar silencio es una respuesta a la incertidumbre y la imprevisibilidad de las relaciones sociales. Entre las situaciones analizadas en las que el mutismo es absoluto están las etapas iniciales del cortejo, donde a la timidez se suma la idea de que el silencio es signo de modestia mientras el afán por hablar revela la experiencia de relaciones previas y puede ser interpretado como la voluntad de mantener relaciones sexuales. Otros son la socialización escolar de la infancia y juventud; durante las fiestas, cuando el consumo de alcohol puede provocar que alguien profiera insultos y desate conflictos, y en las ceremonias de curación, donde solamente el rezador puede hablar con el paciente.

Y es que la armonía supone, ante todo, la dimensión sagrada y perfecta del silencio, donde éste es algo esencial para la concordia. Tanto que el mismo concepto está formado por la palabra *lamal*, que significa silencio; el sufijo *il*, que hace que este término designe el silencio por antonomasia o el ser mismo del silencio y *k'inal*, que refiere el medio ambiente. De hecho, entre las diversas prácticas religiosas que integran a las comunidades tzeltales analizadas por Paoli, una de especial relevancia es el *ch'abajel*, «hacer el silencio» o «hacer la paz». Ésta supone un proceso de reconciliación para pasar de la tensión a la relajación, del conflicto a la fraternidad y de la bulla al mutismo que implica la voluntad de reintegrarse y dejar atrás los agravios y malos entendidos,⁸⁶ proceso que concluye hablándole a «Nuestro Señor». Así, la armonía, el «lugar del silencio», es la dimensión trascendente por excelencia. Cuando se está plenamente en el mundo la vida es perfección, como le expresara un informante: «[...] cuando hay paz no existe la tristeza en el corazón, no hay molestia, no hay llanto, no hay miedo ni hay muerte; existe la vida buena en su esplendor, somos un solo corazón; somos unidad» (Paoli, 2003: 77).⁸⁷ En definitiva, cuando hay armonía no hay ruido, ni externo ni interno. Tal y como se deduce de esta exégesis, el silencio incumbe tanto a la persona como alude a ese estado de unión y concierto donde todo está necesariamente integrado y bien avenido. Por lo que la armonía, o la ausencia de ruido, devendrá de la buena unión comunitaria, de la conjunción de voluntades que intersubjetivamente la componen dando lugar a «un solo corazón», *jun nax ko'tantik*. Si alguien está en paz en su fuero interno, en su *k'inal* interior, es porque vive algún modo de armonía colectiva y viceversa. En este sentido, se interpreta que si una persona reconoce a la sociedad que le da el medio adecuado para formarse, entonces tiene «verdad en el corazón» (*ay smelelil ta yo'tan*) y puede tener confianza en sí mismo y en los demás. Puede detentar un corazón integrado y feliz (*junal yo'tan*) y llegar a ser un hombre sabio o una mujer sabia: *jtuhl p'ijil winik, jtuhl p'ijil ants*. Por otro lado, si alguien piensa que por sí mismo puede obtener ese estado de

⁸⁶ Comenta Paoli cómo los *principales*, las autoridades político-religiosas, realizan esta ceremonia al inicio de su mandato anual con el fin de propiciar la armonía de toda la comunidad; para evitar las desgracias, las enfermedades y los conflictos. En algunos municipios, como en Tenejapa, advierte que éstos buscan un par de mujeres de cargo anual que, según le decía su informante, «[...] sepan de eso que le llaman silencio. Una mujer o una madre que haga bien el silencio. Se quiere que tome su propia grandeza, que se respete a sí misma, que no se enoje dentro de su casa, que respete a sus hijos. Y debe mantenerse así durante todo el año. Durante el año se reúnen tres veces [...] en la cabecera [...] dentro de la iglesia, aprovechan el día jueves. Se traen el silencio las unas a las otras y buscan el bien para la vida de quien tomó el trabajo de dirigente, para que no se halle con nada malo en todo el año. Que esté bien la vida y que él pueda realizar bien el trabajo que ha tomado» (2003: 74-77, 187-194).

⁸⁷ «[...] *k'alal ay slamalil k'inal mayuk mel o'tan, mayuk uts'inel, mayuk o'kel, mayuk xiwel, mayuk lajel; ay lekil kuxlejilil, jun ko'tantik ay, jun nax ayotik*» (Paoli, 2003: 77).

armonía y bienestar es porque es engréido y alzado (*ya stoy sba*); porque «no tiene verdad en su corazón», *ma'yuk smelelil ta yo'tan*. Y es que la práctica del silencio lleva implícita la idea del respeto y lo propicia, siendo un principio generador de buenas relaciones sociales además de un valor en sí mismo. De hecho el silencio es el respeto que se le confiere a todas las cosas importantes para la vida. «[...] es tomar la grandeza de todo aquello que tiene mucho valor, mucha importancia para la vida», le comentaba un informante a Paoli (*Ibíd.*: 29);⁸⁸ cosas entre las que se encuentran las palabra o consejos de los Padres-Madres. De ahí que Manuel Hernández Pérez le dijera que el silencio es esencial para respetarlos, expresando, además: «[...] con esto respetamos a nuestro Padre que está en los Cielos. Así también aparece nuestro respeto por nuestras Madres-Padres cuando nos dan un consejo» (*Ibíd.*: 74).⁸⁹

Recapitulando, aquello que se ha denominado «buen vivir» —como fundamento moral— está sustentado en las ideas de armonía y respeto.⁹⁰ Elementos ambos

⁸⁸ «[...] *Te ch'abel ja te yich'el tu muk' te binti tulan sk'oblal yu'un te kuxlejal*» (Paoli, 2003: 29).

⁸⁹ «[...] *Sok nix ja jun yich'el ta muk' te jtatik ta ch'ul chan. Sok nix tey yax chiknah te yich'el ta muk' te jMejTatik k'alal ya yak' botik tsitsel*». En ocasiones, fundamentalmente cuando se realiza alguna oración o rogativa, se tapan los ojos con la mano derecha para «atraer el silencio» (Paoli, 2003: 74). Y no sólo eso, no hay que olvidar la idea compartida en la región maya —y pareciera que en la área cultural mesoamericana en general— de que el silencio, o estar «en silencio», es además sinónimo de ayuno en un sentido amplio que incluye la abstinencia sexual. También entre los mayas ch'orti' del oriente de Guatemala éste, junto con el ayuno, es la máxima restricción que conllevan las rogativas rituales, momento en que los orificios corporales deben cerrarse voluntariamente (López García, 2003: 112, 192-193, 246, 317-325). Así, le contaba don Isidro a López García: «[...] Los “apóstolo” van a vigilar las mujeres que están haciendo chilate, que no vayan a probar aquello y que estén en silencio; no *platicar* ni un caso, sólo cosas importantes. Los niños no pueden jugar, mejor si se van en otra casa, todo en silencio, hasta los chuchos están amarrados en ese día» (*Ibíd.*: 192). Todos los participantes deben permanecer callados, no se consienten palabras chistosas, expresaba López García, «[...] Los “apóstolo” respetan el silencio absoluto pero el Padrino abre su boca de una manera diferente, para proferir palabras de otro tipo, palabras sagradas que únicamente salen de un cuerpo limpio y vacío, de un cuerpo que no tiene comida y de una boca que no hiede. La palabra sagrada posee algunas características diferentes a la palabra cotidiana y profana: la redundancia y la “elevación” son las principales, fundamentadas en la memoria y el “buen tono” (mejor el canto) que nacen del estómago vacío» (*Ibíd.*: 319).

⁹⁰ Manuel Hernández Aguilar, promotor tzeltal de Derechos Humanos, le hacía una relación a Paoli de lo que era el «buen vivir»; decía así: «[...] No se sostiene solo el *lekil kuxlejal*, surge por la acción de la pareja, [...] cuando el marido de veras toma en cuenta a su mujer y la mujer de veras toma en cuenta a su esposo. [...] Cuando hay un acuerdo, un arreglo en nuestra casa. Es agradable la vida cuando no hay muchos problemas [...] Cuando hombre y mujer aprendemos a la vez cómo hacer para que nuestra labor germine bien. [...] Nuestros hijos requieren de una buena forma de corrección, un mandar con rectitud [...] Por eso para la vida, para el *lekil kuxlejal* tenemos que tener confianza mutua y así también tiene que haberla con nuestros hijos. Así la MadrePadre tienen una la paz en su corazón [...] el *lekil kuxlejal* llega si tomas la grandeza de los que te acompañan, [...] de tus MadresPadres, de tu pueblo. Viene a ti también según cómo respetes el trabajo de tus iguales, de la rectitud de tus palabras, de que no atiendas a las mentiras, que no le atribuyas delito a tu compañero [...] No vendrá a ti problema si todo el tiempo estás a gusto. [...] El *lekil kuxlejal* requiere que hagamos justicia con rectitud, y eso puede ser cuando no hay rencor en nuestro corazón hacia otro hermano y sentimos entonces armonía en el ambiente. [...] Cuando nos encuentra un problema se pierde nuestro aprendizaje [*nopel ku'untik*], y hay que arreglarlo de buena manera, habrá que pagar por nuestra falta si queremos arreglar el problema. Lo mismo sucede cuando se desobedece. Es necesario que se

ineludibles de esa existencia conforme a la *costumbre* y atenta a los consejos que define a los hombres y mujeres cabales. Principios, además, que tienen que ver con interpretaciones locales del silencio como ausencia de «malas palabras» y chismes y, por ende, de ruido interior como efecto de la ira y las preocupaciones que generan. Un fin alcanzable que hoy en día, como efecto de la ‘modernidad’ y de la emergencia de nuevas subjetividades, resulta más lejano y utópico. Así, crecer al amparo de nuevas costumbres —y en el contexto de acelerados cambios socioeconómicos, políticos y religiosos— ha traído consigo la desunión comunitaria y la sensación compartida de no encontrarse ya en un solo corazón. Por lo que adoptar un «nuevo vivir» ha supuesto un incremento considerable de los conflictos y una pérdida de la felicidad. Aun así, en este ambiente poluido por el chisme y las «malas palabras», este ideal de convivencia continúa siendo un factor clave de la moral tradicional y parece estar presente como pauta de vida en todas las comunidades. Pero si hasta aquí he descrito el panorama general de la relación la armonía social y el silencio, quiero abundar ahora —ya desde una perspectiva tzotzil nativa aportada por Antolín Diezmo Ruíz (2012) en su trabajo *Ko’ntontik. Desde la mirada de un jchanvun bats’i vinik de Chamula*— en el sentido del silencio en la experiencia personal subjetiva.

Como se vio en el capítulo previo, los tzotziles conciben que las personas tienen una manera de ser asignada por Dios y determinada por la calidad y cualidad del corazón (*o’ntonal*) —entendido éste en un sentido amplio—: pueden ser de «corazones grandes» (*muk’ yo’nton*) cuando no se enojan con facilidad ni son personas vengativas, o pequeños (*bik’it yo’nton*);⁹¹ buenos (*lek yo’nton*) cuando su habla demuestra respeto, corrección y comedimiento, o malos (*chopol yo’nton*). Y son así, de «mal corazón», cuando omiten el saludo de cortesía y sus interacciones sociales están mediadas por el enojo o la

reconozca, ya que con el problema el infractor perdió su capacidad de reconocer, no sabe cómo se desvió su conocimiento» (Paoli, 2003: 78-85).

⁹¹ Afirmar que alguien es de «corazón pequeño» (*bik’it yo’nton*) equivale a expresar que se enojan y regañan con facilidad porque lo que se le dice «llega directamente en su corazón» (*to jk’otel ta yo’nton*) o éste «se descompone rápido» (*to jsokel no’ox*). También alude a la mayor susceptibilidad emocional, pues rápidamente entran en llanto cuando se les regaña y aconseja, y a quienes por su incapacidad para soportar los problemas acuden raudos antes las autoridades locales para solventarlos o a formas encubiertas de agresión social. Es frecuente que estas personas enfermen de coraje (*ti’ol*) porque van acumulando el «calor» en su corazón. Por otro lado, decir que alguien es de «corazón grande» supone que es capaz de aguantar y resistir los problemas y las reacciones derivadas de ellos sin conferirles demasiada importancia; resultando un ser comedido que no se altera y a quien todo le parece bien. Esta persona «sabe hablar» sin enojarse y es el ideal por excelencia al que hay que tender. De ahí que exista por parte de los progenitores una preparación de sus hijos e hijas para que cuando adultos puedan aguantar y resistir para sobrevivir, pues entienden la vida como difícil.

asiento natural.⁹² Entonces es descrito con la expresión «dos corazones»; cosa que ocurre cuando los pensamientos abundan y se recuenta el *o'ntonal*, cuando existen contradicciones entre lo que éste piensa y lo que opina la cabeza. En tales circunstancias no hay silencio posible porque o bien se le interroga sobre las preocupaciones, «le hablamos al corazón» (*ta jvul ko'ntontik*), o éste habla, *xvulvun ti ko'ntontike* («está hablando el corazón»). Por el contrario, el estado ideal es que no lo haga, que se mantenga quieto, que no suene (*mu'yuk ta xbak*), que esté en silencio (*ts'ijil*) y no hable (*mu'yuk ta xvulkinaj*); significando la ausencia de ruido un estado de tranquilidad y bienestar (*lekotik*), y apareciendo entonces como grande y único (*jun yo'nton*). Es entonces cuando se tiene una «buena vida» (*to jlek skuxlejal*). Así pues, «un corazón» (*jun ko'ntontik*) es un estado de calma y serenidad que engloba una existencia familiar armónica, sin pleitos, enfermedades u otros problemas. Una condición tan íntimamente asociada al silencio que se dice: «está en silencio tu corazón y no habla mucho» (*un ts'ijil la vo'ntone mu'yuk mas chvulkinaj*). Por lo que la ausencia de ruido equivale a tener un pensamiento desahogado y sin preocupaciones, remitiendo a la tranquilidad.

Y es que el *o'ntonal* es la «parte para vivir» de un ser; aquello vital que alcanzado por cualquier enfermedad acoge un amplio campo de sensaciones. Siendo, por tanto, un referente para hablar acerca de lo que tiene vida o está vivo y donde confluye todo lo vivido y por vivir. De manera que constituyendo el lugar central del cuerpo y la persona, las expresiones basadas en él proporcionan recursos expresivos para comunicar estados emocionales, cognitivos y caracterológicos, y emitir las particularidades del sentir y pensar de la gente y la situación social. En definitiva, es el lenguaje de los vivos y de la vida, *kuxlejal*. Supone, pues, la parte sensible que siente y escucha (*ta xa'i*), pero también que dice (*ta xa*) o habla acerca de un sinfín de cosas, lo cual es conocido como *vul o'nton*. Además, es receptáculo de acumulación emocional: lo que se hace y nos hacen, dicen y decimos, se siente en el *ko'ntontik* y determina su estado. Es decir, que las personas se saben vivas mediante las expresiones del *o'ntonal* acerca de su sentir, siendo éste el referente para conocer el grado de inmersión, bienestar e implicación en el entorno familiar y social.⁹³ Pero el corazón trabaja junto con la cabeza, «son pareja» (*ja' snup*

⁹² Parece diferenciarse del *me' vinik* («mamá del hombre») por el movimiento y la ubicación. Éste se mueve en todas las direcciones desde el ombligo, lugar que marca su residencia en estado de normalidad.

⁹³ Así, por ejemplo, expresiones del tipo: *k'ux ta ko'nton* («me duele en mi *ko'nton*») remite a la preocupación; *jpatbejbatik ko'ntontik* es la compañía entre todos para saber cómo se está y estar en un momento de *jun ko'ntontik*; *jlajesbejbatik ko'ntontik* («acabar *ko'ntontik*») es buscar la reconciliación, vaciar las

sbaik); expresión que viene a significar que los impulsos, deseos y sentimientos originados en él pasan a ella y ésta reflexiona.⁹⁴

En este mecanismo la palabra —*k'op*, en su versión *k'oponbail* («hablarse entre sí»)— es substancial para equilibrarlo en ciertos momentos de problemas —expresados igualmente con el término *k'op*— como el sufrimiento y la pobreza (*mi aboljbatik*) o el maltrato y el abuso (*ilbajinel*); también cuando se afirma que «no crecemos bien porque» (*mu'yuk lek chi jch'i*) «no nos llevan en grande» (*mu'yuk ich'bilotik ta muk'*), esto es, porque no hay respeto y no se les tiene en cuenta. En definitiva, en situaciones de «echar a perder» (*jtatik sotel*); de «golpes» (*jtatik majel*); de «regaños» (*jtatik utel-jajanteal*); de «no tener nada» (*mu'yuk oy k'usi ku'untik*); de «borrachera» (*yakubel*); de «buscar trabajo» (*sa' abtel*); de «delitos y pecados» (*mulil*), «deudas» (*ilil*) y «soledad» (*jtuktik*); de «no estar bien con nuestra pareja» (*mu'yuk lekotik jchi'uk jnup jchi'iltik*), etc. Inmersos en tales circunstancias el corazón se empequeñece, por lo que reitero: ser de corazón pequeño o grande no es un estado permanente. Estas situaciones obligan al diálogo, a tenerse en consideración o «llevarse en grande» (*ich'el ta muk'*) y a hablarle a Dios debido a que se carece de un solo corazón (*mu'yuk jun ko'ntontik*) y no se está bien (*mu'yuk lekotik*). Se le pide entonces que lo engrandezca y unifique para volver a ese estado ideal de unidad y silencio (*ts'ijil*) indicativo de bienestar, *lekotik*. De ahí que se manifieste: «moldeo mi corazón en nuestro Dios» (*te jpatoj ko'nton ta jtatik*); es decir, encuentro la compañía en Dios.

Pero resulta evidente que para vivir tranquilos es necesario que estén tranquilos los demás. Así, «si nos llevamos en grande» (*mi chkich' jbatik ta muk'*), afirma Antolín Diezmo, «crecemos bien» (*lek chi jch'i*), «vivimos bien» (*lek chi kuxi*), «está uno *ko'ntontik*» (*lek jun ko'ntik*), «todos estamos bien» (*lekotik ta komon*). De manera que la ausencia de problemas es una situación óptima de vida —de bienestar (*lekotik*)— que resalta un momento de respeto y consideración con los demás; de buen crecimiento; de estar en un solo corazón (*jun ko'ntontik*), existiendo integración o convivencia dentro del grupo y estando la vida en su lugar (*kuxlejal ta slumal*). Todo un estado de silencio (*ts'ijil*)

emociones negativas acumuladas o enfriar la situación; *jlok'es ko'nton* («sacar mi *o'nton*») es el interés por alcanzar lo pretendido y *jtenta ko'ntontik* («aumentar en *ko'ntontik*») es olvidar por completo, dejar cómo está una situación y aceptar lo sucedido (Diezmo Ruíz, 2012).

⁹⁴ Sobre este proceso entre los tzeltales, véase Pitarch (1996: 123-126); para completar los datos entre los tzotziles, véase Groark (2005: 127-169, 238-288).

en que el corazón es uno debido, precisamente, a la tranquilidad, la armonía (*ich'el ta muk'*, «llevarnos en grande») y la palabra (*k'oponbil*, «hablado»). Un estado de silencio que ha de propiciarse mediante el diálogo que persigue el respeto y el reconocimiento mutuo, por lo que éste ha de efectuarse con «buenas palabras»: «hablamos a los que nos permiten vivir» (*ta jk'opontik jch'iebtik*). *Ta jk'opontik* es, por tanto, un diálogo para que exista armonía, silencio, y se hace con motivo de reconocerse y dar importancia al otro, de que la existencia sea respetada; en definitiva, y como expresara: «nos hablamos para llevarnos en grande» (*ta jk'oponjbatik yo' xkich'jbatik ta muk'*). Se le habla a Dios para que les tenga en consideración; se les habla a los compañeros cuando los errores propios abundan porque pueden resultar disruptivos. Pero hay que hablarles bien, rezando y ofreciendo consejo (*matani*) en compañía de los demás. Sólo hablándose, «tomándose en cuenta», es posible fortalecer los vínculos y solventar los problemas, eliminar lo que en el corazón se ha acumulado; gesto que equivale en español a pedir perdón y exige necesariamente la intermediación de la palabra: «iré a sacar mi corazón» (*ba jlak'es ko'nton*) e «iré a acabarle su corazón» (*ba jlajesbe yo'nton*). De manera que el proceso de extraer y agotar algo allí radicado es un acto de *k'oponbail*, de diálogo.

Y es que, como puso de manifiesto Haviland (2010) en su artículo «*Mu xa xtak'av: He doesn't answer*», la amistad y amabilidad está enmarcada en un estilo de lenguaje verbal, de forma que cuando las cosas van correctamente la gente «habla bien juntos», *lek sk'opon sbaik*, pero cuando la plática conjunta resulta descomedida y alejada de los patrones culturales, la disrupción social emerge. En este sentido, cuando existe una disputa o pelea (*k'op*), llegar a acuerdos o arreglos de un modo adecuado sólo es posible «con buenas palabras», *ta lekil k'op*. Únicamente las «buenas palabras» y el diálogo pueden «extraer» y «agotar» las palabras del conflicto radicadas en el corazón. Porque cuando las personas tienen un desacuerdo literalmente se expresa como que «existe la palabra entre ellos», es decir, hay un conflicto entre ambos; afirmándose si el asunto es complejo que sobre éste hay mucho que decir. De manera que a pesar de que las riñas pueden entrañar violencia física, por lo general se lucha con palabras, pudiendo ocurrir que con la existencia persistente de problemas la comunicación se agote: «ya no hablan unos con otros», *mu xa sk'opon sbaik* (*Ibíd.*: 196), dando lugar a un silencio que refleja el antagonismo social. Es de imaginar que cuando la gente «ha regañado entre sí», *yutoj sbaik*, han discutido de tal modo que la relación queda de alguna manera, al menos temporalmente, extinta, por lo que la ruptura mutua del discurso caracterizada por un

profundo y perdurable silencio es un indicador del antagonismo social. Este es el único modo de silencio asociado al conflicto. Haviland (*Ibídem.*) advertía cómo un aspecto esencial de las peleas verbales tzotziles (zinacantecas) es la forma en que las personas conciben ganarlas mediante la reducción del oponente al mutismo (*mu xa xtak'av*, «no responde»); un silencio con consecuencias sociales.⁹⁵ De manera que mientras las disputas ordenadas pueden remodelar acuerdos sociales, reducir al rival al silencio significa que toda relación social queda clausurada, cerrada.⁹⁶ En este sentido existen dos formas posibles de resolver los conflictos: de manera cooperativa, buscando el acuerdo entre las partes mediante un diálogo propiciador de un silencio armónico o, por el contrario, desde la competencia, construyéndose la interacción con el único objetivo de someter al silencio al contrincante. En el primer caso el enojo es expresado abiertamente con un lenguaje concreto y particular caracterizado por el orden (la construcción paralela o *dobletes*),⁹⁷ mientras que en el segundo quien es condenado a callar puede buscar formas encubiertas para resarcirse. Por lo que las disputas alientan la cooperación o el antagonismo y perfilan el carácter de una sociedad. Esta distinción es substancial en una sociedad donde, tal y como expresa Haviland (*Ibíd.*: 195-196), las relaciones sociales suelen ser frágiles y susceptibles a eventuales rupturas debido a la multiplicidad de conflictos que pueden desatarse por motivos diversos. Conflictos que con la 'modernidad' y el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, no han hecho más que acrecentarse poniendo de manifiesto la constante tensión entre la oposición/agresión y la colaboración/compromiso

⁹⁵ Gossen (1976: 126) ya puso de manifiesto cómo los hablantes tzotziles tienen sus propias batallas verbales, rituales o lúdicas, en las que siempre hay un ganador, el que dice la última palabra, y un perdedor, quien no puede responder al desafío. Por su parte Groark (2005: 271-275) afirma que dado el énfasis cultural en la armonía social e interpersonal, y el conocimiento generalizado de los peligros potenciales de un conflicto abierto, la expresión de la ira es a menudo sustituida por un inquietante silencio que puede convertirse en un estado crónico de resentimiento referido como «ira oculta» (*mukul k'ak'al o'ntonal*) o enterrada en el corazón de la persona. Manifestándose el conflicto en el comportamiento social de evitación: la persona agraviada se vuelve silenciosa e inaccesible, rehuendo el contacto visual y no respondiendo a los saludos.

⁹⁶ Las peleas están muy reglamentadas. Las salas de audiencias, los cabildos, son escenarios de conflictos con limitaciones bien definidas sobre la agresión abierta. Cuando un problema es lo suficientemente grave es llevado para su resolución formal ante los magistrados zinacantecos o ancianos para que los litigantes «terminen sus corazones», *laj yo'ontik*, y dejen de estar enojados. En la raíz *k'op* también subyace la metáfora que encierra la denominación de estas autoridades: *j-pas-k'op* o *j-meltzanej-k'op*, literalmente «creador o fijador de las palabras». La estructura consiste en que primero las partes en disputa exponen sus argumentos con la interlocución de los magistrados y una interrupción mínima de los oponentes. Después hay una fase en que las autoridades permiten los gritos y las partes dan rienda suelta a su ira revelando lo que relamente sienten y quieren antes de que éstos se pronuncien finalmente (Haviland, 2010). Para un análisis exhaustivo, véase Collier (1973) y Brown (1990).

⁹⁷ La construcción paralela poética característica de la oración tzotzil, el lenguaje religioso y la declamación pública, implica normalmente dos o más líneas coincidentes que difieren sólo en la raíz de la palabra léxica final. Esta fórmula da peso y autoridad a las palabras en una disputa y pone de relieve la intensidad de la ira en tanto el vigor de los sentimientos es convencionalmente indexado de esta forma (Haviland, 2010: 198).

en la vida social. Así, la sociedad tzotzil contemporánea está mediada por esta tensión, proporcionando espacios y situaciones en los que las personas interactúan en términos de competencia o cooperación.

LA SOCIEDAD TZOTZIL EN LA INDUSTRIA DEL RUIDO.

Tiempos modernos. **La crisis del silencio.** En la cotidianeidad tzeltal y tzotzil la irrupción de la cultura occidental a través de diversas vías (programas gubernamentales, activismo civil, medios de comunicación, escolarización, migración, diversificación política y religiosa, etc.) ha ocasionado muchos tipos de rupturas estructurales y divisiones sociales que generan verdaderas enemistades y conflictos al interior de las comunidades; fracturas que bien pueden calificarse de ruido. Además, es frecuente la filiación a partidos, religiones u organizaciones civiles para ser apoyados en sus oposiciones internas, debilitándose aun más la cohesión comunitaria e intensificándose, por tanto, el ruido social. En este contexto, y como bien advierte Pitarch (2006: 170) para el caso tzeltal, la conversación cotidiana se encuentra demasiado entreverada por lo que se denomina —tanto en tzeltal como en tzotzil— *chopol k'op*, «malas palabras»,⁹⁸ esto es, chismes, burlas, críticas, agresiones verbales, etc. que son, en primera instancia, los elementos constitutivos de tal distorsión.⁹⁹ En definitiva, una comunicación interesada que intenta herir y sonsacar, y que puede resultar engañosa o deliberadamente falsa.

⁹⁸ Si bien el término *k'op*, dependiendo del contexto, tiene una amplia gama de significados (palabra, lenguaje, asunto, materia, situación, argumento), las disputas verbales y los conflictos interpersonales que engloban la discordia y el desacuerdo, los problemas y las controversias, entran dentro de esta categoría (Laughlin, 1975: 196; Haviland, 1977: 147; 1984: 337). Desde esta perspectiva queda claro que el conflicto es la erupción del habla enojada, de las «palabras febriles», *k'ak'al k'op*.

⁹⁹ Anota Stross (1973: 278, 263) cómo en Tenejapa hablar mal integra a quienes lo hacen a espaldas de la gente y difunden conversaciones que oyeron. Mientras que hacerlo bien es ser elocuente y aportar buenas ideas de manera calmada y deliberada. Por ello los castigos más fuertes en la infancia tienen que ver con la mentira y el insulto. Es de tal importancia la competencia lingüística que antes de nacer un bebé le pedirán a los dioses que no salga tartamudo, ladrón ni borracho; modelos de persona que, según observa López García (2003: 336) —quien reportaba lo mismo entre los mayas ch'orti' del oriente de Guatemala—, representan los valores del cuerpo violador y del violado por la palabra. Él advierte que en los rituales para favorecer que el bebé «venga bien al mundo» se ruega que nazca «bien bonito y platicón» para que no sea «vergüenzudo ni corajudo»; también que no sea tímido ni tartamudo. En definitiva, que venga con «buena sangre» como expresión clara de que hablará respetuosamente, será discreto y tranquilo en sus juicios (*Ibid.*: 323).

Concretamente respecto a los tzotziles, al tiempo que ha ido ocurriendo esa «ruptura del mundo» observada por Rus desde finales de la década de los setenta (1990b: 3) —y en paralelo a ella—, la subjetividad indígena se ha venido modificando para adaptarse al «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*. Tanto así que en cierta ocasión Pascual, un hombre tradicionalista de edad avanzada, me dijo: «[...] ahora ya cambiaron los cristianos [indígenas], ya están así como *kaxlanes* [“castellanos”, mestizos] porque ya están acostumbrados pues. Ya ha cambiado la vida ahora», cuestión consignada por la población en general como un deterioro de la armonía —referida en ocasiones como «buen vivir» (*lekil kuxlejal*)— y un mestizaje o ladinización de la cultura indígena. Apreciaciones como ésta en que el ruido significa una existencia desmejorada o malograda

vienen siendo
 bastante común en
 la región de Los
 Altos de
 Chiapas. Son
 muchos los
 factores que
 sustentan esta
 observación,
 pero el habla,
 concretamente
 el desbordado y
 descomedido



uso de las palabras —asociado a la apertura comunicativa y a la mayor expresividad emocional— y el lenguaje poblado de *chopol k'op* cobran especial relevancia en esta crisis de la convivencia, teniendo ambas cuestiones, aunque no en exclusiva, un marcado carácter generacional coligado a la construcción de subjetividades.¹⁰⁰ Parece existir entonces una relación entre la 'modernidad', el ruido y el mestizaje de la vida cotidiana

¹⁰⁰ También entre los mayas ch'orti' del oriente de Guatemala el exceso verbal, y por tanto el peligro disruptor de las palabras, se halla asociado a lo que allí denominan palabras «pesadas», malas e inconvenientes. Don Simeón le contaba a López García (2003: 373): «[...] Palabras pesadas. Aquí decimos nosotros... hay persona que no pone cuidado, habla colorado; una palabra colorada es una palabra pesada, tal vez donde hay señoritas o señoras no conviene hablar eso, una palabra pesada es una malcriadez, palabra muy ofensivo... “hijo de la gran”, “pisado”, eso se llaman palabras pesadas, ya la gente que tiene conciencia no lo dice, tiene cuidado, peor con personas mayores o con los niños».

digna de ser tenida en cuenta si se quiere analizar este tiempo de «nuevo vivir», pudiéndose interpretar el ruido y su incremento de frecuencia como resultado de las fricciones de las relaciones sociales en la ‘modernidad’ tzotzil y en el contexto de la convivencia de dos maneras de estar-en-el-mundo que se entienden enfrentadas.

Corazón en silencio *versus* corazón que murmura. Estos modos de estar-en-el-mundo se encuentran definidos por la gestión emocional en términos de comedimiento o apertura. De forma que ahora el dejarse llevar descomedidamente por las emociones suele ser un rasgo característico —si bien no excepcional— de las nuevas generaciones, los *ach' ch'ieletik* («los del nuevo crecimiento») o *ach' kuxlejaletik* («los del nuevo vivir»); de quienes se dice que son rebeldes, altivos, desobedientes y regañones, esto es, hablan enérgicamente y sin respeto (Neila Boyer, 2012a; Laughlin, 2007: 312, 316-317). Tanto así que del *jtoy-ba* («rebelde») afirman que hasta brinca su corazón cuando lo hace, siendo exagerado y excesivo en todas sus expresiones y propenso a actos impulsivos; suponiendo, además, una constante amenaza para las relaciones sociales dado su gusto por la participación en disputas. Dichos rasgos, sintomáticos de poseer un carácter fuerte, son notados como *toj tzotz yo'on* («demasiado fuerte su corazón») o *toj tzotz chichel* («demasiado fuerte su sangre»), cualidad que les permite también aguantar bien las increpaciones de los demás. En términos generales, existe la percepción de que la gente del «nuevo vivir» carece del debido respeto y desobedece la palabra de los consejos (*manta*), dando cabida a sus emociones y priorizando la «voluntad del corazón» sobre el instruido y acostumbrado saber de la cabeza. Son personas abiertas en demasía y descontroladas en el lenguaje que expresan todo lo malo que el ruido tiene: chismes, «malas palabras», gritos...; hablando sin modo con un estilo carente de humildad, prudencia y respeto dentro del cual, aparte de las *chopol k'op* y precisamente por la inobservancia de la *costumbre* y su capacidad para desencadenar conflictos, se encuentran también las palabras para enamorar: «palabras bonitas» o «palabras dulces» (Jitrik, 1993) y la risa.¹⁰¹

¹⁰¹ Señala López García respecto a los *ch'orti'* que quienes tienen el «humor fuerte» —sangre muy caliente y densa—, pueden debilitar a las personas débiles, «tiernas» y con la sangre rala. Están abiertos en demasía, habiendo perdido el modo correcto de estar, y pueden «ser mala sangre», término «[...] con el que refieren a individuos pendenciosos, caprichosos, irrespetuosos» que hacen mal uso de la palabra: escuchan y propalan conversaciones, insultan, buscan subrepticamente más y diferentes compañías sexuales... En

Frente a este modelo de humanidad que entienden se desenvuelve socialmente de manera irracional guiada por la «voluntad del corazón», está aquel otro que, al parecer, además de ser el ideal y de propiciar la armonía social es cada día más escaso. El *manxu*, de «corazón grande» (*muk'ta yo'nton* o *muk'ul o'nton*), no sólo es capaz de aguantar (*-kuch*) la rabia que se acumula tras los conflictos, sino que es una persona tranquila, reflexiva y de buen corazón que no reacciona a las provocaciones, soportando los problemas con calma (*ta xkuch yu'un k'op*). De manera que éstos se quedan allí mismo y no crecen ni se convierten en frío (*mu'yuk tey mas ta sk'ak'ub, ta sikub*), manteniendo el corazón en silencio (*tz'ijil*). Un silencio interno que indudablemente tiene su reflejo exterior en la buena convivencia y el bienestar. Pero la observación de Pascual no es un hecho aislado. Parece evidente que con el tiempo las personas han cambiado y el relevo generacional ha venido acompañado de nuevos problemas y complicaciones — de ruido en definitiva— que han puesto de relieve la fractura social, llevando a advertirse que la gente hoy en día ya no está «bien unida», *tzobolik lek* (Groark, 2005: 140-144, 366-367). En este sentido, tal y como advierte Paoli entre los tzeltales, si lo que «tiene mal modo de ser» (*te bin chopol ya stalel*) detenta el poder de trastocar y descomponer, cuando algo así ocurre se hace preciso para mantener una correcta sociabilidad tolerar (*ts'ikel*) y no tener «rencor en el corazón» (*sok slab ta awo'tan*), pues éste siempre conduce a la «mala palabra» (*choplo k'op*), la burla y el escarnio (*laban*). Así, el tolerante —o *manxu*— posee la capacidad de neutralizar todo lo negativo de ese «mal modo», no involucrándose en el conflicto ni alimentando el ruido que significa. Siendo muy conscientes de ello algunos informantes le dijeron: «[...] si alguien nos molesta debemos ser tolerantes. Aguantarnos y sostenernos así por nuestra propia cuenta. Aunque ya no queramos seguir aguantando, sin embargo, tenemos que tolerarnos entre nosotros aun más. De esta manera habrá un ambiente de paz y paciencia».¹⁰² O, «[...] cuando le decimos y estamos enfrentados con un hermano por una falta, si el hermano nos tolera nuestro modo es que quiere que nosotros también, con corazón sincero, arreglemos la

definitiva, «[...] expresa[n] todo lo malo que el ruido, en su más amplio sentido, tiene [...] y representa claramente la realidad de la boca violadora», conducen a la anormatividad, el conflicto y la ruptura social, y remiten a la idea de comunidades que se descomponen, con una apertura hacia el exterior desmesurada. Además, son más receptivos al exceso de «calor» que los penetra en forma de «[...] palabras soeces o “fuertes” que lo “acaloran” y ponen la sangre en “movimiento”». Tanto es así que el cuerpo modélico, cerrado, se encuentra ante una realidad hostil y agresiva que lucha por abrir orificios corporales y violar en el más amplio sentido de la expresión (2003: 104, 267, 317-325, 335-336, 398-400).

¹⁰² «[...] *teme ay te mach'a yuts'inentik ayuk ts'ikel ku'untik te bin yaxk'oy ta jkuentatik. Aunque jo'otik ma' jts'ikix ya jk'antik, jaxan ts'ik jbantik xan. Jichuk ay te jlamalil k'inal, ya yik' smahliyel ku'untik*» (Paoli, 2003: 166).

dificultad con él. De esta manera habrá un ambiente de silencio interior, de paz».¹⁰³ Finalmente, «[...] ¿cómo hace el hombre sabio si tiene un problema grande? —se preguntaba otro— Él no deja que el problema le haga ruido en su corazón» (2003: 166-168).¹⁰⁴ Desgraciadamente esta avenencia idealizada de que hacían gala los informantes de Paoli parece estar actualmente en crisis, predominando, sin embargo, la intolerancia que hace rugir los corazones y agita el ambiente.

La gestión emocional entre lo mudo y lo sonoro. Por todo ello este tiempo de «nuevo vivir» es un momento especialmente ruidoso, crítico y convulso donde las aflicciones emocionales campan a sus anchas. En *Pathogenic Emotions: Sentiment, Sociality, and Sickness Among the Tzotzil Maya of San Juan Chamula, Chiapas, México*, pone de relieve Groark (2005: 240-244) cómo antaño parecían no existir ningunas de las «grandes enfermedades» (*muk'tik chamel*), que en su análisis consigna como dolencias del alma derivadas de la brujería y de formas encubiertas de agresión social. A pesar de que la ira (*k'ak'al o'ntonal*), o el coraje (*ti'ol*), fuera uno de los males ineludibles de la vida social desde el pasado más remoto, de que las personas también supieran entonces cómo perder los estribos, la gente tenía mayor capacidad de autocontrol sobre sus emociones; sabían contenerse limitando los efectos patógenos de su expresión y no atacaban con «ira fulminante» el alma de sus enemigos. Es decir, mantenían el corazón en silencio y la boca cerrada. No eran tan *delikados* e intolerantes como actualmente, donde por cualquier cosa se ofenden y «dan enfermedad» (*-ak' chamel*) debido a la «fiebre de sus corazones» (*sk'ak'al yo'ntonik*); enfermedades que, como cabe esperar, llegan en forma de palabras.

Actualmente no cabe duda de que hoy en día, en el «nuevo vivir» y en este tiempo *ach' kuxlejal* de descontrol emocional, la gente es de una susceptibilidad epidérmica —de sangre más débil—, molestándose rápido por las «malas palabras» (*chopol k'op*) y atrayendo la aflicción. Pero también resulta obvio que son más los sujetos de provocación —quienes detentan una «sangre fuerte»— que se expresan con ellas, dando muestras de

¹⁰³ «[...] *K'alal te jo'otik ya x yalbotik ta jun muhlil sok yan kermanotik, teme te kermano ya sts'ikbotik te binti ya spasbetik, ya sk'an te jo'otik ehuk sok spisil ko'tantik ya jchahpan jbahtik sok. Jichuk ay te slamalil k'injal*» (Paoli, 2003: 166).

¹⁰⁴ «[...] *¿Bin'ut'il ya spas te p'ijil winik teme ay yu'un jun muk'ul woklil? Ma' xch'ixin te woklil ta yo'tan*» (Paoli, 2003: 167).

su incompetencia para hablar correctamente.¹⁰⁵ Así, ante una situación conflictiva, si el reproche público —fundado o no— enunciado con rabia cumple el propósito correctivo de generar humillación y vergüenza, puede también despertar el resentimiento y el deseo de venganza de quien resulta amonestado (*Ibíd.*: 107-110). De manera que al experimentar emociones negativas existen dos opciones que permiten clasificar los conflictos en dos categorías: ocultos y enterrados (*mukul*) o abiertos y públicos (*jama*). Permanecer en silencio tragándose los sentimientos y corriendo el riesgo de enfermar pertenece al primer tipo. Responder inmediatamente regañando, gritando, llorando y activando las tensiones derivadas de este ejercicio de ventilación emocional, al segundo. Este proceso, conocido en tzotzil como *-lok'es k'ak'al o'ntonal* consiste en manifestar todo cuanto el corazón desea expresar: «todo lo que su corazón quiere [decir] es expulsado por la boca», sintiéndose la persona bien (*ta lek xva'i*) (*Ibíd.*: 266). Y es que si bien la respuesta verbal inmediata es la estrategia individual preferible en tanto se evita la enfermedad purgando el cuerpo de la «fiebre del corazón», de las «palabras febriles», dejando fluir libremente las «emociones patógenas» (Groark, 2005), resulta sin embargo peligrosa debido a que puede despertar hostilidades y alimentar el problema; siendo calificada quien así reacciona de mala persona dada su reactividad. Aun con ello esta tipología resulta más fácilmente tratable, tendiendo a involucrar a terceros en las distintas formas de reconciliación. Por otro lado, debido a la tendencia general a reprimir la ira en el momento de una disputa, muchas son del tipo oculto, resultando la desactivación del rencor una preocupación central en los procedimientos de resolución de conflictos habida cuenta de que el resentimiento no tratado puede, además de a la aflicción, empujar a la búsqueda de venganza a través de la brujería. Cuestión que provoca, en muchas ocasiones, que el castigo sea evitado habiendo de ceder ambas partes. De hecho, el énfasis en la reconciliación y en la restauración de la armonía es tan fuerte que es considerado un acto hostil no aceptarlo en tanto despierta la sospecha de que se está procurando una solución vía hechicería o chismes maliciosos (Collier, 1973, 1989). De cualquier modo, este delicado equilibrio entre proteger la salud propia exteriorizando el disgusto y ser responsable de infligir la ira potencialmente patógena a otro plantea el dilema de la

¹⁰⁵ Observa Haviland (1984: 337-338, 340) cómo la sociabilidad cotidiana y la amabilidad, así como las acciones sociales relevantes (visitar, eventos rituales, pedir favores, etc.), están mediadas por un tipo de habla competente que ha de ser emitida por alguien que converse bien. Por el contrario, y en contraste, la ira, la enemistad y la discordia son percibidas como una incapacidad o un defecto para hablar correctamente. Tanto es así, por ejemplo, que los familiares que han mantenido una disputa y han roto relaciones ya no se hablan entre ellos (*mu xa sk'opon sbaik*); un silencio que es empleado como eufemismo para referirse a las personas con las que se ha entrado en conflicto.

gestión emocional, la cual sigue siendo un reto para la mayoría de la gente (Groark, 2005: 159-164, 266; 2008). Aun con ello, y a pesar de este énfasis manifiesto en la evitación de un conflicto abierto, la vida cotidiana está plagada de tensiones latentes de bajo nivel y animosidades (Burguete Cal y Mayor, 2000; Favre, 1964; Manguen *et al.*, 1978; Nash, 1967). De ahí que actualmente la ira desarrollada a partir de la discordia y los pleitos interpersonales, así como otras enfermedades de corte emocional relacionadas, sea más común y severa, habiéndose convertido en un complemento primordial de la vida social indígena contemporánea.

Sea como fuere, cuando alguien profiere «malas palabras» (*chopol k'op*) o «palabras febriles» (*k'ak'al k'op*) en una situación de conflicto interpersonal (*k'op*), los tzotziles de Chiapas tienen la idea de que éstas generan trastornos emocionales entre las personas involucradas, sobre todo —y en primera instancia— en aquella más débil que reducida al silencio las incorpora a su ser. Las palabras que «no gustan» entran en el cuerpo descendiendo hasta el corazón/estómago; lugar donde si no se metabolizan adecuadamente, y en un proceso de cultivo e intensificación interior expresado como «juntar la fiebre de su corazón» (*ta stzob yo'onton sk'ak'al*), se reúne el resentimiento y la frustración dando origen a enfermedades como *k'ak'al o'ntonal* («corazón febril»), *ti'ol* («coraje»), *mel o'ntonal* o *at o'ntonal* (tristeza), *k'ux o'ntonal* («dolor de corazón») y *me'vinik* («mamá del hombre»). Pero —como ya he advertido— no todo el mundo es igual de propenso a enfermar a consecuencia de las «emociones patógenas». La reactividad emocional está relacionada metafóricamente con el tamaño del corazón y la cabeza de la persona. Aquellas a las que se considera «muy fuertes» (*toj tzotz*), como los del «nuevo vivir», o quienes tienen un «corazón grande» (*muk'ta yo'nton* o *muk'ul o'nton*) como la gente mansa, son más capaces de soportar sus efectos y, estos últimos, de metabolizar la rabia acumulada tras la pelea sin necesidad de airearla. Ellos no reaccionan a las provocaciones y sus corazones colaboran con la cabeza para modular y controlar la expresión de deseos y sentimientos en pos de la armonía (Groark, 2005: 159-164). De modo que cuando escuchan algo que les disgusta, el corazón aguanta la reacción y vuelve los pensamientos e impulsos a la cabeza en una forma modulada, provocando un proceso de reflexión sereno (*Ibíd.*: 136-138). En cambio los débiles (*k'un*), especialmente quienes rápido se enojan o entran en llanto y tienen «corazones pequeños» (*bik'it-o'nton*) o una «cabeza pequeña» (*bik'it-jol*), son volátiles e incapaces de tolerar las fuertes emociones que acompañan a la disputa; siendo la relación entre la ira y la enfermedad

inmediata (*Ibíd.*: 140-142, 260-263). Y es que corazón y cabeza en ocasiones trabajan juntos y en ocasiones luchan entre ellos. El lugar social de las costumbres, entre lo consciente y bien razonado, a menudo entra en conflicto con los impulsos, deseos y sentimientos originados en el corazón. De forma que la cabeza, sede de la razón y la reflexión juiciosa, sirve para limitarlos una vez que éstos llegan aquí.¹⁰⁶

TIPOLOGÍA DE PERSONA		
RUIDO	<i>Jtoy-ba</i> (rebelde)	<ul style="list-style-type: none"> • «Corazón fuerte»/«sangre fuerte», (<i>tzozt yo'on/tzozt chichel</i>). • Producen «malas palabras», (<i>chopol k'op</i>). • Aguantan los conflictos (<i>k'op</i>) desde la confrontación.
	<i>K'un</i> (débil)	<ul style="list-style-type: none"> • «Corazón pequeño»/«cabeza pequeña», (<i>bik'it o'nton/bik'it jol</i>). • No digieren las «malas palabras», (<i>chopol k'op</i>) ni aguantan los conflictos (<i>k'op</i>). • Pueden buscar formas encubiertas de agresión.
SILENCIO	<i>Manxu</i>	<ul style="list-style-type: none"> • «Corazón grande»/«cabeza grande», (<i>muk'ul o'nton/ muk'ul jol</i>). • Metabolizan las «malas palabras»,

¹⁰⁶ La memoria del corazón es crucial para la gestión de las emociones negativas ya que aunque los conflictos interpersonales y los problemas puedan ser olvidados —o «perdidos en la cabeza», *ch'ay ta sjol*—, sus residuos mórbidos se asientan o sedimentan en el corazón. El proceso de guardar un recuerdo es expresado como «poner en el corazón» (*tik'il ta o'nton*), mientras que el olvido se refiere como *ch'ay ta yo'nton* («estar perdido en el corazón») o *ch'ay ta sjol* («perdersse de nuestra cabeza») (Groark, 2005: 136-140).

		<p>(<i>chopol k'op</i>) y mantienen su corazón en silencio.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aguantan los conflictos (<i>k'op</i>) desde la calma y no alimentan con «malas palabras» la confrontación.
--	--	--

Fig. 10 Clasificación de caracteres según el «ruido» que producen.

FUENTE: Elaboración propia.

De este modo las «palabras febriles» emitidas durante una pelea radican dentro del corazón (*tik'il ta yo'nton*), representando literalmente este acto de tragarse la rabia la incorporación de los problemas y las palabras, del ruido en definitiva. La forma más directa y rápida de evitarlo es «expulsar» (*-lok'es*) en el momento la emoción del cuerpo, respondiendo inmediatamente con más ruido y *chopol k'op*, describiéndose entonces el corazón como «abierto» (*-jama!*) o descongestionado. Los sentimientos y problemas (en forma de palabras) quedan entonces «al aire libre» (*ta jama!*) (*Ibíd.*: 159-164). Sin embargo, como se ha advertido, existe una tensión evidente en este ejercicio de ventilación, pues al tiempo que se evita la enfermedad dejando fluir libremente las «emociones patógenas» se corre el riesgo de alimentar el conflicto, lo que plantea el dilema de la gestión emocional máxima en este tiempo de «nuevo vivir» donde éstos se han intensificado (*Ibíd.*: 247-290). De ahí que en muchas ocasiones se opte por el silencio social que, en cambio, se expresa como ruido interno. Tanto es así que se dice que el «corazón murmura» (*xvulvun ko'nton*) o conversa consigo mismo (*ta xlo'ilaj stuk*); una imagen evocadora de darle vueltas a un problema, de rumiar los acontecimientos y preguntarse por qué alguien les vino a dar coraje (*ti'ol*). Expresiones que describen ese estado de introspección, tristeza, preocupación y resentimiento, de cultivo o reunión (*-tzob*) de la ira en el corazón que da lugar a la enfermedad (*Ibíd.*: 130-138, 192-193).

Pero si bien —y tal y como observa Haviland (1992: 433)— una persona afligida con emociones tales como el enojo, la rabia y el pesar puede de inmediato producir un torrente de palabras, una ola de emoción verbal que integra «construcciones paralelas» resultado de esa condición de fuego interno o «corazón ardiente» (*k'ak'al o'onil*), quien ha sufrido la reprimenda y guarda el resentimiento u odio en el corazón es capaz también, a posteriori, de hacer enfermar a otros de una manera más sutil y sibilina. Para lograrlo no

utiliza otro método que la denuncia ritual mediante un rezo especial que emplea invariablemente los «dobletes tradicionales». Esta plegaria, denominada *-ok'ita -ba* («lamentarse») u *-ok'ita kajvaltik* («lamentar a Nuestro Señor»), da lugar a una aflicción llamada *ok'itabil chamel* («enfermedad producida por lamentarse»). Es más, en este contexto de venganza debido a la vergüenza y a la humillación pública recibida es posible, incluso, que se recurra al chisme y a formas encubiertas de agresión social como la brujería. En cambio, para calmar el ruido de un desencuentro o confrontación a posteriori, para que el cuerpo sea capaz de metabolizar las emociones (en forma de palabras) suscitadas en una disputa, existen diferentes estrategias igualmente mediadas por palabras, «buenas palabras» (*lekil k'op*), tales como la oración para ampliar el corazón (*-muk'ibtas o'ntonal*),¹⁰⁷ las terapias de reconciliación ritual diseñadas para reestructurar las relaciones sociales¹⁰⁸ y la petición de quejas ante las autoridades municipales.

¹⁰⁷ La mayoría de rituales de reconciliación y ceremonias de curación que incumben a aflicciones emocionales se centran en súplicas a los santos para agrandar el tamaño de la cabeza y el corazón con el fin de que puedan soportar con calma las vicisitudes emocionales de la vida social. Estas oraciones pueden ser resultado de la iniciativa privada y doméstica o ser llevadas a cabo por un especialista ritual cuando el caso es más grave. Así, cuando algún pariente sufre de ira es posible que otros miembros de la familia le exhorten a «ampliar su corazón», gesto referido como *-lajesbe o'ntonal* («suavizar o finalizar la ira en el corazón de alguien») o *-patbe o'ntonal* («moldear el corazón de alguien»). Por otro lado, si la ceremonia corre a cargo de un curandero, la «ampliación del corazón» (*-muk'ibtas o'ntonal*) consiste en una serie de oraciones a Dios Padre y a las vírgenes para «poner en orden» (*-chapan*) o «resolver» (*-meltzan*) el corazón a través del don divino que confiere resistencia emocional. Las frases clave de este tipo de rezos son: *pasbo ta muk' yo'nton, pasbo ta muk' sjol*, «haz grande su corazón, haz grande su cabeza»/ *pasbo ta tzotz yo'nton, pasbo ta tzotz sjol*, «haz fuerte su corazón, haz fuerte su cabeza»/ *yijubtasbo yo'nton, yijubtasbo sjol*, «endurece su corazón, fortalece su cabeza». Registra Groark, por ejemplo, la siguiente oración: *K'elavil yajvalel vinajel*, «Mira, señor de los cielos»/ [...] *Ali jun vinik, stojol avok'*, «este hombre rendido a tus pies»/ *jun vinik, stojol akob*, «este hombre rendido a tus manos»/ *toj bik'it ti yo'ntone*, «su corazón es muy pequeño»/ *toj bik'it ti sjole*, «su cabeza es muy pequeña»/ *mu xkuch yu'un ti k'ope*, «no puede soportar los problemas»/ *mu xkuch yu'un ti lo'ile*, «no puede soportar los chismes»/ [...] *toj toyol x'ilin*, «él realmente se enoja»/ [...] *vo'ot li yajvalel vinajel*, «tú eres el señor de los cielos»/ [...] *vo'ot avak'ojbe lek chk'opoj ti vinike*, «tú has dado al hombre la capacidad de hablar bien»/ [...] *k'u cha'allek muk'uk yo'nton*, «que su corazón sea bueno y grande»/ *k'u cha'allek muk'uk sjol*, «que su cabeza sea buena y grande»/ [...] *mu'yuk ti k'ope*, «no más problemas»/ *mu'yuk ti ile*, «no más ira»/ *mu'yuk ti letoe*, «ningún pleito más»/ [...] *ja' yu'un ta jk'anbe jech smuk'ul sjol yo'nton*, «es por eso que solicito la amplitud de su corazón» (2005: 366-375). Si la ceremonia ha sido eficaz el corazón se hace grande y la reactividad emocional disminuye. Para un análisis más pormenorizado y ejemplos completos de las oraciones enunciadas, véase Groark (2005: 195-200, 360-375).

¹⁰⁸ Groark registra una oración para la reconciliación de la pareja en el contexto de un ritual donde participan tanto el hombre como la mujer; persiguiéndose el perdón tanto del infractor como de la parte agraviada y, con ello, el término de la aflicción emocional (en este caso la ira). Estas ceremonias de resolución de conflictos son más deseables que la mediación judicial, aunque, en ocasiones, se realizan por prescripción de las autoridades municipales una vez que se ha acudido ante ellas a «pedir quejas». En ellas el especialista ritual interroga acerca de dónde se ha encontrado la enfermedad (*buy ataoj sk'ska'l avo'nton*) o cuál es la verdadera razón del enojo (*k'usi smelol ti cha'ilinik'ne*). En ocasiones las respuestas son rápidas y se convierten en una lista de agravios, pero la mayor parte de las veces el curandero se ve obligado a indagar instando a las personas involucradas a realizar una revisión sistemática del pasado buscando la fuente del problema que hizo que alguien se tragara las «palabras febriles». Se espera que se hable de él abiertamente (*ta jamal*) y se cuente lo sucedido (*ta xyal shekel*), ya que si se ocultan datos la enfermedad permanecerá en el corazón, creciendo y desarrollándose hasta causar la muerte. Si hay sinceridad el curandero podrá «arreglar sus corazones» mediante una oración que exhorta a la persona afligida a hacer un esfuerzo para

INSTANTANEA	EXACERBAR EL CONFLICTO.	Responder regañando, emitiendo «malas palabras» (<i>chopol k'op</i>) que alimentan la ira.
	CALMAR/DISOLVER EL CONFLICTO.	<ul style="list-style-type: none"> • Responder con «buenas palabras» (<i>lekil k'op</i>). • Responder con <i>couplets</i>, «construcciones paralelas», o «dobletes».
A POSTERIORI	EXACERBAR EL CONFLICTO. EFECTO VENGANZA.	<ul style="list-style-type: none"> • Denuncia ritual (oración): <i>ok'ita -ba</i> («lamentarse») u <i>-ok'ita kajvaltik</i> («lamentar a Nuestro Señor»). • Chisme. • Brujería.
	CALMAR/DISOLVER EL CONFLICTO.	<ul style="list-style-type: none"> • Solicitud doméstica de ampliación del corazón (<i>-mukibtas o'ntonal</i>). • Ceremonia de curación de las aflicciones emocionales por parte de un especialista ritual. • Petición de quejas a las autoridades municipales.

Fig. 11 Alternativas para la gestión emocional del conflicto (*k'op*) según el propósito.

FUENTE: Elaboración propia.

En definitiva, las emociones negativas suelen atribuirse a causas y situaciones externas, sobre todo a las dificultades interpersonales; siendo interpretadas como

soportar los conflictos, e insta a las deidades a ayudar a solucionar el problema: *ti k'ak'al k'ope*, «el conflicto febril»/ *ti k'ak'alleteo*, «el argumento febril»/ [...] *k'u cha'al k'ak'al o'ntonal*, «ese corazón febril»/ *batuk ta yok yo'*, «que pueda ir a la orilla del agua»/ *batuk ta yok nab*, «que pueda ir a la orilla del lago»/ *siket uk*, «que pueda enfriarse»/ *lamet uk*, «que pueda aliviarse»/ *ti sk'ak'al yo'ntone*, «su corazón febril»/ *ti sk'ak'al sjole*, «su cabeza febril»/ [...] *mu tey panluk*, «que no esté en ebullición allí»/ *ta yo'nton*, «en su corazón»/ *ta sjol*, «en la cabeza»/ [...] *chachapan*, «ponlo en orden»/ *nichim sme' vinajel*, «flor madre del cielo»/ *nichim sme' vokol*, «flor madre de condiciones de vida difíciles»/ *chakuch avokol*, «tú asumes su dificultad»/ [...] *a li k'op une*, «el conflicto quizás»/ [...] *a li tanetel k'ope*, «las palabras dichas»/ *vojetel k'ope*, «las palabras encontradas»/ *xlaj me un*, «pueden terminar»/ *xtub me un*, «pueden sofocarse»/ [...] *xbat me ta yok vo' un*, «pueden ir hasta el pie del agua»/ *xbat me ta nab vo' un*, «pueden ir hasta el lago»/ [...] *la sbik' ta sve'el*, «ella se las tragó con la comida»/ *la sbik' ta va'*, «ella se las tragó con el agua»...(2005: 395-409).

invasoras y exógenas. Explicando esta etnofisiología emocional advierte Groark cómo, de hecho, gran parte de la teoría de la emoción tzotzil parece basarse en la hipótesis del contagio a través del cual éstas adquieren la forma de una especie de sustancia perjudicial que puede acceder al cuerpo de su objeto; una sustancia que —como hemos visto— son las mismas palabras, las «malas palabras». En este sentido, es significativo notar que son descritas como «encontradas» (-*ta*), «recibidas» (-*ich'*) o «dadas» (-*ak'*) por alguien cuando ocurre algún problema. De ahí entran en el organismo y se dirigen al corazón (*bat ta y'onton*), donde quedan «retenidas» (*tik'il*), «enterradas» (*mukul*) u «ocultas» (*nak'al*), aumentando de tamaño (-*muk'ib*), multiplicándose (-*epaj*) o haciéndose más fuertes (-*tzatzub*) como resultado de posteriores experiencias emocionales negativas. Allí reunidas pueden llenarlo (*noj*) —proceso descrito como «engrosamiento» del corazón o «cada vez más denso» (-*tzin-ba*)— y desbordarse (-*taniij*), extendiéndose por todo el cuerpo con la sangre y agravando la aflicción, lo que es perceptible a través del pulso y por síntomas físicos como la debilidad (2005: 159-168).

Articular el ruido... En general, estas «malas palabras» (*chopol k'op*) o «palabras ardientes», «palabras febriles» (*k'ak'al k'op*), se emiten en un contexto discursivo más amplio y forman parte de un estilo o categoría indígena de habla que manifiesta la enemistad u hostilidad, el enojo, la ira y el pesar, o cualquier otra emoción profunda.¹⁰⁹ En base al léxico específico y a sus características sintácticas ha sido considerado un género discursivo propio denominado *ilinel* o *utel* (Laughlin, 1975) cuyo resultado puede tan sólo ser corregido mediante «buenas palabras», *ta lekil k'op* (Haviland, 1984: 338), o adoptando en ocasiones la forma poética de las «construcciones paralelas» (*parallel couplets*) o «dobletes» característica del lenguaje ritual y la declamación pública (Haviland, 1989: 30; 1992; 1984: 335, 339; 1982; 2000).¹¹⁰ Tales frases semánticamente similares que implican dos o más líneas coincidentes que difieren

¹⁰⁹ Mientras el afecto y el respeto se expresan con la cadencia sincopada, las emociones negativas emitidas en situaciones de riña, regaño o desaprobación se corresponden con un habla más rápida (Brown, 1980, 2004).

¹¹⁰ Para un análisis más exhaustivo de la repetición dialógica y el paralelismo en forma de *couplets* o triplete en otras comunidades mayas, véase para el tzotzil, Gossen (1974a, 1974b, 1976, 1989), Haviland (1988) y Bricker (1974a, 2010); tzeltal, Monod Becquelin (1987) y Brown (1990); yucateco, Hanks (1988), Edmonson y Bricker (1985), Bricker (1974a) y Vapnarsky (2008); quiche, Norman (1980), Du Bois (1986), Tedlock (2010); tojolabal, Brody (1986, 2000, 2005); ixil, Townsend (1979); ch'orti, Monod Becquelin y Becquey (2011). En chol, Josserand y Hopkins han documentado su uso en textos jeroglíficos escritos en cholano (Josserand, 1991) y también en narrativas tradicionales (Hopkins y Josserand, 1990).

sólo en el término final expresan siempre un estado de elevada carga emocional y de intensidad de los sentimientos en el hablante que pueden, al mismo tiempo, evocar una reacción igualmente emotiva en la persona receptora; convirtiéndose en el habla cotidiana y no ritual en un mecanismo sutil y poderoso para representar estados emocionales dentro de unos márgenes (Haviland, 1992: 433, 435). Por lo que esta forma de articular el enojo, de expresarse en una disputa, se haya asociada a la ira y a la gestión emocional de los problemas, siendo una de las maneras de responder a las transgresiones (*mulil*). Lo normal es que tras ventilar la ira y exponer los motivos de la discordia exista un acuerdo, pero puede ocurrir que la destreza en el uso de este estilo conversacional tan formalista reduzca al adversario al silencio y a procurar formas sibilinas para resarcirse.

Pero lo que me interesa resaltar de este género discursivo propio para regañar (*ilinel* o *utel*) que parece acoger a las denominadas «malas palabras» (*chopol k'op*), es que el uso de esta estructura sintáctica del «doblete» parece responder —como valiosamente observa Haviland (1992: 437)— no sólo a la expresión de una fuerte emoción, sino, también, a una necesidad de control, reserva o autodomínio; de manera que se limita el peligro que la expresividad emocional encierra. Tanto así, que en el contexto de una disputa, cuando la gente se altera, los «dobletes» parecen permitir ventilar el enojo sin irritar o exacerbar demasiado a quien está implicado en ella. De hecho, por ejemplo, cuando los agentes municipales o ancianos tienen que intervenir en riñas, formulan sus decisiones y opiniones morales en términos paralelos mediante este tipo de frases con el objeto de combinar la amonestación con la autoridad sobria y racional, o expresar un enojo controlado por medio de un habla igualmente controlada. Es más, estas frases retóricas, como mecanismo especial de énfasis que indican un estilo formal y elevado —y que demuestran el virtuosismo de un hablante—, son también indicativas de un discurso ordenado, estéticamente atractivo y, en última instancia, persuasivo. Constituyendo, por el contrario, la ausencia de repetición y paralelismo un alejamiento del estilo formal sintomático de un discurso desordenado y poco educado (Rodríguez Cuevas, 2013).¹¹¹

¹¹¹ La repetición discursiva cumple una gran variedad de funciones, entre ellas la de proporcionar énfasis a determinados elementos del discurso (Longacre, [1983] 1996) y establecer solidaridad, acuerdo (Brody, 1986) o «implicación interpersonal» (Tannen, 1989: 52) entre los interlocutores. El paralelismo ha sido analizado como rasgo característico de la literatura oral (Ong, 1982; Bauman, 1977; Edmonson, 1985) y del lenguaje ritual de diversas culturas (Fox, 1988; Bauman, 1978; Du Bois, 1986).

La **cruzada de la sociedad tzotzil en busca de la armonía.** Concluyendo, en la sociedad tzotzil —y me atrevo a afirmar que en la tzeltal— el ruido es un concepto asociado al conflicto y la disrupción social, teniendo mucho que ver con la relajación en la costumbre de mostrar demasiado de sí mismo y la apertura (personal y social) que facilita la entrada y salida de palabras, especialmente de aquellas que disgustan. Ambos aspectos vienen siendo actualmente el principal factor generador de ruido social en este tiempo *ach' kuxlejal* de «nuevo vivir». Siendo éste expresión de desorden y anormalidad, y significando desobediencia y falta de respeto. Resulta pues indudable la relación de esta distorsión sonora con la apertura entendida como mayor laxitud comunicativa y atenuación del autocontrol emocional, traducido como mayor expresividad de los sentimientos y un dominio de la «voluntad del corazón»; lo que sin duda favorece la comunicación «sin modo» y un lenguaje poblado de «malas palabras», *chopol k'op*. De manera que la expresión descontrolada y descomedida de las emociones, así como la efervescencia de los chismes, no es más que ruido desarticulado y desordenado. Aunque es evidente que éste siempre ha estado ahí, su presencia ha sido controlada y ordenada en favor del bienestar común, tolerándose y limitándose su expresión a determinadas fechas del calendario (y dentro del contexto ritual) (Bricker, 1986), o a tipologías personales concretas que siempre han sido objeto de rechazo público y han estado sometidas al control social. Ahora, en cambio, la irrupción de la 'modernidad' en las comunidades indígenas y la multiplicación de los espacios de interacción van dando lugar a otra manera de crecer y vivir que se ha convertido en un rasgo generacional. Tal es así que estos del «nuevo crecimiento» (*ach' ch'ieletik*) o «nuevo vivir» (*ach' kuxlejaletik*) se han transformado en una amenaza cotidiana para las relaciones sociales debido a su carácter «rebelde» por un lado y demasiado *delikado* por el otro. El ruido que generan en la interacción, y su mala gestión, son ya un complemento de la existencia tzotzil contemporánea. Por lo que es posible afirmar que éste tiene, en cierto sentido, un carácter 'moderno' asociado, además, a lo mestizo; por más que ello no sea necesariamente lo otro étnico o cultural, sino el sí mismo como otro, tal y como pusiera de manifiesto Pitarch (1996).



Dado el peligro disruptor del ruido resulta comprensible la existencia de estrategias culturales que lo minimizan y el esfuerzo constante por someterlo a ellas. Con lo que los enunciados cargados de emoción, por ejemplo, tratan de contenerse mediante discursos ordenados (oraciones de curación, sermones religiosos, peticiones formales, etc.) y estructuras sintácticas que rebajen el potencial mórbido de su expresión (como es el caso de las «construcciones paralelas» o «dobletes»). La intencionalidad es clara: encauzar y acoger, o en su caso frenar y bloquear, cualquier palabra o discurso potencialmente peligroso mediante alocuciones estrictamente articuladas en base al principio social del respeto. Se trata, pues, de un modo de ordenar el caos que la expresión emocional puede originar en pos de la armonía social; de una manera de modular —o domesticar, si se quiere— todo aquello connotado por la ausencia de respeto y razón. En definitiva, resulta posible afirmar que en la mentalidad tzotzil la ‘modernidad’, el «nuevo vivir», es ruido desarticulado y descontrolado que trata de atajarse con ruido también, pero de clase opuesta: articulado y ordenado.¹¹² Una posible metáfora de esto es el barullo generado

¹¹² Al respecto, por ejemplo, resulta clara la concepción antagónica que establecen entre las palabras de respeto frente a las «palabras bonitas» para enamorar propias del estilo de «hablarse entre sí», pronunciadas al margen de la ritualidad y el orden que encierra el pedido de la novia; entre la que denominan música «moderna» o «romántica» frente a la tradicional: acompasada, repetitiva y monótona (como el *bolom*

por la música de bocinas, teclados y guitarras eléctricas que surgen de las múltiples iglesias que asentadas en los barrios periféricos circundan la ciudad de San Cristóbal de las Casas.¹¹³ En este sentido, por ejemplo, es particularmente ilustrativa la concepción tzeltal de ciertas aflicciones y su tratamiento. En *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, observa Pitarch cómo en Cancuc —comunidad tzeltal— las afecciones que no son resultado de algún trastorno de los componentes anímicos de la persona siempre resultan ser el producto de palabras emitidas por alguien con el deliberado propósito de hacer daño (*Ibíd.*: 100-103). Éstas, una vez que han sido moduladas en los labios, e incluso escritas, funcionan con cierta independencia y circulan por el espacio de forma variada según su objeto:

«[...] Si la intención del dador es perjudicar a una persona determinada —y a las palabras se añade el nombre tzeltal del destinatario—, el “texto” viaja depositado en el interior de diminutos animales (*chanetik*) con forma de ranas, sapos, varios tipos de gusanos, serpientes, burros o caballos, que trabajan como emisarios (*pi-xan sk'opetik*, “envoltorio de palabras”). Si las palabras carecen de destinatario designado, entonces se pronuncian sin envoltorio y divagan libremente por el espacio, a merced de los vientos, hasta que por un encuentro accidental —suelen apostarse en los cruces de camino o bien se infiltran en gotas de agua que caen indiscriminadamente sobre una víctima desde las hojas de los árboles al ser éstas mecidas por el aire— penetran en el cuerpo de alguien a través de sus articulaciones (las

chon), o incluso la cristiana... En un sentido similar observa Pitarch cómo de entre las actividades de proselitismo religioso protestante quizás lo más característico es la música que se escucha sin cesar los domingos. De estilo norteño y letras pedagógicas con referencias bíblicas traducidas a alguna lengua indígena, esa música se oye en cualquier mercado de la región o viaje en autobús, y es 'bien alegre'. Este género, advierte, aunque muy transfigurado, es música castellana de los siglos XVII y XVIII. Por otro lado está la música indígena, que no sirve para deleitar el corazón sino para marcar ciertos movimientos y desplazamientos en el ritual. Ésta, a diferencia de la primera, es incapaz de engendrar enfermedad alguna y, en realidad, tampoco es emotiva (1996: 160-163).

¹¹³ Christine Kovic, en el relato descriptivo de la dinámica de las expulsiones indígenas de las comunidades por conflictos religiosos, y la complejidad de la vida en el exilio como «indígenas urbanos», reparaba en el ruido que emana de las colonias que flanquean las carreteras periféricas de este lugar: «[...] Desde la plaza central de San Cristóbal de las Casas se pueden observar los techos de lámina que cubren las viviendas de las colonias que envuelven los cerros que rodean la ciudad: es la imagen de lo que actualmente se ha denominado “cinturón de miseria”. [...] Al caminar por la carretera del Periférico Norte se escucha la música de bocinas, teclados y guitarras eléctricas que surgen de las múltiples iglesias alzadas en grandes construcciones» (2001: 274-275).

partes más expuestas del cuerpo), por lo general el interior de codos y rodillas, para terminar instaladas en la corriente sanguínea» (*Ibíd.*: 101).

De manera que advierte cómo las palabras dadoras de enfermedad —sea ésta del tipo que fuere— muestran un modo particular de moverse: son inquietas, serpentean, atraviesan senderos, promontorios, cavidades, cruces de camino; corren de manera inconstante y sinuosa desplazándose horizontalmente por y entre lugares, y lo hacen desde la periferia hacia el centro de las comunidades. Es más, se trasladan a hurtadillas recalando en aquellos lugares públicos como mercados y plazas, donde se esconden durante algún tiempo y se confunden sin dificultad con la nube de ellas fruto del murmullo (*woch' k'op*) de todas las conversaciones. Y así van hasta que penetran en el cuerpo de la víctima con un movimiento de rotación similar al de una peonza; con un tipo de giro que rasga y abre para acabar por fijarse en el interior y echar raíces. De este modo la aflicción como discurso termina por recalcar en la sangre del enfermo (*Ibíd.*: 215, 242-244).

El especialista ritual, en su papel de diagnosticador (*pik'abal*, de *pik' k'ab*, «tocar el brazo/mano») de la enfermedad, toma el pulso aplicando la yema de los dedos sobre las muñecas y tobillos del paciente, empleándose en la búsqueda de esas palabras cuya voz delate su origen. De ahí que afirmen que «la sangre habla», resultando la tarea del diagnóstico similar a una lectura, pues se trata de palparlas. En ocasiones el tacto especializado puede incluso alcanzar a notar su contorno y adivinar su forma: algunas son como estrellas de varias puntas, otras alargadas en zigzag quebrado o igualmente luengas pero de curvas suaves, a veces tienen forma de voluta. Es así como las palabras que son enfermedad vienen a ser interrogadas por el chamán e impelidas, de una forma sutil o de manera más imperativa, a hablar y descubrirse. Éstas delatan su procedencia e intención respecto a quien las contiene dentro de sí; también sus características o cualidades. En este sentido, por ejemplo, respecto al caso de curación analizado por Pitarch, ellas afirmaban ser «[...] picadura de cascabel, picadura de nauyaca, 13 escritos, un libro, palabra de micrófono, palabra de cinta, palabras en latín, palabras en griego, trastorno de animal, etc.». Y aun diciéndose así durante la ceremonia de curación (*ch'abajel*) se manifiestan en forma *kuyuyil*, es decir, dejando ver sólo una parte de sí mismas. De ahí que resulten poco fiables y se las considere mañosas (*ay mánya*) y con habilidad de engaño. A ello obedece que los rezadores pulsen alternativamente muñecas y tobillos, a derecha e izquierda, y en ocasiones las sienes o el cuello con objeto de evaluar hasta donde sea posible el grado de fingimiento de los síntomas (*Ibíd.*: 102, 241).

Pero si bien las palabras dadoras de enfermedad parecen circular de esta manera desordenada e irregular, con un movimiento aparentemente desarticulado y errático, sin control y camuflándose en lugares recónditos o espacios públicos saturados de discursos, y lo hacen desde afuera hacia adentro (de la periferia al centro de la comunidad), las emitidas por el rezador en forma de oraciones y a modo de remedio o medicamento (*poxil*) dan la impresión de contrarrestar este caos nombrando ordenada y periféricamente a los «santos» tutelares de otros pueblos indígenas. Así, tras el interrogatorio en el cual se ha obtenido información acerca de su naturaleza y del lugar donde se han enraizado, el *pik'abal* procede a «intervenir» en el cuerpo del paciente para extraerlas. Y lo hace esencialmente de forma retórica, mediante la entonación de un texto ritual de curación que se caracteriza por ensamblar palabras terapéuticas hermosas y conmovedoras. Éstas —cargadas de ritualidad y respeto— producen otro tipo de movimiento, ahora ya ordenado, con una dirección y curso definido (semicircular o circular y en sentido inverso a las agujas del reloj, cerrando el espacio en torno al paciente), y una trayectoria horizontal. Con ellas se invoca la ayuda de los «santos» para que confieran cierto tipo de palabras con las que neutralizar las mórbidas (*Ibíd.*: 215-250). Lógica que parece subyacer también en las prácticas rituales evangélicas, las cuales ofrecen nuevas posibilidades de protección contra la enfermedad mediante el acceso a la «palabra de Dios». Aquí, expone Pitarch, el texto bíblico traducido al tzeltal es empleado directamente con propósitos terapéuticos. De ahí quizás, observa:

«[...] esa febril entrega —entre evangélicos pero también entre católicos— a fabricar y rodearse de palabras, ese torrente de palabras contenidas en sermones, lecturas bíblicas, cánticos y demás que durante los largos oficios dominicales saturan el reducido espacio interior de los templos evangélicos indígenas. Son discursos inteligibles, pese a pronunciarse en tzeltal, pero que producen la sensación de barrera protectora, un espacio terapéutico que defiende de las palabras-morbo a las que cotidianamente se está expuesto. Debe ser el mismo principio que explica que los aparatos de radio permanezcan encendidos durante el día. [...] es decir, lo que en ese espacio se elabora son palabras exóticas, las palabras capaces de proteger de las igualmente exóticas palabras de que están hechas las enfermedades» (*Ibíd.*: 212-213).

COSTUMBRE VIVIR COMO ANTES MAS VO'NE (ANTIGUAMENTE) LEKIL KUXLEJAL («BUEN VIVIR»)	'MODERNIDAD' ACH' KUXLEJAL («NUEVO VIVIR») LADINIZACIÓN O MESTIZAJE DE LA COTIDIANEIDAD
SILENCIO	RUIDO
ARMONÍA	CONFLICTO, RUPTURA
ORDEN	DESORDEN, ANORMATIVIDAD
RESPECTO	DESOBEDIENCIA
CERRAZÓN AUTOCONTROL EMOCIONAL DOMINIO DE LA «VOLUNTAD DE LA CABEZA»	APERTURA EXPRESIVIDAD EMOCIONAL DOMINIO DE LA «VOLUNTAD DEL CORAZÓN»
<i>LEKIL K'OP</i> («buenas palabras») HABLAR CON MODO: habla respetuosa, discreta, sosegada, comedida. Elocuencia, deliberación. CONSEJO (<i>MANTAL</i>).	<i>CHOPOL K'OP</i> («malas palabras») HABLAR SIN MODO: habla enérgica, carente de humildad, prudencia y respeto, descontrolada y descomedida. «PALABRAS ARDIENTES» O «PALABRAS FEBRILES» (<i>K'AK'AL K'OP</i>): chismes, burlas, críticas, agresiones verbales...
<i>MANXO</i> : tranquilo, reflexivo, tolerante. PERSONA SOCIAL	<ul style="list-style-type: none"> • <i>JTOY-BA</i> (REBELDE): regañón, irracional. • <i>K'UN</i> (DÉBIL). AMENAZA LAS RELACIONES SOCIALES
COMUNIDAD COOPERATIVA CERRADA NO AFECTADA EN DEMASÍA POR INJERENCIAS DEL EXTERIOR	REMITE A LA IDEA DE COMUNIDADES QUE SE DESCOMPONEN CON UNA APERTURA AL EXTERIOR DESMESURADA LA GENTE NO ESTÁ BIEN UNIDA
MENOS ENFERMEDAD EMOCIONAL	ENFERMEDADES EMOCIONALES

Fig. 12 Resumen de oposiciones binarias entre *mas vo'ne* y *ach' kuxlejal*.

FUENTE: Elaboración propia.

EL «NUEVO VIVIR» Y LA APERTURA EMOCIONAL.

El tradicional hermetismo y opacidad tzotzil. A principios del siglo XX el llamado *Círculo Lingüístico de Praga* sentó las bases del 'funcionalismo lingüístico' sobre la máxima de que la lengua es un sistema de medios de expresión apropiados para un fin. Frente a la perspectiva atomista de los hechos del lenguaje entendió la existencia de una interacción mutua entre las formas del mismo y las representaciones sociales, concluyendo que los factores que influyen en cada uno de los aspectos de la vida social también lo hacen en el ámbito del habla. En definitiva, puso el foco de atención sobre la idea de que un lenguaje determinado siempre se ve afectado por las necesidades sociales e históricas de un grupo social concreto. Siguiendo este argumento, y en atención a una observación generalizada sobre las interacciones verbales tzotziles —aunque parece ser un rasgo lingüístico distintivo más general que incumbiría a otros grupos mayas—, en este epígrafe voy a tratar de explicar e ilustrar el sentido de cierta apertura comunicativa que comienza a perfilarse en el «nuevo vivir» tzotzil. Defiendo que si bien ésta es fiel reflejo de aquella que por efecto de la 'modernidad' puede percibirse tanto en aspectos físicos de las comunidades indígenas (construcciones domésticas, vías de transporte, medios de comunicación, etc.) como en un cambio de la subjetividad de las personas, también se ha convertido en el medio para intentar construir una vida 'moderna' y captar apoyos o buscar cómplices con este propósito.

Ya ha sido observado en múltiples ocasiones cómo el lenguaje entre los tzotziles ha servido, y aun sirve, además de para negociar las fronteras sociales con los otros, sean éstos indígenas o ladinos, para mantener con celo la privacidad y preservar sus vidas de los demás. Tanto es así que la interacción social es cautelosa en extremo y los intercambios conversacionales, cuando no evasivos, gozan de un escrupuloso y cuidado control de la información, dando la impresión, casi, de tratar al interlocutor como espía.¹¹⁴

¹¹⁴ El ejemplo más contundente de que esto es así deviene de la fórmula del saludo verbal. Cuando los tzotziles se encuentran en el camino, la etiqueta requiere decir y responder: *chibat che'e*, «me voy»; *¡batan!*, «ve entonces». De manera que el saludo, por lo general breve, puede ser analizado —tal y como lo hicieron Haviland (1982, 1988) y Haviland y Haviland (1983)— como la forma reducida de una conversación

El tono suspicaz y poco comunicativo de la charla cotidiana corrobora, además, las observaciones etnográficas acerca del atomismo social, la extrema intimidad de la vida comunitaria y la competencia que parecen caracterizar a las familias tzotziles; aunque no sólo, como se ha dicho (Haviland, 1982, 1988; Haviland y Haviland, 1983; Pitarch, 1996; Groark, 2008).¹¹⁵ Así, por ejemplo, los zinacantecos, parcos expresivamente, se perciben a sí mismos en competencia, guardando los secretos de su vida privada a la vez que husmean en la ajena. Ocultando intencionalmente o no difundiendo libremente toda la información sobre sus asuntos y movimientos (Haviland, 1988). Las razones de que esto sea así —de esa opacidad de la vida social e inaccesibilidad a los estados emocionales de los demás— responden, en parte, al devenir histórico y socioeconómico. En este sentido, resulta imposible obviar cómo la historia y los cambios estructurales acaecidos con el transcurrir del tiempo han influido y marcado profundamente las relaciones sociales, estableciendo una deriva desde la cooperación hacia mayores cotas de individualismo que indudablemente ha sido reflejado en el lenguaje (Haviland, 1982, 1988; Haviland y Haviland, 1983). Pero, ¿cómo y por qué, entonces, si la ‘modernidad’ precisamente encamina al individualismo existe una clara tendencia a la apertura comunicativa y a la expresividad emocional?

En otro orden, y marcado igualmente por el espectro del secreto, lo que justifica también este hermetismo es la percepción del peligro que conlleva desvelar cosas de sí; mostrando tal rasgo una idiosincrasia fuertemente ligada a la idea de vulnerabilidad y a la concepción nativa de la persona. Y es que la conversación cotidiana informal y espontánea representa una brecha en el muro de la confidencialidad y comporta un riesgo para la integridad y el bienestar personal y, por extensión, social. De manera que, toda información es tomada como inherentemente peligrosa, exigiendo la vida social ordinaria una circunspección constante. Reflejo de ello es la convicción general entre los mayas de que la comprensión de la naturaleza, las intenciones y los deseos del otro es siempre provisional e incompleta. Por lo que no se puede confiar demasiado o demasiado pronto en alguien, de ahí que las relaciones interpersonales se caractericen por la desconfianza generalizada (Haviland, 1982, 1988; Haviland y Haviland, 1983; Pitarch, 1996; Groark, 2008).

completa, con la peculiaridad de que en vez de ser derivado de la introducción o apertura de la misma, correspondería, más bien, al cierre de la interacción social, representando metafóricamente una despedida.

¹¹⁵ También se ha notado esta opacidad entre los mayas yucatecos (Hanks, 1990: 92-93) y los mayas Kakchiqueles de Guatemala (Warren, 1995: 57-58).

En *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales* (1996: 85-91), expone Pitarch cómo la sospecha cala la vida cotidiana de este grupo indígena —muy próximo geográficamente y culturalmente al tzotzil—, bien consciente de que alguien es mucho más de lo que aparenta ser. De modo que resulta inevitable que las interacciones sociales se encuentren determinadas por el recelo y el temor. Tal es así, que del discernimiento sobre el interior de las personas —derivado del conocimiento acerca de la cualidad de sus múltiples y variados componentes anímicos— dependen las relaciones y el bienestar propio; de ahí la vigilancia continua del *gestus* que aporta indicios que permiten saber cómo alguien es ciertamente. Por ello los tzeltales cuidan con esmero la expresión corporal y el uso de la palabra; aspectos que permiten intuir o si quiera atisbar los intereses, pensamientos y verdaderos sentimientos del otro y cuya corrección —en el sentido de contemplar la convención y la norma— y carácter no dañino viene expresada en términos de suavidad, pulcritud, orden y comedimiento gestual y verbal... Este control estandarizado, en estos parámetros, simboliza el cierre y garantiza la armonía o el «buen vivir», *lekil kuxlejal*. En este contexto las emociones y sentimientos, definidos como estados del corazón, representan aquello que ha de guardarse para sí y ha de ser transformado por la «voluntad de la cabeza» —asociada al discernimiento y la razón y forjada con la experiencia cultural—, pues reflejan no sólo el estado de ánimo transitorio sino el carácter innato (*talel*) de la persona. Esta cuestión es de tal importancia que la inexpresividad emocional es sintomática de un hablar educado, adulto e indígena; de manera que la identidad cultural, el ser indígena, va construyéndose y corre paralela a la adquisición de la identidad social (*Ibíd.*: 123-126). Pero a pesar de todo ello suele ser a través del lenguaje, y de los hábitos lingüísticos individuales, que alguien se descubre ante los demás. Si esto ocurre en privado es admisible; ahora bien, que se muestren las emociones del corazón en público resulta peligroso, pudiendo desencadenar la vergüenza (*kexlal*) y otras aflicciones emocionales.

Esta gente cerrada, comedida e inexpresiva emocionalmente hablando es la imagen de un indígena propiamente dicho. Alguien que con su instruido cierre personal colabora en la armonía social y el bienestar comunitario, procurándose, además, cuidado frente a las enfermedades producidas socialmente. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la 'modernidad' impele hacia la apertura, cuando los procesos de socialización —incluso familiares— tienden a ella o la toleran?, ¿se produce una resignificación obligada de la

identidad indígena? ¿Qué correlato social tienen las consideraciones nativas sobre dicha apertura? ¿Es ciertamente traducida en malestar social y peligro para la salud personal?

Este argumento sobre la opacidad personal y social de los mayas tzeltales, y sus implicaciones en términos de identidad, es —salvando algunas diferencias culturales sobre la composición anímica de la persona— perfectamente extrapolable a la realidad tzotzil.¹¹⁶ Los mayas de Los Altos de Chiapas, en general, se conciben a sí mismos formados por diferentes seres/entidades que dificultan la tarea de conocer quién es realmente alguien. De ahí la percepción de que siempre se es más de lo aparentado y la identidad resulte algo provisional y contingente, pues la verdadera naturaleza y motivaciones no pueden ser directamente conocidas o percibidas en tanto hay diversas cualidades del yo alojadas en esas partes diferenciadas de uno a las cuales resulta casi imposible acceder. En este sentido, el modelo de concepción de la persona se haya estrechamente vinculado a la opacidad del mundo social y resulta explicativo de ese estado continuo de incertidumbre y preocupación; de esa tensión entre el deseo de saber y la necesidad de ocultar. Por lo que la sospecha y el temor que genera esta situación no es un asunto de simple curiosidad sino, más bien, de protección y defensa personal ante cualquier conflicto, amenaza o agresión encubierta como la brujería o el chisme malicioso (Groark, 2008).

Tanto así, que también para los tzotziles las emociones y sentimientos —definidas como estados del corazón y manifestación del carácter innato de la persona— representan aquello que ha de guardarse para sí; sobre todo si se trata de emociones negativas. Es por ello que a pesar de las complejas vidas emocionales de la gente, éstos tradicionalmente se han cohibido a la hora de hablar de ellas y, por ejemplo, tan sólo viéndoles rezar en las iglesias de las cabeceras municipales un observador ajeno podría ser consciente de la intensidad de su vida afectiva. Y es que ha sido usualmente a los santos —y en su labor de mediación los curanderos— a los únicos a quienes se les

¹¹⁶ Gossen (1999: 244) postula un modelo tripartito del yo formado por tres componentes que colectivamente constituyen la persona y detentan diferentes cualidades, deseos, motivaciones y voluntades. En esta concepción algunos componentes son internos mientras otros se caracterizan por diversos grados de externalidad e independencia: el cuerpo físico (*bek'talil*) y las aportaciones emotivas e intelectuales de la cabeza (*jola*) y el corazón (*o'ntonal*), que trabajan juntos en la producción de sentimiento y pensamiento; el alma esencial (*ch'u'lel*), interno, privado y sólo conocido por su portador de una manera parcial y con carácter provisional; y el animal compañero (*chon*) que nace en el mismo instante que su homólogo humano y cuyos destinos están inextricablemente unidos. Para la mayoría de las personas la identidad de este ser externo es un misterio a lo largo de la vida.

podían confesar abiertamente las emociones debido a su consideración de amenaza potencial para la salud y la vida.¹¹⁷ No es de extrañar, entonces, que normalmente el lenguaje emocional tzotzil (respaldado en el «lenguaje del corazón», *bats'i k'op o'ntonal*), haya adoptado —sobre todo— la forma de quejas somáticas; de ahí que los nombres de muchas emociones se correspondan con los de algunas enfermedades: ira (*k'ak'al o'ntonal*), tristeza (*mel o'ntonal*, *at o'ntonal*) (Groark, 2005: 99-117). En base a todo ello la experiencia y expresión emocional —interpretada como negativa y peligrosa— es controlada en favor de un ideal de «frescura» y no reactividad, existiendo un énfasis en el mantenimiento de relaciones interpersonales marcadas por la cortesía, el respeto social y un comportamiento de no confrontación.¹¹⁸ De hecho, la etnoteoría tzotzil de la emoción se estructura en torno a los contrastes dentro/fuera, oculto/visible, público/privado. Así, de aquellas emociones que se manifiestan clara y honestamente se dice que salen (*lok'*) de su asiento en el interior del cuerpo (generalmente en el corazón); haciéndose visibles (*vinaj*) o públicas, abiertas (*jama*) y fácilmente observables en la interacción o la conducta. Éstas reflejan normas convencionales de comportamiento. Por el contrario, cuando hay estados subjetivos reprimidos se afirma que son enterrados (*mukul*), ocultos (*nak'al*) y colocados o custodiados en el interior del corazón (*tik'il ta yut yo'nton*). Estas emociones, afirma Groark (2008), acogen los verdaderos deseos y sentimientos de la persona, siendo probable que se trate de sentimientos inconfesables dada la naturaleza de su ocultamiento.

Resulta explicable, pues, que esta visión polarizada de la experiencia social —en términos emocionales— y sus consecuencias —así como la imposibilidad de conocer directamente (*-na*) o ver (*-il*) lo que ocurre en los corazones de los demás— conduzca a una constante preocupación por el grado de concordancia entre la apariencia superficial y

¹¹⁷ Las personas católicas tradicionalistas mantienen relaciones íntimas, abiertas y emocionalmente intensas con una serie de santos y vírgenes que representan la benevolencia, el socorro y la sintonía empática. La comunicación se lleva a cabo por medio de la oración, el ayuno y el ofrecimiento de sustancias rituales. A través de la estilizada, afectivamente cargada y poderosa voz de la oración se les ruega cuidado y protección (Haviland, 1989). De hecho, es en el género de la oración que se ve algo de la expresión directa de la emoción. Asimismo, tan sólo cuando el curandero desempeña el papel de representante de los santos, y dentro del contexto terapéutico, la comunicación emocional es igualmente abierta y empática (Groark, 2008).

¹¹⁸ Esta política de no confrontación y tendencia a evitar los conflictos interpersonales o problemas (*k'op*) da sentido a un ideal moral de persona. Así, la capacidad de mantener relaciones interpersonales «suaves» y armónicas a pesar de la presencia de sentimientos negativos —cualidad altamente valorada— se describe en términos de ser manso (*manxu*) o detentar un gran corazón (*muk'ul o'nton*) que pueda metabolizar las emociones negativas sin traducirlas en acción. Cualidad opuesta a estilos personales emocionalmente reactivos descritos como de «corazón pequeño» (*bik'it o'nton*) debido a la propensión de albergar resentimientos, cultivarlos y actuar clandestinamente (Groark, 2008).

externa y las motivaciones internas. Es más, también es comprensible que lo haga a un estado de discordia social latente que se manifiesta directamente en el cuerpo en forma de diversas enfermedades conocidas como *il k'op* («palabras de enojo» resultantes de la envidia o conflicto), *chamel k'op* («enfermedad del conflicto»), *utilanel* («molestar») o *ilbajinel* («tormento») (Groark, 2008). En este sentido, por ejemplo, es precisamente la existencia de la vergüenza como «emoción patógena» (*Ibíd.*, 2005) lo que ofrece una idea de la gran ansiedad social que provoca la socialización. Al respecto, cabe decir que los tzotziles son muy conscientes de sí mismos cuando están en público: asumen que están siendo observados y ridiculizados; temen las opiniones de los demás acerca de su persona y son conocedores de que su presencia puede dar lugar al chisme y a rumores maliciosos (*Ibíd.*: 175-184).¹¹⁹ Resulta evidente que la sociabilidad y lo público se hayan vinculados conceptualmente al peligro; un ejercicio que requiere aquí la visualización de uno mismo invitando a los otros a observar, exponiéndose a la vergüenza y al escarnio público.

Pero aún en este panorama de lógica contención y estrés emocional existe un interés por hurgar en la intimidad de los otros (en esas identidades semiocultas del corazón) con objeto de defenderse y anticipar una agresión; hecho que Pitarch (1996: 90) define como «juego» de descubrimiento y «ejercicio intelectual». Mismo ejercicio para el que Groark (2008) —en alusión ya a la realidad tzotzil— introduce la expresión *empathic in-sight* para referir, precisamente, esos procesos que tratan de revelar los estados internos ajenos en términos de emociones subyacentes, motivaciones, pensamientos y deseos. Antes que ambos Haviland (1982) y Haviland y Haviland (1983), explorando la idea tzotzil de privacidad, introdujeron la noción de *circumspect hiding* para,

¹¹⁹ Apunta Groark (2005: 175-184) que hay entre los tzotziles un tipo de vergüenza, que entra en el corazón (*ta x'och ta ko'ntontik*) y se convierte en una enfermedad denominada *apun* o *yapunat sat*, asociada a algún tipo de metedura de pata o ridículo social que da lugar al chisme y a un sentimiento de baja autoestima. Ésta se produce en lugares concurridos —de gran intensidad en términos de interacciones— donde las personas quedan expuestas a las evaluaciones públicas, lo que genera cierta ansiedad. Es ahí donde se dan a conocer las transgresiones de la gente (*ta xa'i amule*), donde miran mal (*chopol chijyile*) o con una mirada febril (*-laban/-laba*), critican (*-laban*) o son ridiculizados diciendo «palabras ocultas» (*mukul k'op*) a las espaldas. Las primeras consecuencias de todo ello son el zumbido en los oídos, las piernas que se enredan y el calor en el cuerpo. Cabe advertir, como bien hace, que la capacidad de sentir vergüenza es desarrollada desde la infancia, momento en que los *unin sjol* («cabezas verdes») carecen de ella cuando actúan mal. Con el desarrollo personal la cabeza va madurando, entrando la razón y el conocimiento del bien y el mal, desarrollándose al tiempo la capacidad de sentirla. Así, alguien bueno, completamente socializado, sabe sentir vergüenza; denominándosele *joy* («delgado»). Por el contrario, quienes no la sienten son *pim*, «gruesas», es decir, inmunes a las opiniones y pensamientos de los demás. A pesar de la valoración social positiva de quienes son «finos», la mayoría de la gente preferiría ser más «gruesa» y menos vulnerable a las opiniones y evaluaciones ajenas.

precisamente, denotar ese juego sutil entre lo que ha de ser expuesto y lo que debe mantenerse oculto, y el difícil equilibrio existente entre las demandas sociales de transparencia y visibilidad y las necesidades individuales de ocultamiento y encubrimiento. Es indudable que las interacciones sociales, inevitablemente, se convierten en una vía de doble sentido: producen una fuga de información propia con el fin de extraer alguna contrapartida del interlocutor (Haviland, 1982; Haviland y Haviland, 1983). De hecho, a pesar de tal reserva y discreción, las comunidades indígenas son lugares porosos de ojos y oídos ávidos de la privacidad ajena, haciendo peligrar la armonía comunitaria y el bienestar personal. Y es que, como se viene diciendo, al tiempo que el conocimiento preciso de los estados internos de una persona es imposible, extraer al menos algunas referencias se hace indispensable para deambular sin errar demasiado por el mundo social. Así, como ya pusieran de manifiesto Haviland (1982) y Haviland y Haviland (1983) primero y Groark (2008) después, la dificultad de este «juego» de encubrimiento y descubrimiento genera cierta preocupación e intranquilidad permanente por cuestiones que tienen que ver con los contrastes entre superficie/profundidad, interior/exterior, público/privado. De manera que la tensión entre lo visible y lo velado en la vida social está mediada por un número de procesos complejos que sirven para restaurar cierto grado de transparencia en las interacciones sociales cotidianas (Groark, 2008).

Todo lo dicho explica el tradicional cuidado con la expresividad y la restricción del comportamiento en lugares públicos, preñados de peligros sociales. Espacios de interacción que se vienen multiplicado con la 'modernidad'.¹²⁰ Metáfora visual de este hermetismo —y actualmente del tránsito hacia cierta apertura— han sido tradicionalmente los hogares.¹²¹ Observaban Haviland (1982), Haviland y Haviland (1983: 347) y Pitarch (1996: 103-106) cómo éstos, compuestos generalmente por varios edificios —una habitación principal y una cocina carentes de ventanas para ocultarse de la mirada ajena

¹²⁰ La actitud femenina en lugares públicos ha sido descrita por Haviland y Haviland (1983), quienes advierten cómo debido a los peligros que entrañan, las mujeres bajan la voz al grado de susurro o cesan la conversación; se cubren la boca con los chales y adoptan en silencio su lugar alzando solamente la vista para escanear a los otros de manera cautelosa. No se detienen mucho tiempo para hablar con los demás y están siempre en alerta para detener cualquier observación dirigida a pillarlas con la guardia baja; hecho que hábilmente esquivan con la negación implícita, una respuesta vaga o la mentira. Reducen al máximo su presencia ocupando el menor espacio posible y evitan la mirada ajena. Todo ello, anotan, refleja la corrección formal y el nerviosismo que entraña el encuentro con extraños. En esta misma línea descriptiva van las observaciones de Brown (1980: 118), quien subraya las diferencias de género en el comportamiento público.

¹²¹ Haviland (1982) y Haviland y Haviland (1983) anotan cómo hay una escala de admisión en el recinto de la casa: En la ruta/ a las afueras de la puerta/ en el patio/ en el porche/ dentro de la casa en el «área de los visitantes» (lejos del hogar)/ en el hogar. La entrada a cada nueva etapa para un no miembro de la familia (incluso un pariente íntimo) es sólo por invitación.

y rodeados por una porción de terreno—, se ubicaban preferiblemente lo más aislados posibles, bordeados por una valla o cerca que les confería intimidad y evitaba que extraños y curiosos fueran capaces de atisbar lo que se hacía y decía en su interior, aunque en sí mismos fuera una «unidad de chismorreos» (Pitarch, 1996: 104; Haviland, 1977: 57). El espacio doméstico era así, por excelencia, un espacio cerrado (física y simbólicamente), tanto que existen oraciones dirigidas específicamente a cumplir esta función.¹²² En esta distribución doméstica el patio vallado representa los límites exteriores de tal privacidad, siendo denominados los acontecimientos que tienen lugar aquí como *ta yut jña* («dentro de mi casa») o *ta yut jmok* («dentro de mi valla»), en oposición a aquellos que se desarrollan *ta jamaltik*, en el espacio abierto al público y al escrutinio social.

Pero a pesar de pertenecer al espacio doméstico y al ámbito privado, éste suele ser intencionalmente un lugar accesible a las miradas indiscretas, al tiempo que sitio privilegiado para ver y escuchar a los demás, por lo que gran parte de las conversaciones que aquí se producen especulan sobre los asuntos y destinos de las personas visibles desde esta ubicación. Es más, esta zona de ocio y trabajo ha servido, y sirve, para exhibir el hecho de no tener nada que esconder, en el sentido de que encerrarse dentro de la casa durante el día —único espacio privado en realidad— es sintomático de nada bueno. De manera que a pesar de la clara distinción dentro/fuera, el espacio doméstico privado no es inmune, y menos ahora, al control social externo por efecto de la ambigüedad del patio cercado. Así, dentro de este continuum privado/público el patio es una zona de transición, provee una especie de exposición óptima, jugando una valiosa función comunicativa. De ahí que las casas tzotziles y tzeltales hayan sido, y sean, estructuras que ponen de manifiesto la ambivalencia social que nos ocupa y sean metáfora, precisamente, de esa tensión existente fruto de la necesidad de ocultar cosas de sí y de conocer cosas del otro. Tanto que, como advierte Groark (2008), de manera similar a como ocurre en el interior de los hogares todo el mundo sabe que detrás de la superficie de la presentación social del individuo se encuentra un corazón incognoscible y

¹²² Al respecto véase, por ejemplo, Pitarch (1996: 103-104) quien reproduce una oración tzeltal de la clase *muk'ul kuxlejal* mediante la que se cierra el espacio doméstico (*ch'ul mak'te'*, *ch'ul xoral*; «el sagrado cerco», «el sagrado corral»): «Me coloco en un cerco/ me coloco en un corral/ un gran corral, ahora/ trece corrales, ahora/ un corral de púas/ un corral de alambre/ donde me encuentro humildemente/ donde vivo humildemente/ [...] / sagrado señor ángel/ sagrada señora ángel (de la fraternidad)/ sagrado señor/ sagrado padre/ vengo con mi humilde palabra/ vengo con mi humilde corazón/ bajo tus pies/ bajo tus zapatos/pido mi salud/ pido mi vida/ mi gente/ mi mujer/ mis hijos/ mis mujeres (de los hijos)/ mis hijos (nietos)/ [...] / que no vengan/ que no se acerquen/los sagrados enemigos/ los sagrados chismosos...». En el mismo sentido, y para el caso tzotzil, advertía Haviland (1983) que no se puede dormir en un nuevo hogar hasta que sus lados sean seguros y sus orificios sellados.

posiblemente peligroso lleno de emociones reprimidas; un mundo interior de sentimientos, deseos y motivaciones inexpresables. Ahora bien, si es cierto que ésto no ha dejado de ser así, cualquiera que transite hoy en día por las distintas cabeceras municipales y parajes de Los Altos de Chiapas podrá observar cómo actualmente los terrenos más valorados para la construcción de una casa son aquellos ribereños de las carreteras. Próximas al tránsito de vehículos, construidas de block y tabicón, lucidas y coloreadas algunas y con ventanas y puertas por el día abiertas, máxime aquellas que acogen un pequeño negocio, los nuevos hogares son imagen inequívoca de la transición hacia la apertura a la 'modernidad' y el «nuevo vivir».

En este marco, y volviendo al ámbito del lenguaje, la tensión entre lo privado y lo público, entre lo considerado secreto y lo que está permitido decir, es evidente y no se manifiesta sólo en el uso del espacio físico sino, también, en la cortesía conversacional.¹²³ La existencia de un estilo de habla cortés estrictamente formulista en que los interlocutores hacen el mayor esfuerzo por evadir las preguntas del otro y emplean todo tipo de estrategias para desviar la atención prueba todo lo dicho. Tanto, que como ha observado Haviland (1988) estas fórmulas parecen violar y diluir el *principio de cooperación* identificado por Grice (1975) y conducen a interpretar la interacción verbal más bien en términos de competencia.¹²⁴ Así, por ejemplo, en la conversación tzotzil algunas de las máximas asociadas al *principio cooperativo* tales como decir la verdad, que incumbe a la cualidad o hablar claro, que atañe a la pertinencia o relevancia, son en ocasiones problemáticas. Y es que ambas atentan contra la privacidad, la intimidad y la confidencialidad, de manera que se dicen mentiras premeditadas de forma rutinaria — aunque desencadenen todo tipo de especulaciones— para preservarla. Con todo ello no

¹²³ Como bien observan Haviland (1982) y Haviland y Haviland (1983) no hay en tzotzil términos explícitos que designen lo público y lo privado, existiendo sin embargo verbos que aplicados a las historias y los chismes evidencian una teoría tzotzil de la información que implica claramente estas nociones. Es más, subrayan cómo lo privado responde de forma gradual a un esquema de círculos sociales concéntricos a los cuales las personas pueden pertenecer; siendo privado todo aquello que permanece dentro del círculo y público —y por lo tanto potencialmente peligroso— todo cuanto queda fuera de él. De manera que lo público es una categoría residual que cobra sentido en la oposición.

¹²⁴ Para Grice (1975) la conversación cotidiana, los intercambios verbales efectivos de información, tienen una dirección y propósito. Cuando las personas implicadas se encuentran bajo el *principio cooperativo* —afirma—, en el seno de la cooperación conversacional es posible distinguir cuatro máximas que presuponen tal colaboración: cantidad (de información a proporcionar), cualidad (veracidad de la misma), relación o pertinencia/relevancia y modo (cómo se dice lo que se dice). Pero estas máximas pueden fallar en cuatro circunstancias: cuando un hablante viola una máxima, tal vez intencionalmente pero sin hacerlo de manera obvia, en cuyo caso induce a un equívoco; cuando deja en suspenso o se retira de la actividad cooperativa de forma explícita; cuando dos máximas están en conflicto y, por último, cuando se deja de cumplir manifiestamente una.

es de extrañar que la especulación, el chisme y los rumores continuos formen parte de la vida cotidiana, tanto como la mentira flagrante y estratégica. Pero si el estilo conversacional tzotzil limita la cooperación, también propicia una actitud armónica de no agresión ni confrontación. De hecho, como Brown (1980, 2004) documenta entre los tzeltales de Tenejapa —y que extrapolo nuevamente a la realidad tzotzil—, muchas de las interacciones adultas (especialmente las de las mujeres) se caracterizan por la «cortesía positiva» (*positive politeness*) para transmitir acuerdo, empatía y afecto. Esta «interacción cortés» (*Ibíd.*, 2004) —dadas las fuertes presiones sociales contra el conflicto interpersonal abierto— viene siendo una especie de estrategia de protección y defensa personal contra los problemas desplegada esencialmente por quienes resultan ser más vulnerables en términos sociales. Y es que a través de la ocultación emocional se es capaz de esconder los sentimientos y pensamientos verdaderos, minimizando el riesgo de mostrar demasiado de sí mismo sin ofender al otro y tener que temer represalias. Cuestión que Groark (2008) interpreta como una norma culturalmente prescrita de la emoción que enfatiza la expresión de la concordia, la amistad y la empatía. Pero aunque en la superficie exista cierta gentileza diplomática y las normas sociales fomenten la supresión de las emociones —especialmente las negativas—, resulta evidente que en la interacción cotidiana las palabras enmascaran todo un reino de intencionalidad que puede ser profundamente negativo. De manera que si bien promueve la concordia también alienta las especulaciones acerca de lo que el interlocutor está realmente sintiendo y pensando. Así, las personas que participan en la conversación cortés son a menudo muy conscientes de que no pueden revelar lo que son y sienten, dando lugar a la sospecha generalizada.



Casa de estilo californiano a la entrada de San Juan Chamula. Fotografía tomada en 2009.



Fotografías tomadas por Paola Díaz (1) y (3) extraídas de la web: <http://editorialtariyata-znyanyam.blogspot.com.es/2014/04/6-invitados-y-circunstancias-paola-diaz.html>; y Gabriela Coutiño (2) extraída de Twitter pic (@gabycoutino).



San Juan Chamula, cabecera municipal. Octubre de 2009.



13/5/2014

El Universal - Los Estados - Chamulas expulsados viven en casas 'californianas'

EL UNIVERSAL.com.mx

Chamulas expulsados viven en casas 'californianas'

FREDY MARTÍN PÉREZ | El Universal

10:26NUEVA PALESTINA | Viernes 21 de marzo de 2014


 83


Video. Debido a los altos flujos migratorios de indígenas a Estados Unidos, el poblado de Nueva Palestina a dos décadas de su fundación, muestra un paisaje con casas estilo californiano construidas gracias a las remesas de los paisanos

Nueva Palestina está cubierta de chalets, diseño importado por los que vuelven de EU

estados@eluniversal.com.mx

En 1991, cuando los caciques armados con fusiles y machetes recorrían los parajes de *San Juan*

<http://www.eluniversal.com.mx/estados/2014/chamulas-expulsados-viven-en-casas-30californianas-30-988958.html>

1/5

13/9/2014

El Universal - Los Estados - Chamulas expulsados viven en casas 'californianas'

Chamula para expulsar a los evangélicos, Salvador llegó a una montaña a fundar un pueblo con una vista a La Angostura, el ingenio Pujilic, Amatenango del Valle y Teopisca.



Levantó su casa entre los pinos y robles, pero, un año más tarde, habría de recibir la primera oleada de sus paisanos que huían de la furia de los católicos.

CONTRASTES. Junto a la precariedad de las construcciones de tabique gris convive la suntuosidad de una entrada flanqueada por pilares . (Foto: FREDY MARTÍN PÉREZ / EL UNIVERSAL)

[+ Ampliar foto](#)

A los pocos días, los tzotziles de este poblado, imbuidos por la palabra de Dios, decidieron llamar al pueblo **Nueva Palestina**, para reivindicar a ese lugar bíblico de los tiempos de Jesús.

Los indígenas oraron, leyeron pasajes de la biblia y lloraron por el destierro forzado que sufrieron de manos de los caciques, que estaban armados con fusiles AK-47, R-15 y machetes.

Las oleadas de evangélicos que provenían de San Juan Chamula no pararon y a los pocos meses Nueva Palestina ya tenía vecinos que habían fundado Damasco, Nueva Jerusalén, Belén y Betania.

Dos décadas después de la fundación de Nueva Palestina, los hijos de los primeros habitantes trabajan en los campos agrícolas de California, en la industria de la construcción en Miami, como jardineros o carpinteros en San Diego y Houston y otros se han aventurado a llegar hasta Iowa.

Nueva Palestina en la actualidad es un pueblo de un total de 64 familias, con casi 500 habitantes. La carretera Panamericana parte a la comunidad en dos. En el poniente están las casas y en el oriente una reserva boscosa que hace unos años estuvo a punto de ser invadida, cuentan los lugareños.

El pueblo de chozas entre los pedregales y robledales ya no existe. Ahora los automovilistas que pasan por el lugar se sorprenden al ver las viviendas tipo californiano que se levantan en lugar de las construcciones de madera y lámina.

Juan, que radica en California, Estados Unidos, mandó durante varios años remesas a su esposa para levantar una casa tipo chalet, con un

13/5/2014

El Universal - Los Estados - Chamulas expulsados viven en casas 'californianas'

pórtico de cuatro pilares que recibe a los visitantes.

Agustín López Díaz, un viejo albañil que no domina a la perfección el español, asegura que un colega suyo cobró para la mano de obra 200 mil pesos, pero finalmente "no salió su cuenta y tuvo que poner dinero de su bolsa". El primer constructor había presupuestado el trabajo en 100 mil pesos más, pero a él no le dieron la obra.

"Yo hice mis cálculos y sólo de mano de obra iba a cobrar 300 mil pesos, pero el otro albañil cobró 200 mil y no pudo seguir con la obra. Quebró", dice López Díaz.

Explica que para la construcción de este tipo de residencias el dueño les muestra fotografías "para ver cómo quiere la obra", aunque en algunos casos la empiezan a edificar sólo con la idea.

El obrero detalla: "Yo cuando hago una obra no pido que me den todo el dinero ni que el dueño compre mucho material. Yo siempre pido que me den una tonelada de cemento y en la semana no pido mucho dinero; sólo para el pago de los ayudantes y mi ganancia".

El pueblo, que pertenece al municipio de Teopisca, tiene la mayoría de sus calles construidas de concreto hidráulico, un salón de actos de paredes de block, ventanas y puertas con acabados de herrería.

La escuela primaria cuenta con salones recién construidos y una enorme cancha techada. A un lado persisten los antiguos salones de madera, que datan de hace más de dos décadas.

Construido a las faldas de un cerro, el pueblo parece ordenado, con pendientes y calles bien trazadas en el centro del lugar.

Los habitantes cuentan que muchos de los hombres de aquí emigraron a Estados Unidos a los pocos años de la fundación de Nueva Palestina e inmediatamente muchos empezaron a enviar remesas a sus familiares, y lo primero que hicieron fue tirar las casas de madera y hacer construcciones tipo californiano, lo que no se ve en otros lugares de Chiapas.

El estilo californiano

Entre Nueva Palestina y Betania, en un tramo de cinco kilómetros, los tzotziles han colocado anuncios: "Te construyo tu cabaña". "Hago cabañas: informes al teléfono...". En Lluvia de Gracias, colindante con Damasco, un hombre vende cabañas para que los padres de familia las instalen en los patios de su casa.

A 200 metros del iglesia presbiteriana Jesús, El Buen Pastor, en Nueva Palestina, que lidera Salvador, dos albañiles realizan los acabados de una vivienda y uno de ellos, que parecer ser el maestro de obra, cuenta que fueron algunos obreros de la construcción que regresaron de

13/5/2014

El Universal - Los Estados - Chamulas expulsados viven en casas 'californianas'

Estados Unidos los primeros en levantar casas de estilo californiano, por lo que la mayoría del pueblo se entusiasmó y empezó a copiarlas.

"Los que han trabajado en Estados Unidos ya tienen una idea de cómo hacer este tipo de casas, los que no, pues ahí van aprendiendo. ¡Oh, sí!", dice el indígena tzotzil con evidente influencia anglosajona al hablar.

El investigador **Jorge López Arévalo** sostiene que gran parte de la población de Chiapas "se desangra" y está obligada a tomar el camino duro y difícil de la emigración, principalmente a Estados Unidos.

"La migración internacional de mayas y otras etnias chiapanecas ha tenido que configurar a pasos acelerados un intrincado sistema de redes de intercambio y circulación de gente, dinero, bienes materiales y simbólicos", explica el académico y doctor en economía.

López Arévalo asegura que entre 2006 y 2012 Chiapas "ha ocupado el segundo lugar en flujos acumulados de desplazamiento de migrantes hacia Estados Unidos, debido a que tiene una economía totalmente colapsada".

Chiapas es superado por Guanajuato y se encuentra por encima de Michoacán y Jalisco, que son las entidades consideradas de "migración histórica".

"En 2012 los chiapanecos ocuparon el primer lugar en expulsión de gente a Estados Unidos, pese a la disminución relativa de los flujos migratorios asociados a la desaceleración de la economía de Estados Unidos y a pesar de que el ex gobernador Juan Sabines Guerrero difundía por todos lados que la pobreza no era destino para Chiapas", detaca el académico.

Los indígenas chiapanecos se han incorporado plenamente a los flujos migratorios y en 2006 incluso llegaron a superar los desplazamientos migratorios de chiapanecos no indígenas.

Detalla que había la creencia de que los pobres "no emigraban, pero en el caso de Chiapas se tiene que la población chiapaneca ha logrado superar los tradicionales obstáculos para la migración hacia Estados Unidos, como la falta de redes sociales, altos costos de traslado y pobreza extrema, entre otros".

Esto permitió que la entidad se encuentre entre la denominada zona emergente de la emigración internacional, "con aportaciones significativas al flujo migratorio de mexicanos rumbo a Estados Unidos de América. Los chiapanecos han creado sus redes a pasos acelerados y, aunque no están bien consolidadas, sí han servido para la diáspora, que incluye a los pueblos indios", sostiene el investigador, que recién ha publicado el libro *Buscando el norte*.

13/5/2014

El Universal - Los Estados - Chamulas expulsados viven en casas 'californianas'



RAREZA. La mayoría de las calles del pueblo son de concreto hidráulico; la escuela primaria cuenta con salones recién construidos

[Regresar](#)
[Imprimir](#)

© Queda expresamente prohibida la reproducción o redistribución, parcial o total, de todos los contenidos de EL UNIVERSAL.

Cómo si fueran abejas...

—¿Qué significa *toj jamal ye'* [«demasiado abierta/o»]? —pregunté.

—A veces decimos que tiene la lengua muy larga [*toj nat ok'*] —me contestó Ceci ofreciéndome un sinónimo—. Es cuando decimos *toj jamal ok'* [«lengua demasiado abierta»]. Es una persona muy abierta.

—Así como Ceci, que es una cotorra —bromeó su esposo Felipe en alusión a cómo tradicionalmente se ha concebido a una persona abierta: indiscreta.

—No lo puede esconder —espetó su padre en tzotzil—, lo dice muy rápido. No es que lo guarde en su corazón. Así como Ceci —confirmó siguiéndole el juego a su yerno.

—Pues se dice de las personas como yo —dijo ella aceptándolo casi con cierto orgullo—, como dice mi papá. Dicen: «¡ah!, yo lo sé o yo digo...» —añadió ofreciendo un nuevo significado que tiene que ver con la idea de «ponerse inteligentes» gracias a la educación formal—. ¿Anteriormente había más los que dicen muy rápido las cosas, *toj jamal ye'*, o era más poco? —preguntó haciendo eco de mi curiosidad.

—Yo veo que es ahora —contestó su padre.

—Hay más los que dicen muy rápido las cosas, como *jamal ye'* —corroboró su madre exponiendo el sentir generalizado de que ahora la gente es más abierta.

—Antes era muy poco. Eran más tranquilos —continuó él—. Lo que escucha no lo dice, aunque sepa algo pero no te lo *platica*; pero hay algunos que te lo dicen y no lo esconden —afirmó observando que antes eran la excepción—. A veces decimos *ch'itan* [habla mucho], *jamal ye'*.

—Es que hay más personas que son abiertas que las que no son abiertas —concluyó para mí Ceci haciendo una apreciación valiosa del tiempo actual—, porque las abiertas cualquier cosa que escuchan pues ahí van, o algo está mal que escuchan, escucharon algo allá y preguntan y ¡ya!, ¡listo! —me dijo en base a la consideración

positiva que tenía para ella ahora «ir de frente» para evitar malos entendidos y conflictos en este «nuevo vivir». Y los que no preguntan pues se lo guardan y se enojan más fácil, y se enojan en vano.

—Algunas ya perdieron el miedo —observó su padre—. Ya perdieron la pena, ya *platican* más. Así es las que ya tienen tiempo que vienen a las reuniones. Es que anteriormente les daba miedo. Ahora, cuando pregunta algo tu mamá contestan y ya están más abiertas. Contestan más fuerte y se juntan. Es como si fueran abejas. Cuando tocas a la abeja y te viene a atacar... Ahora es así. Anteriormente nadie contestaba, sólo era una por una, nadie se mueve.

—Pues sí, ya son más abiertas —me resumió Cecilia—. Ya ves que notamos la diferencia, por eso lo que dice mi papá de que ahorita como si fueran abejas, ya ves que si les mueves su casita salen todas. Es lo que está pasando con las mujeres, que mi mamá pregunta algo y es como que todo el mundo empieza a hablar, pero antes no. Es como que el miedo va perdiendo, la pena y todo. Se acostumbran.

—Se acostumbran a estar reuniéndose cuando se encuentran, escuchan muchas cosas —dijo nuevamente él—. Aprenden a *platicar*, no es igual cuando sólo está en su casa. Así como tu mamá, si no llegara [a las reuniones] no sabe qué decir, sólo es limpiar *milpas*. Ahora llega en las reuniones, cuando se va allá y allá pierde un poco el miedo de hablar, aprende a hablar.

—Se acostumbran porque ya ves que se reúnen mucho, por eso van perdiendo el miedo. Como dijo mi papá, suponte que mi mamá no sale, ni va a San Cristóbal, ni va pa'lla, ni va para el otro lado, pues uno está siempre en la cocina y no sería así. Yo no sé si se pierde el miedo, yo digo que se controla —me dijo Ceci antes de que hiciera la observación de que pareciera que ahora hay más chismes que antes y apuntara el motivo de la pérdida de la vergüenza y el temor para justificarlo.

—Ahora, cuando van perdiendo el miedo, ¿ya empiezan más los chismes? —preguntó ella ante mi observación.

—Así es, el que habla no le da pena —contestó su padre—, por eso dice cualquier cosa, no tiene miedo. Cuando dice algo decimos *toj ts'i'* [«demasiado perro»]; hace

cualquier cosa, *toj chopol* [«demasiado malo»]. Es *toj ts'*, dice otras cosas que no están bien.

—Sí —me confirmó Ceci—, ya como van perdiendo la pena pues más fácil que digan algo. Yo, como digo, controlo, pero si ya perdí el miedo entonces ya puedo inventar cosas. Por ejemplo, si yo veo a otra vecina haciendo algo y lo digo pues empiezan los chismes, porque tú ya sabes o ya sientes que el miedo se va. Cambió todo. Antes, en la generación de mi abuela, ¡ay!, pobrecita si mi abuela va a comprar en la tienda. No puedes ir. Y lo que está pasando ahorita es que yo ya puedo salir en San Cristóbal, puedo ir a la tienda, mi mamá puede ir en Larráinzar... O sea, como que también los hombres pierden el miedo. Bueno, todo el mundo dice eso, pero en mi caso no lo digo así, sino que empiezan a tener la confianza, porque el miedo y la confianza son dos cosas muy distintas. Mi papá siempre me ha dicho, suponte ¿no?, antes tenía miedo porque mi mamá le metía los cuernos. Entonces como que ya pierde el miedo, se controla. Suponte, así estamos —dijo gesticulando con las manos simulando una balanza—: el miedo y la confianza. Mientras el miedo controlas la confianza sube, entonces por eso nace la confianza. ¿Cómo piensas? Así como decimos que ahora perdemos el miedo, ¿cómo lo sientes? Porque ya te deja salir, ya te deja ir en cualquier parte —le preguntó a su madre con el fin de que corroborara sus palabras.

—Vemos que no dicen nada, no le da celos. Es que si salen sus esposas les dan celos, por eso no salimos, y lo encuentran enojado. Cuando vemos que no pasa por eso salimos. Ya ha cambiado mucho, ahora está bien, puedo ir donde sea.

—Ahora ha cambiado —intervino su esposo—, perdemos el miedo. Anteriormente no la dejaban salir ni a caminar, aunque sea cerca, no la dejan salir sola a la mujer, va acompañada con su esposo o en la cocina; sólo llega a mantener sus pollos, ahí no aprenden nada, no ve nada, cosas nuevas. Pero ahora ya se van, es donde pierden el miedo y la pena, ya tienen libertad como nosotros. Ya no es igual que anteriormente, porque anteriormente no sabían nada, es como un bebé, sólo está ahí viendo el maíz y no aprende otra cosa. Sólo es la pareja donde tienen comunicación.

—Por eso ahora primero nos conocemos para saber si tiene un buen corazón. Es donde está cambiando, ya no le da celos, no pega... Nuestra costumbre de ahora es diferente, primero nos conocemos bien y tenemos confianza —me dijo Ceci.

Toj *jamal ye'*. La excesiva apertura personal y social en el «nuevo vivir» **tzotzil**. Durante los años de trabajo de campo y asistencia a capacitaciones y reuniones de socias cooperativistas textiles, he escuchado en numerosas ocasiones cómo las mujeres que han aprendido a hablar sin temor y resultan más expresivas de lo acostumbrado son tildadas de *toj jamal ye'*, esto es, de «demasiado abiertas»; cualidad que presupone tener la sangre y el corazón fuertes y ser alguien potencialmente peligroso que impele a la anormalidad social debido a su incapacidad de guardarse las cosas en el corazón.¹²⁵ Las muchachas más jóvenes utilizan con frecuencia esta expresión para referirse con orgullo a aquellas participativas que exponen tanto sus ideas como sus quejas, que son atrevidas y no se apoquinan ante nada ni nadie, ni sienten *pena* (vergüenza) de manifestar cuanto se les ocurre:

«[...] cuando dicen *jamal ye'* —me contaba Margarita— se interpreta como la mujer que habla mucho, que siempre es muy amable, abierta. Es cuando la persona habla muy bien, te puede atender. Y la mujer que dicen *xí'jen no ox* es cuando es tímida, callada, cerrada, muy seria. Aunque tiene el corazón bueno, pero su forma de hablar es así como que no lo puedes abrir más».

Esta expresión que las generaciones del «nuevo vivir» emplean para referirse a quienes hablan mucho y lo hacen con atrevimiento, sin achicarse, es enfrentada a esa otra utilizada para aludir a quienes demuestran timidez o callan por temor. Es un modo de decir que se corresponde con una manera de ser que denominan *spas taj yu'un*, lo que equivale en castellano a afirmar que alguien es resuelto y se atreve con cualquier cosa:

«[...] a veces —me explicaba Juanita, mi joven amiga y traductora—, cuando la persona dice cualquier cosa, cuando se atreve con cualquier cosa, decimos *toj jamal ye'* o *spas taj yu'un*. Esto es como decir que lo hace ella misma, que es atrevida; y *toj jamal ye'* es como que es muy abierta, lo dice todo, ya sea si criticar o cualquier cosa. *Spas taj*

¹²⁵ Con la raíz *jam* se forman palabras y expresiones tales como *jam-bail* (la confesión), *jamal* (abierto, amplio, despejado), *ta jamal* (abiertamente), *jamal al* (admitir, hablar abiertamente o francamente), *jamal e* (desenfrenado en su habla), *toj jamal ye xlo'ilaj ti k'usi xa'ie* (siempre chismeaba lo que escucha) (Laughlin, 2007: 91).

yu'un es que puede hacer cualquier cosa, no lo dice tanto pero sí lo actúa».

La apertura, con estas connotaciones positivas que van más allá del habla descomedida y chismosa, es relativamente reciente. La juventud entiende esta manera de ser, sobre todo, como una conquista femenina lograda y desarrollada gracias a la escolarización. Ellas prácticamente se han «acostumbrado» a ser así desde la infancia debido a un crecimiento diferente, en muchos aspectos, al de sus progenitoras. Por lo que ser abierta comienza a ser considerada una cualidad positiva y deseable —por cuanto a manifestación de pensamientos y emociones— para un «nuevo vivir», aunque también continúe siendo un rasgo del carácter reprochable y que hay que contener —en tanto suponga desvelar aspectos de la vida ajena— dado su poder desestabilizador de la correcta sociabilidad. Las mujeres adultas, por su parte, han «aprendido» a abrirse, según dicen, a raíz de la actividad en cooperativas productivas y a la participación en capacitaciones de asociaciones civiles de diversa índole. Es allí donde les dan la libertad de hablar, según afirman, y donde adquieren la confianza de hacerlo porque se sienten al resguardo del motivo de sus temores: la opinión de sus esposos y del resto de miembros de la comunidad. En varias ocasiones presencié la reiteración y el énfasis que quienes impartían las distintas capacitaciones, talleres y mesas de trabajo a las que acudí hacían de la idea de ser ese espacio de reunión un lugar «seguro» donde poder expresar con libertad todo cuanto quisieran y en la forma en que se les antojara. Aunque todavía, en muchos casos, esto no bastara para motivar la participación pues incluso ellas mismas tenían un fuerte posicionamiento crítico hacia aquellas compañeras que entendían pretendían destacar con lo que consideraban una actitud exagerada:

«[...] Es que en las cooperativas, como que les dan libertad de hablar... Cuando les dicen: “aquí no va a salir nada de lo que hablamos, va a quedar aquí, no se preocupen”. Entonces van a tomar la confianza: “¡ah!, bueno, entonces puedo hablar lo que quiera”. O cuando les obligan a participar así —me dijo Juanita refiriéndose a la escuela—: “ustedes trabajan con esos hombres, o ustedes tienen que hacer un baile”, cosas que nunca lo han hecho. Entre ellas dicen que no porque tienen pena [vergüenza] pero ahí poco a poco entran. Ya van a tener un poco de participación. Porque el miedo que tienen es por el celo de los esposos. Entonces ahí: “mejor no trabajo”».

Tanto desde ONG como desde la enseñanza reglada se está promocionando esta apertura —sobre todo emocional—, aunque bien es cierto que desde perspectivas dispares. Por su orientación, las organizaciones sectorizan esta iniciativa con un enfoque de género priorizando la elaboración de un discurso sobre las emociones y la violencia doméstica con relativamente escasa repercusión en las comunidades. Todo lo contrario a lo que ocurre con la promoción de esta iniciación emocional a partir de la protección e impulso del ‘amor romántico’ en los centros educativos. En este sentido, la expresión gestual y verbal del sentimiento amoroso está sirviendo de estímulo (más que las retóricas de la violencia de género incentivadas por asociaciones civiles) para la manifestación de otras emociones, así como está abanderando un cambio hacia la apertura emocional y comunicativa frente a la contención instruida desde la tradición. En definitiva, es posible afirmar que la competencia para expresar «palabras bonitas» para enamorar adquirida en las escuelas está siendo el trampolín para instruir el hábito de manifestar otras emociones igualmente aguantadas, contenidas o reprimidas. A finales de 2009 me comentaba Margarita su impresión respecto a estas reuniones. Ella me decía:

«[...] Cuando yo salía en las reuniones, porque las mujeres que llegaban eran porque tenían problemas, me contaban a mí y yo les contaba también de mi problema. Muchas mujeres sufren sobre eso: que tiene novio, que ya te fuiste con otro, que no sé qué hiciste, que por qué tardaste tanto... Pero en las comunidades no saben que hay que expresar los sentimientos, por lo mismo que te encierran pues. Porque, por ejemplo, si yo quiero ayudar a la gente de mi comunidad, te quedas ahí, porque les van a decir: “¿por qué vas a ir?, solamente van a meter cosas en tu cabeza, mejor no”. No quieren porque dicen luego los hombres: “no, porque si les vamos a dejar a nuestras mujeres van a empezar a creerse mucho, cualquier cosa les van a meter en la cabeza y entonces mejor no”. Igual las mujeres, ahí siempre también dicen no y se cierran. Yo, por ejemplo, no lo puedo callar, yo lo demuestro. Porque hay personas que son muy fuertes [de carácter] y cualquier problema no lo aguantan dentro y lo dicen en la cara; pero hay personas que tienen la fuerza muy débil y no pueden resistir los problemas y no pueden salir de ellos. No los cuentan y a nadie dicen sus sentimientos. Es muy débil, *abolsba*; es como si seríamos como pobre. Ya no saben pensar. Aunque les des una explicación: “hagan esto, van a salir adelante”, no lo pueden hacer».

Es evidente que actualmente la consideración de alguien como *toj jamal ye'* es variable: mientras la juventud hace una distinción entre quienes son participativas y quienes, además de ello, resultan ser cimarronas, para las personas adultas son más bien dos aspectos complementarios de un mismo carácter exagerado propio de la 'modernidad' (Neila Boyer, 2012a). Las más jóvenes, cuando emplean esta expresión a modo de crítica lo hacen para calificar a aquellas que «demuestran mucho» mediante la manifestación exagerada de razones o pensamientos que tratan de imponer. Sentido que les interesa destacar para poner en evidencia que el giro hacia la apertura no les incumbe en exclusiva. Pero el uso más reconocido por el común de la población hace alusión a las personas que son abiertas por cuanto chismosas, e implica el descaro, el cimarronaje y carecer de reparo alguno en preguntar directamente para informarse de cualquier cosa; lo que genera cierta intranquilidad social. Éste es el primero que viene a la mente al preguntar su significado, de ahí los sinónimos *ch'itan* («habla mucho»), *toj nat ok'* («lengua muy larga») y *toj jamal ok'* («lengua demasiado abierta»). Esta apertura remite a la cualidad de tener una boca descontrolada por la que salen «más y diferentes palabras a las pertinentes, palabras “pesadas” y ofensivas» (López García, 2003: 320). Una boca, en definitiva, incompetente para transformar las palabras en un lenguaje conveniente en su curso por el cuerpo, brotando por ella tal y como se han originado en el corazón (Pitarch, 2006: 124-125), e ineficiente e incapaz, además, para retener y mantener guardadas en él aquellas que se consideran inapropiadas revelar en pos de la armonía y a fin de evitar conflictos sociales. Pero *toj jamal ye'* es, también, una expresión eufemística que acoge de manera subrepticia el sentido de una sexualidad igualmente desmedida e incontrolable. De hecho, como bien advierte Laughlin (2007: 227), *ok'* se refiere tanto a lengua como al clítoris. Una idea extendida en el área maya en general es aquella que relaciona a la mujer chismosa con la promiscuidad y la haraganería que producen distorsión y corrupción social.¹²⁶

¹²⁶ La haraganería, en general, atenta contra el orden familiar y comunitario y supone la otra cara de la moneda que tiene en su envés en el mal uso de la palabra. Como expresión clara de ociosidad, es el germen del chisme en la mujer y de la desinhibición y pérdida «del modo» en el uso de la palabra por parte de los hombres perezosos (López García, 2003: 386). Gastar tiempo trabajando implica no emplearlo en otras cosas que pudieran ser el chisme o la borrachera. Las mujeres «haraganas», «ruinas» y «delicadas» — observa López García para el caso maya ch'orti' guatemalteco— son incompetentes, despreocupadas y olvidadizas, estando más pendientes de pasear y de *platicar* que de atender sus tareas domésticas, por lo que resultan problemáticas y su actitud genera conflictos intra e interfamiliares que resquebrajan la unión familiar y comunitaria. Una mujer haragana es una mujer chismosa en tanto se entiende que si no se está en el hogar se está «paseando», hablando en otros lugares sin necesidad y descuidando sus quehaceres. En contraste están aquellas que «saben hacer diligencias» y son «pacientes», «suaves» y humildes; receptivas a los consejos y con aguante para soportar los problemas, contribuyendo así a la consolidación de las

Así pues esta expresión, y las sinónimas apuntadas, tienen que ver con una boca abierta en exceso, imposible de controlar ni de guardar los chismes, pero ahora ya, y más si cabe, también de callar las emociones, sobre todo aquellas que encaminan a la experiencia del ‘amor romántico’, aunque no en exclusiva. De este modo, si tradicionalmente era más frecuente emplearla para designar al imprudente y vanaglorioso, hoy en día la apertura emocional está copando su significado, convirtiéndose en una categoría amplia para denotar la deriva hacia la apertura que acoge tanto a las personas chismosas como a las que son expresivas en demasía: bien sea que se sobrepasen en manifestar sus pensamientos/conocimientos, de los que presumen, como también, y últimamente, de exponer públicamente sentimientos y emociones. Tanto así que comienza a concebirse como competencia para articularlas con relación a la experiencia del ‘amor romántico’, concretándose en la capacidad para expresarse con un lenguaje de «palabras bonitas» apropiadas para enamorar que dan sentido al gesto de «hablarse entre sí», significativo del hecho de entablarse una relación sexual/sentimental de manera ilícita. La acción de hablarse un hombre y una mujer sin motivo aparente ni una relación de parentesco clara, y a una edad competente para mantener relaciones sexuales, resulta un eufemismo de esto mismo, estableciéndose una clara relación entre la apertura y la promiscuidad puesta de manifiesto en los diferentes significados que acoge la raíz *jam*.¹²⁷ De manera que tener una boca demasiado abierta o una lengua demasiado larga muestra, asimismo, un deseo sexual igualmente descontrolado, por lo que la expresión del sentimiento amoroso, aparte de ser palabras románticas, son palabras que manifiestan su deseo de penetrar otros cuerpos.

Abrirse: la llave para un «nuevo vivir». La ‘modernidad’, en sus múltiples expresiones, parece haber obrado una apertura en las comunidades

relaciones sociales. En definitiva, tanto la haraganería masculina (en la figura del borracho) como la femenina tienen su correlato en el mal uso de la palabra: el gusto por el chisme y la palabra desinhibida, «pesada» o el insulto están en la base de la disyunción social (*Ibid.*: 351-353). En esta misma línea, y ya para el caso tzotzil, Susan Tax anota que en Zinacantán se habla de *p'ih* («efectivo») frente a *ch'ac* («perezoso»). La mujer *p'ih* sabe moler el maíz, hacer tortillas, preparar las tres comidas diarias, lavar ropa, mantener la casa en orden, cortar leña, ir al mercado y tejer; si chistea y se sienta por ahí todo el día es *ch'ac*. Un hombre *p'ih* trabaja la *milpa* o gana el sustento de otra manera; el que se olvida de la *milpa* es *ch'ac* (1980: 302).

¹²⁷ Ya observaba Laughlin (2007: 91) que las connotaciones sexuales de la raíz *-jam* —que significa tanto abrir, revelar, como darse a conocer o perder la virginidad la mujer— son evidentes, poniendo de manifiesto la asociación entre la palabra y las relaciones sexuales. Anotaba, además, las expresiones: *jamal ok* (con las piernas abiertas/la connotación sexual) y *jamalubtasvan* (ampliar/la vagina/de la mujer).

indígenas de Los Altos de Chiapas, en las relaciones sociales y en las personas, todo lo cual se manifiesta —como no podría ser de otro modo— en el lenguaje en términos de mejor comunicación y mayor flexibilidad de la expresividad emocional. Ello ha traído consigo más conflictividad social y, en consecuencia, ha generado un clima poluido por tensiones y aflicciones emocionales en potencia. Y es que el tránsito de una sociedad de orden más tradicional a otra entreverada por la 'modernidad' ha sido como la tensión de una cuerda cuyas oscilaciones por efecto de la misma emiten un sonido entendido, en este caso, como ruido: desarticulado, desordenado, inarmónico y descontextualizado (Neila Boyer, 2014a). Así, mientras la sociedad tzotzil se va afinando acorde a una interpretación local de la 'modernidad', el lenguaje hace lo propio para reflejar y participar de estos cambios. Ahora bien, si esta es la explicación social y el sentir de parte de la población, cabe advertir que las jóvenes generaciones aprecian la apertura, o el ruido —a pesar de reconocer sus peligros—, como una nueva y positiva cualidad personal y social que puede acarrear bienestar. En este sentido, por ejemplo, «hablarse entre sí» (*k'opon baik*) en el establecimiento de relaciones de pareja (Neila Boyer, 2014a), ventilar los conflictos interpersonales aun a riesgo de parecer más «gruesos» y reactivos emocionalmente (Groark, 2005: 175-184), relajar el estado de opacidad y secretismo social mostrándose más comunicativos, etc., son gestos que comienzan a entenderse como una alternativa para alcanzar en el «nuevo vivir» cierto bienestar y armonía social o *lekil kuxlejal* («buen vivir»); concepto e ideal que tradicionalmente se han sustentado sobre la base de la cerrazón y el silencio expresado en términos de discreción y comedimiento verbal. Las conversaciones en taxis colectivos o camionetas durante el trayecto entre la ciudad y las comunidades —aunque todavía vigiladas— empiezan a ser más fluidas; las asociaciones civiles de diversa índole promueven cada día más espacios de encuentro y comunicación entre afines y desconocidos; la actividad comercial y el trabajo asalariado tanto en hombres como en mujeres lo mismo; ni que decir tiene cómo esta forma de ser más abierta, conscientemente o no, está siendo potenciada por la escolarización y la migración nacional e internacional. Pero esta apertura comunicativa (y no sólo, pues lleva aparejada una apertura corporal) es entendida, sobre todo, en términos emocionales, donde la mayor expresión de las emociones está ligada, sin duda aunque no en exclusiva, a nuevos espacios de interacción como lo han sido los centros educativos, las asociaciones civiles, los medios de transporte, etc. Lugares que nutren la comunicación y la expresividad emocional y se han convertido en sí mismos en sitios idóneos para manifestar esta actitud.

Todo ello no quiere decir que las observaciones apuntadas sobre la opacidad de la vida social y el celo por la privacidad en entornos públicos no sean todavía hoy una realidad; ni que la falta de espontaneidad para hablar de las emociones haya dejado de ser la regla general. Lo que trato de avanzar, y estoy argumentando, es una observación sobre la dirección del cambio en la sociedad tzotzil contemporánea en términos de menor recato comunicativo y vergüenza. Un dato relevante de que esto es así deviene de la apreciación generalizada sobre la falta de respeto de las nuevas generaciones, lo cual tiene que ver con el deterioro del valor de la interacción cortés o de cortesía (Neila Boyer, 2012a). En este sentido, si bien es cierto que la interacción social continúa siendo cautelosa, también lo es que el atrevimiento por intentar conocer el estado íntimo de alguien parece ser más fuerte que el pudor, existiendo menos cautela y prudencia a la hora de indagar.¹²⁸

Pareciera entonces como si en el «nuevo vivir» tzotzil el comedimiento y la discreción verbal que conducía a la opacidad social se fuera relajando. Asimismo, al tiempo que el tejido familiar y comunitario va dejando de ser una trama compacta urdida de secretos, que la vida familiar va siendo cada vez más pública y la competencia va ganándole terreno y desplazando a la cooperación, tengo la sensación de que la intimidad de la vida privada es violada con mayor facilidad en pos de la búsqueda de alianzas o ayudas externas que apoyen las nuevas expectativas vitales que comienzan a aflorar. De ahí el surgimiento de nuevos confidentes de la mano de la amistad, más allá de los lazos de parentesco, del activismo social y del asociacionismo civil, del profesorado, etc.¹²⁹ Al respecto he de decir que en numerosas ocasiones gente joven, sobre todo mujeres, acudieron a mí con este propósito desvelándome en tono de preocupación lo que podrían considerarse intimidades familiares que, de un modo u otro, truncaban sus expectativas vitales. Como si ahora no encontraran solución a sus problemas ni apoyo a sus anhelos en la estructura familiar y comunitaria. Tanto es así que esta apertura está siendo respaldada y apoyada desde instituciones ajenas a la comunidad y a la tradición como

¹²⁸ Comenta Pitarch (1996: 105) los dos consejos que un joven recibió de su padre como norma de vida, es decir, «para poder seguir viviendo»: el primero era no dejar saber nunca a los demás lo que ocurre en casa propia; el segundo, contrapartida lógica del anterior, no fisgonear ni demostrar públicamente interés por lo que sucede en otras casas.

¹²⁹ Quisiera notar aquí la frecuencia del establecimiento de relaciones de compadrazgo no ya con ladinos sino, además, con personas que de alguna manera se encuentran vinculadas a instituciones u organizaciones asociadas con la 'modernidad', como si pretendieran, con ello, cierta tutela en el acceso a la misma. No en pocas ocasiones amigas tzotziles jóvenes solicitaban mi ayuda para cosas como, por ejemplo, aprender a vestir «ropa americana» de acuerdo a cada temporada.

escuelas y profesionales del magisterio por un lado o miembros de ONG y activistas de toda índole y condición por el otro. De otra parte, a pesar de que el peligro de revelar cosas de sí está más vivo que nunca, y de que los conflictos y chismes impregnen la vida social y el escrutinio público sea un ejercicio corriente, las personas de ahora se dicen más fuertes de carácter para aguantarlos y solventar situaciones problemáticas. En definitiva, tengo la impresión de que en este «nuevo vivir» a las generaciones más jóvenes parece importarles menos mostrar esos estados del corazón, esas emociones, deseos y pensamientos que la armonía social invitaba a mantener ocultos y que se traducen tanto en el *gestus* como en el lenguaje.

Quisiera concluir este epígrafe con las palabras de Micaela, de la cabecera municipal de San Andrés Larráinzar. Ella me decía:

«[...] tal vez lo que ha empezado, el nuevo vivir, no sirve como estamos viviendo; lo que apenas ha empezado... Ya hay muchos los que se hablan entre ellos; ya no sirve, ya estamos viviendo mal. Tal vez esto es el nuevo vivir, pero es lo malo. Según [la juventud] es lo bueno pero es lo malo. Cuándo alguien hace lo que dice su corazón son los que se sobrepasan, *toj tz'i'* [demasiado perros], *alzados [toj bel xal]* o *lokas*... Es ahí en donde ha cambiado la vida. Los que saben más, los que han pasado en la escuela, se sienten que ya saben más, ya no nos toman en cuenta; aunque sepas algo no nos respeta: *Toj bel xal*. Los jóvenes han cambiado por lo mismo que ya no tienen respeto y ya no tienen pena [*kexla*]. ¡Quién sabe por qué!, tal vez por lo que estudian. ¡Quién sabe cómo piensan!, tal vez por el trabajo. Ahí es donde cambian, en la escuela. Es diferente cuando están en la casa con nosotras, es diferente. Estando con ellos todo el día sabemos cómo llevarlos a trabajar, cuando estudian sólo llega a comer y cuando terminan empiezan a hacer sus tareas; dicen que tienen mucho trabajo y así ya no trabajan. Con sus compañeros llegan a hacer sus tareas, así como en grupo. Ahí se encuentran, es ahí en donde cambian. Ahora han cambiado, es como decir por la forma de reír, han cambiado sus formas de caminar o sus ropas, y sus formas de peinar, ya quieren peinarse bien cuando se ponen el uniforme, es ahí en donde cambian».

«TENER AL HOMBRE COMO A UN AMIGO». LA APERTURA COMUNICATIVA Y LA RENEGOCIACIÓN DE LAS RELACIONES DE GÉNERO.

«Buenas tardes a todos. Quiero dar las gracias a todos por venir esta noche a esta reunión. Soy una mujer de 20 años de edad del municipio de San Andrés Larráinzar, en el estado de Chiapas. A pesar de mi juventud yo ya estoy casada y tengo un hijo de dos años de edad. Quiero agradecer a mi marido que esté presente conmigo esta noche. También quiero dar las gracias a la ONG por la oportunidad de estar aquí para compartir con ustedes mi vida, la de la cooperativa de mujeres y la de mi comunidad.

Para empezar a hablar de la cooperativa de mujeres a la que pertenezco tengo que hablar primero de mi madre. Desde que tenía 15 años ella es la representante del grupo de mujeres artesanas de su comunidad. En ese momento a una mujer no se le permitía decidir con quién podía casarse, era el padre el que decidía. Mi abuelo no quería que su hija se casara antes de que ella hiciera lo que realmente le gustaba hacer. Mi madre quería tener un grupo de mujeres tejedoras y vender lo que producían. Para ello tenía que ir a la ciudad más cercana, San Cristóbal de las Casas. La norma era que las mujeres se casan cuando llegan a la edad de 12 años, pero mi madre era soltera a pesar de que muchos hombres la habían pedido. Para llegar a San Cristóbal de las Casas a las 11 de la mañana tenía que salir de casa a las dos de la madrugada. Como una mujer soltera no podía caminar sola mi abuelo la acompañaba. Él siempre la apoyó y le permitió trabajar en lo que quería. Con el paso del tiempo mi madre finalmente se casó, ella tenía 21 años, y se fue a vivir a otra comunidad a la casa de sus suegros. Ella tuvo que dejar su trabajo como representante de las mujeres artesanas por un año porque mi padre y ella se enfermaron. Después volvió a representar a las mujeres porque durante su ausencia nadie ocupó su lugar.

Cuando una mujer está casada en mi comunidad su deber es quedarse en casa y tener muchos hijos. Ella tiene que tener el fuego encendido todo el tiempo. Esto es lo que llamamos una mujer casada. Pero cuando una mujer casada deja que el fuego muera a ella se le llama

“mala mujer” porque la tradición nos dice que la esposa es quien debe cuidar de su marido, de las gallinas, los niños y el hogar. El marido no hace el trabajo doméstico, ni siquiera sabe qué tipo de trabajo es éste; él sólo trabaja en el campo. Una mujer siempre le tiene que decir sí a todo, incluso cuando ella no está de acuerdo con él. Ella simplemente no puede decir no porque es golpeada. Esta es la manera en las comunidades. Pero hay mujeres que sueñan con salir de sus aldeas. Pero es muy difícil decirle a sus maridos porque pueden ocurrir dos cosas: o bien lo aceptan o él les pega. Cuando no se deja a la mujer salir ella sigue soñando con hacer algo más que el trabajo doméstico. Cuando el marido entiende estos sueños la mujer se siente feliz. Pero esto dura sólo un momento porque después el chisme, la reprimenda, comienza. Puede ser que el marido termine creyendo el chisme. Por eso es necesario aprender cómo recibir los chismes, entender y hablar con él en una buena forma. Pero es muy difícil. No es fácil encontrar la manera de hablar con él. Cuando se inicia chisme una empieza a preguntarse: “¿por qué me metí en esto?” o “¿por qué yo creo en esto?, porque habría sido mucho más fácil si me hubiera dicho no y yo no había participado en esta organización”. Este proceso es tan temible que acaba convenciéndose de que tienen razón: "yo no cuido de mi familia y mi casa, mi deber es quedarme aquí en mi comunidad". En este momento ya tienes una gran decepción porque no cuentas con el apoyo de tu esposo, estás sola. Es por eso que las mujeres, al inicio de este proceso de despertar, dicen: "sí, vamos", y luego, cuando pasa el tiempo, empiezan a decir: "no, tengo que quedarme aquí. No puedo hacer eso nunca más". ¡Los hombres están tan orgullosos de ser hombres! Ser un hombre significa tener siempre razón; quiere decir que siempre dicen la verdad. Es como si fueran los únicos que tienen cerebro y las mujeres tienen que aceptar lo que dicen.



Pero en la actualidad ya hay hombres que han dejado su orgullo atrás. Empiezan a preguntar a la mujer qué hacen y cómo van. La mujer se empieza a sentir feliz porque están empezando a comunicarse.

Cuando digo comunicar quiero decir que empieza a decir lo que es su visión, comienza a participar en la toma de decisiones y ella comienza a tener al hombre como a un amigo. Tradicionalmente en las comunidades no se les permite tener amigos, niñas o niños, porque no se ve bien. Si la gente encuentra a un hombre y una mujer hablando, y si no pertenecen a la misma familia, se supone que hay algo entre ellos. La gente piensa que el hombre es su amante y que eres una prostituta. La gente ve la forma en que se para, la manera de caminar, la manera de actuar delante de un hombre. Ellos miran para ver si tú estás usando la ropa tradicional, si tu peinado es como el de ellos o incluso cómo estás tratando a las personas mayores. Si empiezas a cambiar algo, ya sea de pantalones o utilizar maquillaje, o no tienes ningún respeto por las personas mayores, piensan que estás viviendo como los *kaxlanes*. Nosotros los indígenas llamamos a la gente blanca *kaxlan* porque su piel es de color blanco, comen de manera diferente, visten de manera diferente, saben cómo hablar español y entendemos que tenemos que hablar con ellos con mucho respeto para que puedan comprendernos. Cuando una mujer indígena actúa como *kaxlan* la llamamos *alzada* porque no es su origen. Ella actúa como si no entendiese *tzotzil*, no respeta a los ancianos... Es muy difícil vivir en dos mundos: o se vive con pantalones o se vive con el vestido tradicional. La falda les recuerda que deben seguir las reglas. Las personas mayores y nuestros padres comienzan a entender, poco a poco, que no vestirse tradicionalmente no quiere decir que la cultura se esté perdiendo.

Como pareja los hombres y las mujeres se entienden porque la mujer aprendió a comunicarse acerca de lo que hace en cada reunión o taller. En los viejos tiempos los hombres y las mujeres no sabían lo que era una emoción o un sentimiento pero las organizaciones nos han descubierto que existen. Nadie nos enseñó a expresarlos. Estos sentimientos traen un nuevo sentido de confianza para la pareja y de allí los hombres comienzan a entender a las mujeres y las dejan ir. Nosotras hemos aprendido a expresar nuestros sentimientos a través de la educación y los talleres. En la escuela el maestro habla con nosotras sobre nuestros sentimientos y las mujeres mayores aprenden en los talleres al respecto porque no asistieron a la escuela. De esta manera las mujeres se han dado cuenta de que pueden hacer más de lo que

piensan. Esto ha ayudado a las mujeres a hablar sin miedo y a aprender el significado de algunas palabras como el respeto, la confianza, la dignidad, la emoción y el agradecimiento, porque estas son las palabras que usamos en los talleres. No hace mucho, para todas nosotras, estas palabras no se conocían. De esta manera podemos organizarnos mejor y esto nos ha ayudado a tener nuevos proyectos».

K'*opon baik*: un estilo abierto de apropiación de la felicidad en la 'modernidad' tzotzil. Así hablaba mi joven amiga tzotzil Cecilia ante un auditorio repleto de miembros de una asociación civil internacional en EE.UU. A partir de estas palabras, pero en otro lugar (Neila Boyer, 2012a) y previamente aquí, observaba cómo las mujeres más jóvenes se sienten ahora más felices, entre otras cuestiones, porque pueden «tener al hombre como a un amigo». Y ello gracias al establecimiento de relaciones de pareja «hablándose entre sí», *k'opon baik*. Anotaba también la percepción de que antes se desconocía lo que era una emoción o un sentimiento (en base a la opacidad de la vida social), pero que las organizaciones y la escolarización han descubierto estos conceptos para ellas y les han enseñado a expresarse; en definitiva, a utilizarlos. Lo cual, sin duda alguna, ha venido a enriquecer el gesto de «hablarse» llenándole de un contenido emocional antes considerado íntimo y contraproducente desvelar. Esto, subrayaba, ha dado pie a un nuevo sentido de confianza en la pareja gracias al cual los hombres están permitiendo mayor libertad a sus esposas, hijas o hermanas; más autonomía femenina. De manera que esta apertura que implica mayor participación en la toma de decisiones, mayor seguridad en la relación —y por consiguiente menos pleitos familiares— y mayor igualdad en la pareja, se significa con esta expresión que revela un cambio en las relaciones de género.

Todo ello configura un ideal de felicidad que pasa por la construcción de una vida en común basada en nuevas formas de acompañamiento y comunicación de sentimientos y pensamientos que resultan más garantizadas si se eligen entre ellos, «hablándose», que no mediante el pedido tradicional de la novia, *jak'ol*. Y es así porque se entiende que estos cambios pueden aliviar los problemas conyugales y las tensiones familiares en tanto la cerrazón es señalada como el motivo fundamental de la infelicidad. Lo que supone un giro radical. Si tradicionalmente el cierre, la opacidad de la vida social, o en su caso la

apertura personal controlada y ordenada han sido garantía para la armonía —y lo que se ha denominado «buen vivir», *lekil kuxlejal*— en tanto ésta está sustentada en la menor existencia de problemas en un contexto amplio,¹³⁰ pareciera que ahora dicho bienestar va adquiriendo una connotación más individualista que tiene que ver con la felicidad personal y la construcción de una vida ‘moderna’ en base a expectativas, para todo lo cual la apertura se considera indispensable en tanto ayuda al establecimiento de alianzas con este fin.¹³¹

A mi juicio esta es la respuesta a la cuestión de cómo a pesar de que la circunspección haya sido un rasgo de carácter asociado a unas relaciones interpersonales cada vez más individualistas y competitivas, al tiempo que a una necesidad de preservar la persona de los peligros que pueden devenir de los conflictos y del carácter malintencionado de otros (Haviland, 1982, 1988; Haviland y Haviland, 1983; Pitarch, 1996; Groark, 2008),¹³² y en tanto la ‘modernidad’ va abundando en esta dirección, la apertura es interpretada como una opción positiva en este tiempo. Así pues, la mayor expresividad emocional se ha convertido en uno de los rasgos más sobresalientes del «nuevo vivir» (*ach’ kuxlejal*) y en uno de los síntomas reveladores de ese «nuevo crecimiento» que incumbe a las jóvenes generaciones. Pero aunque novedoso y basado en la resignificación de las categorías de bienestar y apertura/cierre (público/privado), este argumento responde a la misma lógica por la cual para la evitación y resolución de conflictos —en definitiva, para el mantenimiento de la armonía— la cultura tzotzil ha recetado la verbalización controlada (mediada o no por la familia, los especialistas rituales y el derecho consuetudinario) del discurso privado y emocional. Por lo que actualmente este ideal de felicidad resignificado, y asentado en la idea del ‘amor romántico’, también depende sobremanera de un modo de hablar y escribir que si bien tiene que ver con una

¹³⁰ Como advierte Paoli (2003: 74-77), el principio que opera en esta concepción ideal del «buen vivir» es la armonía entre la persona, la sociedad y el medio ambiente.

¹³¹ Tengo muy presente aquí la observación de Collier ([1997] 2009), quien notó que los cambios en el discurso sobre el amor y el matrimonio en un pueblo andaluz estaban sustentados en el tránsito de la propiedad de la tierra hacia el trabajo asalariado: «[...] Pese a que sostengo que el amor romántico reemplazó al honor como la mayor preocupación de la gente que contemplaba el noviazgo —decía—, no es mi intención insinuar que los vecinos de los años sesenta eligieron cónyuges sobre la base del linaje y el estatus, en tanto que los de los ochenta se encontraron buscando la felicidad personal y el desarrollo individual [...] No sólo las motivaciones de la gente son siempre complejas, sino que, tal como pienso demostrar, las concepciones de la gente sobre el estatus y la felicidad personal también cambiaron. [...] sostengo que las transformaciones del contexto social más amplio cambiaron las consecuencias —y con ello los significados— tanto de honor como de amor romántico» (*Ibíd.*: 171).

¹³² También se ha notado esta opacidad entre los mayas yucatecos (Hanks, 1990: 92-93) y los mayas kakchiqueles de Guatemala (Warren, 1995: 57-58).

gestión más abierta de lo privado y emocional, procura igualmente una forma de manifestarse ordenada y controlada, por más que este orden y control —como veremos— sea distinto. En este sentido, las denominadas «palabras bonitas» para enamorar «hablándose entre sí» adoptan fórmulas retóricas y expresivas propias de la poesía o del lenguaje epistolar. En todo caso, si esta apertura es el resultado del acomodo y la conciliación del carácter y la voluntad a los cambios impuestos por la 'modernidad', cabría preguntarse: ¿qué diferencia imprime en las relaciones de pareja y, por consiguiente, en la vida?

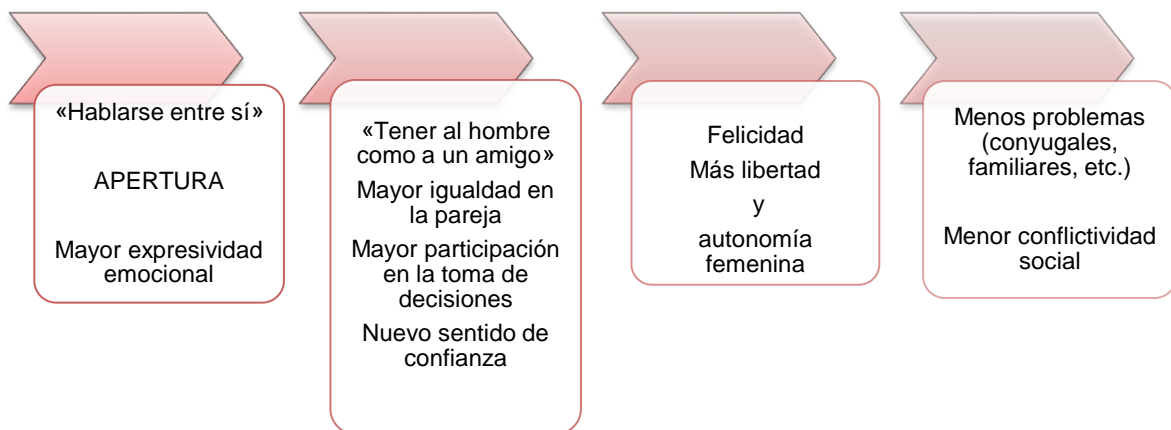


Fig. 13 Esquema lógico secuencial de la relación entre «hablarse entre sí» y la armonía o el silencio.

FUENTE: Elaboración propia.

El discurso amoroso como estructurante de las relaciones de género. En base a ello, en este epígrafe pretendo analizar de qué manera afecta la apertura emocional (sentida como mayor comunicación, participación en la toma de decisiones y expresión de pensamientos, sentimientos y emociones) o a la inversa, la contención, en las relaciones de pareja y, por tanto, en el diseño del «nuevo vivir» o en el mantenimiento de un vivir como antaño, en la *costumbre*. Simplificando mucho podría decir que así como tradicionalmente en la construcción de la vida ha sido y es fundamental la elección del cónyuge, en la actualidad cómo se elija, «hablándose» o mediante el pedido de la novia, condiciona sobremanera no tanto el estilo de vida en común cuanto las expectativas —y el comportamiento cotidiano en base a él— de un

«nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, o de un vivir más tradicional. Es más, definiendo que el discurso amoroso persigue o favorece la construcción de una vida más acorde con este «nuevo vivir» y más cercana a la manera imaginada de ser del *kaxlan* (mestizo). Y es que tanto el «nuevo vivir» como su coexistente «vivir como antes» son dos opciones de estar-en-el-mundo que guardan relación con el pedido tradicional de la novia (*jak'ol*) o «hablarse entre sí» (*k'opon baik*), asociado al cambio, la 'modernidad' y la idea de 'amor romántico'. Modos que entienden determinan, en última instancia, el porvenir, interpretado respectivamente como un camino por el que hay que transitar o, por el contrario, como algo todavía por construir en función de la diversificación de opciones vitales. Este contraste posee, por consiguiente, implicaciones que van más allá del giro en la nomenclatura de cómo se haya iniciado la relación. Así, «hablarse» con un lenguaje de «palabras bonitas» —gesto interpretado como producto de decisiones personales que ponen en valor la «voluntad del corazón», la expresión emocional, el libre albedrío y la construcción personal de la vida— supone para muchas jóvenes una garantía de felicidad en el sentido de mayor autonomía, prosperidad y buenos tratos (Neila Boyer, 2012a).

Pretendo, pues, poner en evidencia de qué manera el tránsito del cierre a la apertura —glosado en ocasiones como «tener al hombre como a un amigo»— se muestra en el lenguaje y en el habla —aunque el *gestus* corporal lo acompañe— revelando el deseo de un cambio hacia relaciones de pareja si no más igualitarias sí más cómplices en base a una variación en el sentido de la idea de «acompañarse». Por lo que el discurso sobre el amor contemporáneo tzotzil —aun asentado en el ideal del 'amor romántico'— reestructura roles sociales y relaciones entre géneros en pos de un intercambio más equitativo y justo; por más que luego no lo sea. En definitiva, abogo por que la elaboración de una historia de amor romántica supone aquí la renegociación de las relaciones de género en un contexto de cambio en donde las tradicionales parecen ya no satisfacer las necesidades de la pareja (tanto físicas como emocionales), sobre todo de las mujeres. Asimismo, entiendo que la construcción del discurso amoroso es, en bocas femeninas, una manera de apropiarse de su destino y terminar con su acostumbrada falta de poder sobre él.¹³³ Advertiré, además, cómo esta apertura, que se concreta respecto al 'amor romántico' en el gesto de «hablarse», no puede concebirse por separado del lenguaje de «palabras bonitas». Así como tampoco puede hacerlo de la llamativa emergencia de formas gráficas de expresión como lo son las pintadas o grafitis de

¹³³ Para un desarrollo más amplio de esta idea, véase Neila Boyer (2013).

declaraciones amorosas; las cuales interpreto, por su estilo de formulación, como un intento 'moderno' de ordenar, controlar y contener los afectos limitando, con ello, su tradicional carácter peligroso y disruptor (Neila Boyer, 2014a). De ahí que la mayor expresividad emocional (en contraste con la *costumbre*), el auge del establecimiento de relaciones de pareja de forma autónoma, el gusto creciente por el aprendizaje y uso de un lenguaje de «palabras bonitas», y la proliferación de pintadas o grafitis con declaraciones de amor, son hechos que significan la emergencia contemporánea del 'amor romántico'. Un sentimiento que, por todo ello, las jóvenes generaciones afirman inexistente en el pasado debido, además, a que el hombre elegía a la muchacha que le gustaba para «juntarse» y eran los progenitores de ésta quienes decidían sobre la pertinencia o no de la unión. Ahora bien, la construcción de un discurso sobre y para el 'amor romántico' está suponiendo la invención de sus formas en base a dos estrategias: la de férrea oposición al estilo de amar tradicional y la asimilación de aquellas hegemónicas que se creen fomentadas y aprendidas en las escuelas, las telenovelas, como efecto de las interacciones cotidianas cada día más frecuentes con el mundo mestizo, debido al asociacionismo civil y a los procesos migratorios nacionales e internacionales, etc.

La creciente *sentimentalización* de la sociedad en el «nuevo vivir» y la 'modernidad' tzotzil. Pero si bien hablo de «emergencia contemporánea del 'amor romántico'», y desde un punto de vista *emic*, he de puntualizar que como ya ha sido observado, aunque en otros contextos (Medick y Sabeán, 1984a, 1984b; Gillis, 1988), no se trata tanto un sentimiento novedoso cuanto de una transformación en el estilo de expresión del cariño. Así, si tradicionalmente las acciones y los estados han formado un código de comunicación que manifiesta la emoción sin la necesidad de declaraciones directas, siendo interpretados ciertos gestos como comunicadores de afecto (Medick y Sabeán, 1984b), ahora esto resulta insuficiente. Este hecho, a lo largo de la historia y de la historia de las sociedades, ha tenido numerosos argumentos explicativos casi todos vinculados al cambio social y la 'modernidad'. También aquí resulta indudable que las transformaciones de toda índole que se vienen produciendo en la sociedad tzotzil contemporánea desde mediados del pasado siglo han influido para que el amor pase de ser insinuado con actitudes en la práctica de la cohabitación a manifestarse en el discurso. De manera que bien puede hablarse de una «creciente sentimentalización»

(Shorter, 1975) de las relaciones de pareja que ha traído consigo una expresión emocional más verbal (Bernstein, 1971; Cancian, 1986; Gillis, 1988). En este sentido resulta clara la interrelación entre el estilo de expresión emocional y los condicionantes socio-económicos. Comparto la hipótesis de Bernstein (1971) quien afirma que en sociedades caracterizadas por relaciones de proximidad (cara a cara) e interdependencia económica —como las campesinas— las declaraciones verbales de afecto pueden interpretarse como una amenaza (tal y como hemos visto), por lo que la conexión emocional suele ser exteriorizada mediante gestos o verbalmente a través de una combinación de habla metafórica y silencios significativos. En ellas, afirma, no hay necesidad de una elaboración verbal explícita sobre los sentimientos debido a que el entendimiento es compartido y el comportamiento resulta más importante que la experiencia interna de las personas. Por otro lado, si bien los códigos comunicativos verbales restringidos son una característica de sociedades de este tipo, las «capitalistas» han elaborado códigos verbales de expresión emocional; tal y como pareciera estar produciéndose actualmente en Los Altos de Chiapas debido al cambio socio-económico que viene produciéndose desde el pasado siglo (Collier, 2000).¹³⁴ Es más, como igualmente sucede, la práctica amorosa pasa a convertirse en una historia en que las personas se describen a sí mismas y sus experiencias de cara a los demás (Neila Boyer, 2013). De manera que la forma en que la gente habla del amor y representan una relación de pareja dice mucho de sí.

Sin lugar a dudas, la sociedad tzotzil contemporánea se debate entre dos estilos diferentes de experimentar y expresar emociones —así como entre dos lenguas distintas para hacerlo: el tzotzil y el castellano— según, y este es mi argumento, su deseo de un «nuevo vivir» o de un vivir más tradicional. Pero este ejercicio verbal que implica cierta apertura emocional es diferente para mujeres y hombres, siendo ellas las que por la tradicional construcción de la subjetividad femenina sufren mayores contradicciones a la hora de dar forma a la experiencia y expresión de sus sentimientos, habiendo de cuidar más sus interacciones afectivas. De ahí el auge en este tiempo de aflicciones emocionales sobre todo entre la población femenina (Neila Boyer, 2012b; 2014c). En definitiva, las dos opciones mayoritarias de elección del cónyuge, asociadas a una

¹³⁴ Ya ha sido notado en muchas ocasiones y sociedades cómo la integración en la economía mundial ha llevado de la mano un cambio de perspectiva respecto a las relaciones de pareja que ensalza el romance (Collier, [1997] 2009; Kendall, 1996; Argyrou, 1996; Hoodfar, 1997; Charsley, 1991).

manera de estar-en-el-mundo y a una concepción de la vida (Neila Boyer, 2012a), tienen su reflejo en el discurso: uno marcado por el silencio, el comedimiento y las metáforas, el otro por la apertura emocional y la «creciente sentimentalización» que lo aderezan y endulzan. Tanto así, que el lenguaje de las «palabras bonitas» o «palabras dulces» (Jitrik, 1993) expone de una manera privilegiada los constantes y continuos cambios que desde las últimas décadas del pasado siglo vienen aconteciendo en las comunidades indígenas de la región de Los Altos de Chiapas; cambios económicos, religiosos, políticos, etc., que han favorecido la emancipación femenina y que determinan de manera contundente este fenómeno. En este sentido, tales retóricas y su iconografía proporcionan una imagen altamente fiable de esta sociedad en transición hacia un orden, y modelo, que consideran más cercano al mundo mestizo.

Juntos pero como que separados a la vez. Un modelo a revertir. En cierta ocasión Juanita, una joven amiga tzotzil que me ayudaba en las transcripciones de las entrevistas de esta lengua al castellano, me dijo:

«[...] Es que la mayoría de mujeres que son de cuarenta, de cincuenta años de edad, son muy cerradas, son muy penosas [tímidas] cuando se les pregunta: “¿cuándo se casaron?, ¿cómo conoció a su esposo?”. Para ellas es algo ya de intimidad, algo que no se debe contar. Se sienten muy cerrado. Lo que no les da mucha pena de contar y hablar es todo el proceso de hacer el pedido».

Y efectivamente así es. Durante más de dos años y medio de encuentros con mujeres de diferentes municipios de Los Altos de Chiapas y edades diversas he podido comprobar el giro del cierre a la apertura que se está obrando en la sociedad tzotzil y las fisuras a ojos y oídos ajenos en lo considerado íntimo y privado. Resulta evidente el contraste descriptivo entre el pedido de la novia —y la exposición desprovista casi de cualquier vestigio o indicador emocional, limitándose a adaptar los pasos de este ritual a la propia historia personal— y las narraciones generosas de expectativas de futuro que se entreveran con verdaderas historias vívidas y pormenorizadas de noviazgos relatados sin *pena* (vergüenza) que corroboran la consideración del enamoramiento como elemento

clave para la construcción de una vida ‘moderna’ (Neila Boyer, 2013).¹³⁵ Parece obvio, por tanto, que la ‘modernidad’ ha obrado una apertura en las personas, especialmente en las mujeres y la juventud, que asocian con un «nuevo vivir»;¹³⁶ favoreciendo, además, la asunción femenina de un papel activo en el establecimiento de relaciones de pareja. Existe una observación corriente que justifica este argumento y no es otra que el reconocimiento de que la comunicación entre hombre y mujer —y no sólo en ella— ha mejorado, habiendo mayor competencia para expresar emociones y sentimientos, pero también pensamientos. Y esto es así porque hay más capacidad y menos vergüenza de manifestar aquello anteriormente inapropiado revelar:

«[...] Antes no le decían eso de que: “¡ay!, te quiero”, no —me confirmaba Pascuala—. Es como que sí estaban juntos pero como que separados a la vez. Juntos pero no hay mucha comunicación o que se digan. No tenían muy buena comunicación cuando ya están casados o cuando apenas se hablan. “Me gustas”, “te quiero”, no le dice así a su esposa. Antiguamente no estaban acostumbrados a decirse eso pero ahora ya lo dicen. Antes sólo se ve que te quiere porque le gusta de todo, está feliz, cuida bien a los niños, se ve que no se enoja. Cuando encuentra la comida preparada se ve que le gusta. En cambio ahorita ya no es así; como llegó la escuela y todo. Creo que por otra parte ahí recibieron información o más educación, ya empezaron a cambiar y todo esto. ¡Quién sabe cómo! Pero por eso. Ahora los jóvenes sí se dicen, antes casi nada. Pero todavía en algunas partes es como antes, solamente se buscaban y ya: se gustaban al principio, se casan y ya luego viene la separación».

¹³⁵ Quiero apuntar aquí las observaciones de Collier ([1997] 2009: 239) respecto a los cambios en el noviazgo en un pueblo andaluz, pues las considero sugerentes y, en esencia, cercanas a la realidad tzotzil contemporánea: «[...] las costumbres de noviazgo parecían desaparecer porque los jóvenes “modernos” sostenían estar haciendo lo que querían, más que lo que se esperaba que hicieran. En comparación con los vecinos que conocí en los sesenta, que tenían un vocabulario desarrollado para hablar sobre cómo debía ser el comportamiento de los jóvenes, y que podían ofrecer vívidas descripciones de sus costumbres de noviazgo a los antropólogos, la gente que entrevisté en los años ochenta parecía tener dificultades para explicar el comportamiento de los jóvenes. Podían describir algunas de las cosas que las parejas de novios hacían [...], pero era difícil pensar en estas prácticas como “costumbres”».

¹³⁶ Tanto es así que, por ejemplo, Eber (2008) y Groark (2005: 105-106) han subrayado cómo la borrachera femenina proporciona un espacio para la expresión de las emociones fuertes, advirtiendo que las mujeres tzotziles ebrias tienden a manifestar mediante la canción y dentro de la casa las injusticias que han sufrido, expresando así su frustración, ira y tristeza, acompañándose por palmadas, lamentos y llantos.

En estas palabras establecía Pascuala una relación explícita entre lo que ella entendía por una buena comunicación en la pareja y las que se consideran de por sí «palabras bonitas». Advertía, además, que el hecho de no expresar sentimientos de afecto con términos cariñosos daba la idea de una pareja que vive «juntos pero como que separados a la vez»; lo que interpretaba como una deficiencia en la comunicación. Subrayaba también que ésta, al igual que el aprendizaje de «palabras bonitas», es una consecuencia de la escolarización y que ambas cosas constituyen un cambio considerable respecto a las maneras de antes. Finalmente concluía apuntando uno de los posibles efectos de la incomunicación: la separación como expresión última de infelicidad. De este modo creaba una relación entre comunicación/«palabras bonitas»/«hablarse entre sí» y un contraste entre esta secuencia y la incomunicación/no decir «palabras bonitas» y el pedido tradicional de la novia que da sentido a la observación del giro producido hacia la apertura. Pero la reflexión de Pascuala pone de relieve, también, dos cuestiones que sustentan la importancia actual de la comunicación en la pareja: el deseo de un cambio en las concepciones tradicionales de «acompañarse» el hombre y la mujer durante su vida en común, lo que remite a relaciones de género más equitativas y libres de violencia y, como consecuencia, la esperanza de una convivencia feliz.¹³⁷ Asimismo, deja entrever la idea de que las «palabras bonitas» y comenzar una relación «hablándose» —síntomas de una buena comunicación y competencia en la expresión de las emociones; es decir de apertura—, confirman otra manera de estar juntos distinta y opuesta a cuando se inicia mediante el pedido de la novia, donde la comunicación parece brillar por su ausencia al principio y las expresiones de cariño similares a las «palabras bonitas» se reservan para la resolución de conflictos maritales.¹³⁸ De forma que este modo

¹³⁷ Esta opinión de Pascuala concuerda con la expresada por Cecilia cuando me explicaba que la palabra *k'an bail*, o el acto de quererse y amarse una pareja, nacía después del matrimonio debido a que antiguamente eran los padres quienes daban su consentimiento cuando un joven llegaba a pedir y la opinión de la mujer no era tenida en cuenta (Neila Boyer, 2012a). Para ellas, como para otras tantas jóvenes, la incomunicación en los primeros momentos de la relación es expresión de su fracaso, bien en términos de ruptura —como dice Pascuala—, bien con referencia a una vida de malos tratos y desigualdad en la pareja —como expresaba Cecilia—. Por el contrario «hablarse» es garantía de felicidad; una felicidad que las jóvenes conciben de una manera igualmente distinta a como lo hacen sus progenitoras. «[...] que un muchacho llegue a pedir no depende de la mujer si no de los papás —recuerdo que me comentaba Cecilia—, porque es los que van a decir el sí o no. Y eso es lo que yo no quería. Porque la diferencia es que antes llegan a pedir, ¿no? Entonces primero empiezan a investigar cómo es, cómo viven y si se llegan a enterar un poco, pues ya. Entonces llegan un mes, un año, y ya empiezan a pelear entre ambos por cosas y termina la mujer golpeada y siempre como que el hombre manda. Es lo que no quería. Yo no quiero eso, no quiero que alguien me pegue. Yo así llegué a pensar» (*Ibid.*).

¹³⁸ «Pedir quejas» respecto a la exposición femenina de los motivos por los que la mujer desea «salir» del matrimonio, suele dar pie a una perorata masculina que implora el perdón y reclama disculpas, primero a las autoridades y posteriormente a la esposa. Este discurso en el que los varones se «hincan» (arrodillan) delante de la mujer enojada solicitando el perdón y expresando que «se quiere casar con ella», por

de «estar juntos pero separados a la vez» hace suponer la existencia de otro posible donde la comunicación es preponderante desde el comienzo. Por lo que tal expresión hace alusión a un cambio conceptual en la idea de cómo desean que sea ese «acompañarse» durante la vida.

«[...] Bueno, de lo que yo sé es que entre ellos no se decían “palabras bonitas” —respondía Pascuala ante mi pregunta sobre cómo antes se sentía el amor en la pareja si no era expresado verbalmente—. Se veía que le gustaba cuando si hacía alguna cosa la mujer al hombre le gusta, o si el hombre hace una cosa a la mujer le va a gustar. Así es, no se andan pegando a cada rato; es ahí en donde se dan cuenta. Cuando el hombre no empieza a decir: “no, es que esto no me gusta”, o por cualquier cosa se molesta y ahí se da cuenta de que no la quiere. Si las quieren, pues no se molestan, y si no las quieren pues siempre se andan peleando, regañando por cualquier cosa. De hecho no se decían las “palabras bonitas”, sólo se llevaban bien. Es que antes no existía el amor. Decían: “no, es que tú te casas, llegas en la casa y ahí tienes que hacer esto y esto, ya sabes cuáles son tus labores como mujer y ya haces todo”. Es como que nomás decir casarse y ya. Quizás en algunas personas ya hay un amor bien profundo, pero en algunas no».



Anteriormente las maneras de expresar afecto respondían al correcto desempeño de los roles de género, a la comprensión si éstos no habían podido realizarse con

excepcional y desacostumbrado es acogido como una expresión del amor que la profesora en tanto es inusual que durante la vida matrimonial se digan las que han denominado «palabras bonitas». Tal es así que, como me comentaban: «[...] cuando le pide perdón, fácil la mujer acepta, porque como nunca han escuchado otras cosas».

diligencia y a la *plática* correcta y amable para solicitar su cumplimiento. Además, «[...] otra cosa que también es amor», me comentaban, «[...] es cuando llega el hombre y cuenta sus problemas, empieza a *platicar* de su trabajo, de su vida, y también la mujer, pero nunca llega un momento en donde se abrazan, se besan o te dicen “te quiero”». ¹³⁹ Y es que, como me comentaba Cecilia, «[...] empiezan quererse después del matrimonio. Desde que se casen empiezan a tratarse, desde ahí nace poco a poco el amor». En la actualidad estas formas de manifestar los afectos conciernen más bien, aunque no en exclusiva, a la población más adulta, quienes se quejan con insistencia de que «ahorita ya cambió, ya es muy diferente». Y ciertamente entre la juventud así es. Parece que ha surgido en el «nuevo vivir» la necesidad de articular el cariño de una manera más explícita a como prescribe la *costumbre*. Entre los motivos de que esto sea así se encuentra el deseo de construir una vida ‘moderna’; aspiración que pasa por un proceso de mestizaje donde la ladinización de ciertos hábitos y sentimientos parece ser el eje principal. Salir a pasear juntos a la cabecera municipal o a San Cristóbal de las Casas, caminar a la par e incluso ayudar a cargar a los bebés y en algunas tareas domésticas son, junto con la expresividad emocional, algunas de las maneras contemporáneas de manifestar el amor. Éstas se comentan simplemente como un cambio en la *costumbre* y son toleradas cada vez con menos risas y chismes. Otras, como hablar un lenguaje de «palabras bonitas», relacionada con la sexualidad, el noviazgo y el coqueteo —y concretada en el eufemismo de «hablarse»—, esconden tras la cuestión moral y el respeto a la jerarquía social una considerable pérdida del poder coercitivo de la familia y la comunidad que tratan de compensar con la negociación, el chisme y la violencia. ¹⁴⁰ Y

¹³⁹ Rebhun (1999: 171-173) dedica un epígrafe —«Companionate Love, or Consideração»— de su libro *The heart is unknown country* (estudio realizado en el noreste de Brasil), al tema del compañerismo o la consideración en las relaciones de pareja, argumentando que el compañerismo tiene su expresión en el trabajo, la cooperación y el correcto cumplimiento de los roles de género más que en la expresión verbal de la experiencia interna de los individuos, lo que condiciona, en última instancia, el significado atribuido al amor. De manera que se entiende que hay amor cuando tanto hombre como mujer cumplen con sus roles de género. Este es el «amor como práctica» (*love as practice*), la acumulación de presencia, e incluye, afirma, el respeto y la amistad dentro de la práctica de los roles de género; significa, además, cooperación y confianza en la pareja. En definitiva, depende más de otras cuestiones que del afecto en sí. Este tipo de sentimiento amoroso es considerado anticuado y de estilo rural. Ahora bien, el desempeño de estas obligaciones de manera diligente, con consideración, va más allá de la simple responsabilidad, por lo que la actuación es un gesto significativo de amor y su ausencia está relacionada con los malos tratos. Tradicionalmente a los hombres les es perdonado con relativa facilidad y sin demasiadas consecuencias el incumplimiento de alguna de sus obligaciones, mientras que para las mujeres la consideración ha significado, en muchas ocasiones, la renuncia de los intereses propios en favor de los ajenos, la abnegación. Es lógico que éstas expresen un deseo de consideración e intimidad emocional, una manifestación que algunas refirieron en términos de amistad.

¹⁴⁰ En el pasado prehispánico se temía que los jóvenes cayeran en el exceso o en anomalías sexuales y, por ello, se volviesen negligentes, soberbios y orgullosos, contrarrestando los valores considerados pertinentes como la diligencia, habilidad y resistencia al trabajo y a la adversidad. Razón por la

es que el ideal que la juventud persigue es un nuevo acompañamiento donde la pareja sea un amigo, un cómplice. Lo que supone un cambio en las relaciones de género y se explicita verbalmente en un lenguaje de «palabras bonitas» y otras manifestaciones gestuales de afecto:

«[...] Cuando ya están casados se dice *chi'il sbaik*, son compañeros, y no se utiliza casi *smalal sbaik*, son esposos, porque se escucha como vulgar. Decir que son compañeros es más respetuoso. Lo acompaña a comer. Lo acompaña a pasear (cuando no están casados no pasean). Lo acompaña porque ya es su esposa. Sí, siempre lo debe acompañar. Casi siempre empiezan los problemas de celos en las comidas porque si la mujer termina antes se piensa que ya ha acompañado a otro hombre. Cuando no lo quiere acompañar es porque está enojado, pero siempre lo debe de acompañar a comer».¹⁴¹

De este modo se establece una diferencia entre el compañero como complementario o como amigo, donde la amistad no implica complementariedad sino complicidad.¹⁴² Un concepto, el de complementariedad, que pone en evidencia la idea de una humanidad incompleta hasta el matrimonio, por lo que casarse se vuelve casi una obligación. Tratando al compañero como complementario la relación se configura de la siguiente manera: el hombre busca pareja y la mujer piensa si quiere acompañarlo. Las expresiones que la denotan son: «busqué a quien quería acompañar» y «pensé que quería acompañarlo». Así, el anhelo de encontrar una esposa o de aceptar un pretendiente ponen de manifiesto la desigualdad inicial en la relación, donde el hombre es el que «busca» y los progenitores de la mujer (o ella misma recientemente) quienes lo

que se perseguía la moderación sexual (López García: 2003: 335). En Chamula las personas con desenfreno sexual son tenidas por animales (Bricker, 1986: 142), sirviendo la excesiva sexualidad como indicador de un grado inferior de civilización; tal es la consideración de ladinos y lacandonos (Gossen, 1992: 208-224).

¹⁴¹ Advertían Haviland (1982) y Haviland y Haviland (1983) que compartir un hogar equivale a comer juntos. Si dos personas comen juntas cada día tortillas de maíz elaboradas en un mismo fogón es que el maíz proviene de una misma *milpa* y han trabajado en colaboración para obtenerlo. Sólo quienes comparten los mismos recursos comen juntos alrededor del mismo fuego.

¹⁴² Ser compañeros tiene connotaciones de respeto en cuanto implica que hombre y mujer «caminan bien», se acompañan en sus labores desiguales. El concepto de «compañero» en tzotzil se forma tanto con las raíces *chi'* o *nup*, donde *chi'il(il)*, además de compañero, significa el objeto idéntico o similar, el pariente, y *nup(il)*, asimismo, el huarache que hace pareja, la pieza complementaria. Para conocer el sentido de este tipo de acompañamiento, y expresiones formadas con ambas raíces, véase Laughlin (2007: 43, 222).

«piensan».¹⁴³ Por el contrario, tener al compañero como a un amigo se fundamenta en la elección individual entre ambos; teniendo que convencer a quien pretenden y haciéndolo mediante un lenguaje de «palabras bonitas». Este contraste se manifiesta con claridad cuando las generaciones más adultas critican que ahora pareciera que hombres y mujeres nacieron juntos:

«[...] Ahorita cuando un muchacho y una muchacha se quieren, se abrazan. Ya lo deciden entre ellos. Ahora ya ha cambiado. Antes sólo llegan a pedir. No primero se hablan. Le hablan a sus papás. El muchacho nos empieza a conocer cuando llegamos en la plaza, en el mercado, pero no nos habla. Llegan a hacer el pedido. Dicen nuestros papás, no vamos a escoger a nuestros esposos. Aunque nos dé miedo, ya es mi compañero. No regañamos. No nos sobrepasamos de nuestras mamás. Aunque lloremos cuando nos vamos porque nos mandan a la fuerza, no lo escoges. Nos llegan a pedir: “¡vamos!, acá está tu morral”, y empiezas a llorar. Aunque nos enfermamos de tristeza, pero ¡qué le vamos a hacer! Cuando el hombre no se enoja nos va bien; cuando el hombre se enoja no quiere ni la tortilla quemada. Si el hombre las quiere habla con respeto, pide la comida. Nosotras no podemos escoger a nuestro esposo. No te preguntan si te quieres casar, no te toman en cuenta. Ya cuando agarra el bocado: “hija, pues te vas, vas a vivir con él, ve porque ya son tus papás”. Así te dicen y vas llorando».

Y a pesar de haber sido así, e incluso tolerando el cambio, resulta inevitable que las generaciones más adultas piensen, por ello, que la juventud ha perdido la vergüenza. En este sentido Cecilia me comentaba:

¹⁴³ Idéntica idea es reportada por López García (2003: 34-38) entre los mayas ch'orti del oriente de Guatemala. Señala cómo en los primeros encuentros está normado que la muchacha se manifieste esquiva y no complaciente para ofrecer al pretendiente una imagen de persona que busca seriedad en las relaciones. Y toma las palabras de doña Margarita en Tunucó para ilustrarlo: «Cuando un hombre quiere juntarse con una mujer le dice que yo te voy a llevar, te voy a asistir, voy a ser el hombre que va a cumplir... lo que le voy a decir que lo voy a pensar todavía... si Dios dice que con usted es, con usted voy a vivir y si no pues con otro, esa es la mera palabra... a los ocho días [llega el muchacho]... ¿qué pensaste? pues yo no pensé nada ahorita, olvídate... al fin aquí no hay nada, yo no pienso por vos, yo pienso por mi comida... yo por hombre casi poco pienso, no es hombre el que me hace bien, el que me hace bien es la palma de mi mano... si trabajo como... es la mera palabra... si a la terminación le dicen que sí, sí se casan, y si no, que se vayan a coger lodo... La mujer tiene que hacerse dura, si es blandita es lo que quieren los hombres, porque los hombres es igual a los perros, porque los perros olfatean una chucha y si la miran que ya está echando el olor, se amontonan todos...».

«[...] Los mayores piensan que no tenemos vergüenza. Piensan de todo, hasta dónde han llegado. Los mayores vivieron de sus propias tradiciones, creencias y culturas pero la modernización se ha cambiado a través de estudio. Algunas tradiciones lo toman en cuenta pero ya la mayoría de los jóvenes ya no saben cuáles son los motivos y las razones. La mayoría de los jóvenes ya tienen esa idea de ya no hacer como antes, no obligar a hacer algo a nadie. Entonces empiezan a decir [los adultos] que lo que ellos dicen no vale la pena decirlo: “¡total!, no me creen, que hagan lo que quieran”. Ya se han perdido muchas cosas, como por ejemplo obligar a una mujer a casarse, golpeadas; también la ropa, la forma de hablar... Estando en la ciudad aprendes de los mestizos; por otro lado, al tener amigos empiezas a actuar como ellos: hablas como ellos, te vistes como ellos, comes como ellos, sales a pasear con un amigo o con una amiga, paseas a solas y no te dicen nada... Estando en la comunidad es lo contrario, si lo haces vienen los chismes; hasta pueden inventar cualquier cosa para quedarte mal con tus padres.

Según yo —me confesaba— no es que no estemos siguiendo la tradición, simplemente es que no nos parece muy bien lo que ellos piensan. Normalmente la escuela nos dice los derechos de los jóvenes, también te enseñan dónde puedes llegar, actuar y cómo podemos respetar una mujer tanto como un hombre; de esa manera te das cuenta que no es malo hablarse con una mujer o con un hombre. Yo creo que ahí vienen los cambios. Y por otra parte los que se van a otros lugares a trabajar; ellos trabajan con extranjeros y por eso ellos también empiezan a actuar, la pena empiezan a perderla. Pero los padres siguen teniendo la idea que tener amigos es malo. Tener novio peor, porque es una vergüenza para ellos, pero eso es muy difícil de cambiar. Mientras más estudios más cambian porque los jóvenes más actuarán lo que escuchan que pueden hacer. Para ellos es una pena, una perdición tener novio, piensan que ya tienes relación sexual o ya estás embarazada, o que no has tomado en cuenta a tus padres».



Parece existir una conexión determinante entre la apertura y el modo en que se inicia una relación y su transcurrir que tiene que ver con las expectativas de mayores cotas de igualdad en base a un sentido de libertad y de autonomía personal que ha cambiado. Así bien, si durante el pedido el hombre puede expresar su voluntad y deseo (aunque sea en palabras de un pedidor), a la mujer le era negada toda posibilidad pública de comunicación verbal. Pudiéndose interpretar este momento como el prelude de esa cerrazón femenina socialmente correcta. Ahora, incluso cuando las mujeres formulan su voluntad por ser pedidas y casarse al estilo tradicional, manifiestan tener que «pensar» si aceptarán o no, y esta reflexión va —aparte de la consideración sobre su soltería en un momento de cierta emancipación femenina gracias, esencialmente, al trabajo de elaboración de artesanías— en la dirección de calibrar si están dispuestas y preparadas para «cerrarse» en un sentido amplio. En cierta ocasión le pregunté a Juanita a qué se referían cuando reiteradamente me decían: «es que me fui porque ya lo pensé».¹⁴⁴

¹⁴⁴ Me resulta inevitable hacer mención aquí al 'contraste' entre «pensar por uno mismo» y «permitir que otros piensen por uno» utilizado por Jane Collier ([1997] 2009) como herramienta conceptual para explorar el desarrollo de lo que se ha denominado «subjetividad moderna». En su obra *From duty to desire: remaking families in a Spanish village*, publicada 1997 y traducida recientemente al castellano, argumenta cómo las transformaciones en las experiencias de desigualdad social alentaron a la gente a efectuar un cambio de discurso que pasaba por dejar de hablar de sus expectativas y obligaciones para hacerlo sobre sus sentimientos y deseos internos. Así pues, el modo en que los grupos domésticos del pequeño pueblo andaluz en que trabajó experimentaron la organización de la desigualdad social favoreció una reconversión de aquellas familias tradicionales que sustentaban sus actuaciones mentando la obligación en otras «[...] aparentemente "modernas", basadas en los sentimientos. El amor romántico aparentemente sustituyó a las

«[...] Cuando dicen que ya lo pensé —me contestó— se refieren a que ya pensó que quiere juntarse, que quiere con ese hombre, que ya pensó que va a ser responsable. Entonces ya piensan en el futuro cómo va a ser con esa pareja. O sea, si piensa en casarse ya no van a estar en casa de sus papás, ya no van a levantarse tarde, ya van a tener sus hijos, cómo se van a relacionar con su mamá y su papá de él, dónde van a vivir y cómo van a hacer; si la van a mandar mucho al trabajo en el campo o si es en la casa. Todas esas cosas. Es como decir que ya pensó en que está disponible para enfrentar muchas cosas, tanto en el trabajo, en la vida.¹⁴⁵ Es que cuando tú te casas te cambia diferentes la vida. Debes adaptarte con otra familia y te encierras. Te encierras por los chismes, porque te dicen: “no, tú ya no debes hablar con personas”. Así automáticamente cuando una mujer se casa. A veces sale de la escuela y es que se encierra, se queda en la casa. Por ejemplo, si me vuelven a hablar y ya estoy casada ya se piensan que yo tuve algo con él, automáticamente te califican que es tu amante... Y esos mismos chismes como que tratas de evitar. Amigos sólo entre mujeres, pero amistad entre un hombre y una mujer no».

También Guadalupe, otra joven amiga soltera de un paraje de San Andrés Larráinzar, me comentaba respecto a su soltería y expectativas:

consideraciones de estatus en la elección de cónyuge; la autoridad patriarcal al parecer dio lugar a matrimonios entre compañeros; las parejas cuyos padres habían exigido respeto, ahora decían que esperaban ganarse el afecto de sus hijos [...]» (*Ibíd.*: 52). Pero a pesar de que el ‘contraste’ de las sentencias captura una transformación significativa, Collier advierte que «[...] se trataba menos de un cambio en la voluntad de la gente o en su capacidad de actuar conforme a sus deseos, que de una diferencia sutil en los conceptos y prácticas de los que la gente echa mano para manejar las representaciones de sí mismas, y para interpretar las acciones de las demás» (*Ibíd.*: 47). «[...] No obstante —continuaba—, incluso una distinción tan sutil [...] puede tener consecuencias profundas en la experiencia humana. La evidencia de tales consecuencias puede encontrarse en muchos dominios de la vida social» (*Ibíd.*: 51). Los significados atribuidos al contraste entre «pensar por uno mismo» y «permitir que otros piensen por uno» respecto al cambio en las prácticas de noviazgo y matrimonio en un pueblo andaluz son equiparables a los que dan sentido a los términos tzotziles de pedir a la novia y «hablarse». Relación de semejanza que no sólo advierto yo y que es puesta de manifiesto en el prólogo a la edición en castellano.

¹⁴⁵ La mayor parte de las mujeres, cuando se les hace esta pregunta, afirman tener que comprobar que no son objeto de un mero capricho masculino. Este tipo de comprobación la refieren diciendo que tienen que hacerle al hombre «pagar su culpa». Al respecto Emilia me contaba: «[...] Primero tenemos que ver si no se cansan, si realmente con todo su corazón quiere hacer el pedido, entonces sí. Cuando vimos que nunca se cansaba de las visitas me empezó a preguntar mi padre: “el muchacho sólo va a venir a sufrir si tú no piensas nada en casarte”. Pensé muy bien si realmente él quiere vivir; si quiere vivir es porque también tiene que barbechar. También nosotras ya sabemos moler, tortear... Empecé a pensarlo muy bien cuando vi que no se cansaba de la visita, no es porque me haya gustado algo de él».

«[...] El hombre debe ser humilde y ante todo no tomar: voy a escoger lo mejor, voy a elegir al obediente y no quiero al que toma, quiero al que es bueno y no a los que regañan mucho. Voy a elegir que sea igual que yo. De hecho es mejor que trabaje porque ¿de qué vamos a comer si él pasa los días sentado en la casa? ¿De qué nos va a servir si es así?, porque algunos hombres realmente sólo están con su esposa y la mujer tiene que tejer mucho para comprarle algo. Si se comporta así es porque es muy flojo. Nosotras lo tenemos que alimentar por su flojera. Existe alguno que es así. Si nosotras pensamos vivir con él queremos que sea un hombre trabajador y no que sólo nos acompañe, aunque tal vez lo siente muy caliente en la mañana —dijo riendo en clara alusión a las relaciones sexuales—. Aunque escogemos la cara buena y bien blanca pero nunca sabemos cómo es su corazón: si tiene un buen corazón, si te va apreciar. Aunque es alto o bajito el hombre o el muchacho que nos aprecia, la diferencia es la de su corazón. Pero la forma en que nos perdemos es porque no sabemos cómo viven, no sabemos cómo son sus comportamientos, cuando nos damos cuenta es cuando ya estamos en su casa si él no nos aprecia, por eso no llegamos a vivir feliz. Aunque elegimos el más bueno [en términos de belleza]... Pero si su corazón no es bueno es allí el problema. Su corazón y su pensamiento es lo que nosotras queremos, porque si tiene razón [un buen pensamiento] es lo que nos hace vivir bien, pero si no, nunca vamos a vivir con él. Por eso ya hay muchas veces en que se hace así —dijo en alusión al establecimiento de parejas «hablándose»— aunque los padres no aconsejan eso. No dicen: “primero hablemle, díganmelo”, pero ya nosotras nos pasamos por la fuerza de nuestros corazones porque nosotras hacemos lo que nosotras queremos hacer. Lo más correcto para un muchacho cuando realmente quiere tener pareja es que tiene que ir a hablar en la casa, entonces nosotros lo escuchamos y pensamos. Pensamos que sí o no, porque ahora nosotras decidimos junto con los padres, quienes todavía viven su mamá y su papá. Lo más correcto es que lleguen a hablar en la casa y que expliquen lo que quieren, porque si ya nos llegan a descubrir ya es otra cosa. O si no ya nos llegan a jalar a la fuerza ya es muy grave la situación, nos expone a la *pena* [vergüenza]».

Cecilia, que señalaba entre los momentos más importantes de su vida aquel en que su padre le aconsejó lo que debía y no hacer cuando fuera adulta, reconocía también, a partir de sus sentimientos, que alcanzar la felicidad era uno de los objetivos de su vida como mujer más allá del debido respeto a sus mayores. Y ésta pasaba, sin lugar a dudas, por la experiencia romántica y «tener al hombre como a un amigo»:

«[...] Lo importante fue cuando mi padre me decía qué debo hacer cuando sea mujer: “cuando una mujer crece debe obedecer a sus padres, a sus seres que lo rodea, principalmente a tus abuelos” —me comentó—. Ese día comprendí que una mujer siempre debe decir un sí sin decir nada... Pero también se les olvida que deben tomar en cuenta a su hija, que también es un ser humano que siente. A mí me dejaron seguir estudiando y por primera vez en su vida confiaron en mí. Desde ese momento soñaron hasta dónde podía llegar. Al escuchar esas palabras: “sigue adelante hija, mira tu futuro, la cara hacia delante. Si tropezar alguna piedra no mires hacia atrás, porque si le haces caso estás perdida”. Es uno de los consejos más hermosos que me han dado. Pero lo más triste es cuando descubrieron que la confianza que me tenían la había traicionado por el amor.

El amor me ganó porque el amor te hace sentir como los pétalos de una rosa. ¡Bueno!, también estoy con la conciencia muy clara que la felicidad es una de las cosas más importantes que debo de tener como una mujer. La felicidad es la que hace brillar a una mujer; cuando una mujer es feliz siempre hay una sonrisa en su rostro. Pero todo eso para mis padres es muy difícil de comprender. Me empezaron a decir: “y tus sueños, ¿dónde quedó? ¿En qué estabas pensando? ¿Por qué no los hiciste realidad? La realidad estaba en tus manos. ¿Dónde está esa mujer llena de ilusión, ganas de llegar en lo alto? ¡Qué desilusión! Pregúntate: ¿Hiciste lo correcto?”».

Pero aun así advertía, como Juanita, lo difícil que resulta mantener esa felicidad una vez establecida la relación.

«[...] Cuando me casé ha habido muchos cambios: no debo tomar una decisión sola, pensar en el otro siempre; estas casada, estas comprometida en algo, que no pierda la confianza que existe entre

ambos. En una comunidad una mujer casada debe tener la conciencia: eres mujer de casa siempre y nada más. Es difícil de creer... Una mujer como yo, que sigo teniendo esa ilusión... No quisiera ser una de casa, siempre quiero ser alguien en la vida. Vivir en otra casa existen muchas cosas que cambian: la forma de comunicar y comprender. No me acostumbro a estar ahí. El lugar para mí es muy triste. Cuando llega el atardecer sin mi esposo la soledad me rodea, corre en mis venas, siento que el mañana no existe, no llegará la noche, es una eternidad. Me hace mucha falta la compañía de mi madre. Y peor cuando la familia todo es alegre, llena de relajos mientras a ti no te integran; aunque quisieras no puedes. Es triste cuando estás sentada en una silla sola sin hablar, miedo de tocar cada cosa, comer sola, temer todo; siempre estás pensando qué dirán. En mi experiencia la soledad forma el cuerpo y el alma. La tristeza que tengo no se cura, la tengo siempre porque el corazón lo tengo muy chiquito. Si me dicen una cosa llega hasta el corazón, me hacen sentir la más rechazada».

En definitiva, en la idea de vida que manejan los tzotziles es imposible concebir el inicio de relación alguna, cualquiera que ésta sea, sin la mediación —junto con el *pox* (aguardiente) o el refresco— de la palabra; sentida ésta como elemento con una entidad especial.¹⁴⁶ Ambos ingredientes, pero más la palabra, son determinantes en un sentido literal y con mayúsculas para su edificación. Así, a pesar de los continuos cambios que por diversos factores han venido ocurriendo en las últimas décadas respecto al establecimiento de relaciones de pareja, en toda clasificación nativa que la memoria logra construir la palabra y el discurso han permanecido incólumes como puntal y arranque de las alianzas conyugales.¹⁴⁷ También así es en la actualidad, aunque costumbres más

¹⁴⁶ Ya advertía Pitarch (1996: 103), aunque para el caso tzeltal, que el lenguaje «[...] no representa el mundo sino que forma parte de él. Las palabras son cosas. Su valor no reside tanto en su significado, en lo que "dicen", como en su función, en lo que hacen y lo que con ellas se hace. No sería difícil mostrar cómo se correlacionan los distintos géneros verbales tzeltales con las categorías de intercambio del resto de las mercancías».

¹⁴⁷ López García (2003: 34-38), enunciando las diferentes prácticas de establecimiento de relaciones de pareja entre los ch'orti de Guatemala, registra la explicación de don Juanito, campesino de Suchiquer, acerca de la fórmula de acercamiento entre jóvenes. En la exégesis se pone de manifiesto la importancia de las palabras: «Las relaciones de los hombres con las mujeres es que primero empieza a conocerse la pareja, se empiezan así a molestar en chiste, empiezan a conversar entre ellos... si la patoja le convino que se case entonces, sí... el patojo empieza a hablarle, empieza a prometerle algo que le llegue a la patoja... si la patoja no quiere, también dice: yo para aceptar aceptaría todas sus palabras que usted me promete, pero fíjese que yo no tengo todavía esa decisión de apartarme, que todavía quiero seguir sola... entonces usted mejor búsquese otra, que yo no tengo esa voluntad. Y si los dos se quieren, empiezan a *platicar* y una vez que tienen conversación, dice la muchacha: si quiere que siga con usted conversando, si quiere que sea yo su esposa, entonces llegue a la casa y platique con mi papá... entonces *platican* ustedes, entonces mi papá me

ladinizadas se vayan imponiendo. Y no sólo eso, sino que además retóricas específicas vertebran toda la relación, desde sus inicios hasta su desarrollo y fin. Cada circunstancia especial en que se pone de relieve la existencia de este vínculo —ya sea durante el pedido de la novia o mismamente en la resolución de conflictos en su seno— está condicionada por una alocución particular que la contextualiza y distingue de otros géneros del habla. Ahora bien, como vengo poniendo de manifiesto, aunque esto todavía es así y el valor de la palabra continúa siendo capital, las transformaciones sociales han dado pie a otros modos de expresión que se establecen en términos de contraste.

«PEDIR» (JAK'OL)	«HABLARSE» (K'OPON BAIK)
Es la forma correcta de establecimiento de relaciones de pareja.	Es el modo incorrecto de establecimiento de relaciones de pareja.
Es un modelo que procede de la tradición y la <i>costumbre</i> .	Es un modelo asociado con el cambio y la 'modernidad'.
Se expresa a partir de dos raíces: <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Jak'</i>: averiguar, preguntar, pedir. ▪ <i>K'an</i>: pedir, amar, querer. 	Se expresa mediante la raíz <i>k'op</i> (argumento, asunto, ceremonia de curación, pleito, situación, etc.).
Implica desigualdad frente a una misma acción o acto.	Presume igualdad frente a idéntica situación.
Implica la idea de convencer, la vergüenza, el sufrimiento y la humillación.	Asociado al acuerdo, la desvergüenza y el descaro.
Presupone un carácter y una actitud de humildad y respeto.	Se entiende como una actitud irrespetuosa y presupone un carácter cimarrón.
Son peticiones formales cargadas de ritualidad y simbolismo. Forma pautada y ceremoniosa.	Se corresponde con pláticas informales, sin ritualidad, ni ceremonia ni tiempos pautados

preguntará a mí, yo contestaré que sí... ya podemos quedar nosotros francos para *platicar*, pasear, andar juntos... cuando usted quiere llevarme voy con mucho gusto pero tengo el permiso de mi papá».

	culturalmente.
Decisión tomada de forma colectiva.	Decisión asumida de manera individual.
Apoyo familiar y comunitario para la resolución de conflictos conyugales.	Soledad familiar a la hora de enfrentar conflictos conyugales.
Pone en valor el destino, la asunción de roles impuestos y la construcción social de la vida.	Pone en valor la «voluntad del corazón», el libre albedrío la construcción individual de la vida.
Relaciones de género basadas en la superioridad masculina.	Relaciones de género más equitativas; cuestionamiento de la autoridad masculina.
Cerrazón emocional (mujeres más cerradas en sí mismas).	Apertura emocional (libertad femenina).
Inexistencia de un discurso amoroso para definir la relación. Sólo descripción de la pauta cultural para formalizar matrimonios.	Descripción densa de prácticas individuales inscritas en lo que denominan 'amor romántico'.
Etnicidad indígena y campesina.	Etnicidad más ladinizada y urbana.

Fig. 14 Implicaciones sociales del contraste entre hacer el pedido y «hablarse».

FUENTE: Elaboración propia.



Parejas de jóvenes en el COBACH (Colegio de Bachilleres) de la comunidad de Nachij, municipio de Zinacantán.

EL PAÍS

PORTADA
INTERNACIONAL
POLÍTICA
ECONOMÍA
CULTURA
SOCIEDAD
DEPORTES

CULTURA

LIBROS CINE MÚSICA TEATRO/DANZA ARTE ARQUITECTURA MODA GASTRONOMÍA EL ESPAÑOL BLOGS TENTACIONES TV TITULARES »

▶ ESTÁ PASANDO Frank Gehry Antonio Vega Cornelius Gurlitt Pablo Picasso Reina Sofía de Poesía Nuria Espert El 'caso Odyssey' MÁS TEMAS »

La primera telenovela maya no tiene besos

- 'Baktun' se rodó en la selva de Quintana Roo (México) sin actores profesionales
- Perú y Bolivia ya se han interesado en emitirla

RAQUEL SECO | México | 6 JUL 2013 - 17:34 CET 18

Archivado en: Indígenas Cultura precolombina Telenovela Historia antigua Programa tv México Televisión Programación Latinoamérica Etnias Historia Medios comunicación América Sociedad

1,183

349

2

7

Enviar Imprimir Guardar

Baktun - Making Of

1



Baktun se declara la primera telenovela en lengua maya, pero puede que también sea la primera del mundo que no acaba en un arrebato de pasión. La modesta producción, a punto de ser estrenada en México, quiere ser tan fiel a los usos y costumbres de las comunidades indígenas que eliminó 300 escenas de besos. Las muestras de afecto antes del matrimonio no están bien vistas en el pueblo maya, explica el [director de Baktun, Bruno Cárcamo Arvide](#).

En la selva de Quintana Roo (sureste del país), en la que se grabó la serie, toma la llamada Cárcamo. Este realizador y productor de televisión capitalino (DF, 2 de diciembre de 1973) se mueve con naturalidad por el México rural. No en vano ha participado en *Sacbé la ruta maya*, una serie de realidad y ficción de los noventa, en el documental *Voces en extinción* y en la revista documental sobre los mayas *Jaaj T'aan* (Palabra verdadera).

Su último proyecto habla de reinventones y de raíces. *Baktun*, la [unidad más grande en la cuenta larga maya](#), era el supuesto fin de ciclo que tanto dio que hablar el pasado mes de diciembre. El argumento gira en torno a Jacinto, un joven emigrado a Estados Unidos que se ve obligado a volver al pueblo y reencontrarse con sus orígenes.

Trailer Baktun

1



E

ÚLTIMA HORA

Llévate el widget

Cultura
Música
Cine

El arquitecto canadiense Frank Gehry, Príncipe de Asturias de las Artes. <http://cort.as/9Uzx> Sigue en directo a partir de las 12.00 la lectura del fallo del jurado del Premio Príncipe de Asturias http://cort.as/9V_2

EL PAÍS Hace 6 horas

Hallazgo arqueológico. Dos aficionados daneses encuentran en la isla de Bornholm (Dinamarca) un tesoro de los vikingos que contiene, entre otras cosas, monedas de oro árabes del siglo XI. Foto: Bornholm Museum <http://cort.as/9Sra> Lo cuenta RT



estup

PUBLICIDAD

Cursos de Verano COMPLUTENSE 2014
San Lorenzo de El Escorial




Quizá no le den el próximo Oscar, pero el proyecto se estrena próximamente en la televisión estatal de Quintana Roo y ha despertado interés en cadenas nacionales de Perú y Bolivia. Los 30 capítulos de ocho minutos y el largometraje a modo de "versión comprimida" de la telenovela han salido adelante a base de un ritmo frenético de trabajo: se grabó en solo cinco semanas. En total ha costado tres millones "y cachito" de pesos, salidos en parte del Estado de Quintana Roo y en parte del bolsillo de los productores. "Nos brincamos la concepción tradicional de ocho protagonistas, el presupuesto de cinco o seis millones de pesos de media, las localizaciones en plató o estudio, el vestuario, el maquillaje...", dice Cárcamo. "Cinema verité. Ningún actor tiene ningún tipo de formación profesional, por temas de presupuesto pero también para darle realismo y autenticidad".


Acercarse a las comunidades y conseguir actores y extras fue complicado, pero Cárcamo presume de haber buscado un ambiente de "interculturalidad". Tanto que, antes de iniciar el rodaje, el equipo participó en un ritual "para que todo estuviese en paz y la tierra estuviese tranquila". "Las comunidades son muy aprensivas de su cultura, la resguardan, no se prestan a mostrarla. Históricamente, cada vez que lo han hecho otros se han aprovechado para usarlas en su contra", asegura. Hubo que trabajarse la confianza de los habitantes de los pueblos. Al final, "la gente comprendió muy bien que se trataba de un proyecto único y de una forma de sentar legado". Algo para mostrar a los nietos, dice.

México, uno de los países con mayor diversidad lingüística del planeta, ofrece una protección teórica para la cultura indígena que no ha impedido que [la inmensa mayoría de sus dialectos esté en riesgo de desaparecer](#). El maya es una de las agrupaciones lingüísticas más grandes del país, con 759.000 hablantes, según el [Programa de Revitalización de las Lenguas](#).

Hilario Chi Canul, exentrenador de diálogos para la película *Apocalypse* de Mel Gibson, protagonista de la telenovela y, como asesor de producción, responsable de la eliminación de los 300 besos, describió una vez el gran problema que pretende combatir *Baktun*. "La [lengua] maya se duerme a partir de las seis de la tarde, cuando se prende la televisión y la gente se pone a ver novelas en castellano".



ESPECIAL



**Adiós a Gabriel García Márquez:
genio de la literatura universal**

EL PAÍS

Repasa nuestro especial sobre el fallecido Nobel colombiano: sus obras, su legado, los homenajes en Colombia y México...

450 años de Shakespeare

Fuente de fertilidad literaria, el dramaturgo y poeta sigue siendo el escritor que corre más por las venas de los autores del presente

La cultura de 2013 en 21 especiales especiales

EL PAÍS | Madrid

De la exposición de Dalí, pasando por el VI Congreso de la Lengua

EL MUNDO DEL LIBRO EN 10 ESPECIALES

► Premios, efemerides, congresos, ferias...

Hace falta cambiar nuestra forma de vivir... La necesidad de otra comunicación en la 'modernidad' tzotzil. Quiero finalizar este epígrafe reproduciendo una conversación que condensa todo lo expuesto hasta el momento. Una mañana de abril, en la cabecera municipal de San Andrés Larráinzar, Rosa y Juana —dos mujeres tzotziles cuya edad rondaba la treintena— me explicaban con dedicación el beneficio que les comenzaba a reportar su participación en una sociedad cooperativa de mujeres artesanas que estaba siendo tutelada por una sociedad civil.

—A nosotras las mujeres nos agarra mucho la enfermedad —me dijo Rosa en tzotzil—. Cuando nacemos de por sí somos débiles o nuestro corazón es muy débil. No somos iguales que los hombres, nosotras lloramos más, por cualquier cosa lloramos, en cambio el hombre no, tienen el corazón duro. Cuando nos dicen algo rápido lo sentimos, rápido se nos va al corazón; es como si tuviéramos el corazón muy chico. Así, cuando

nuestros esposos se enojan mucho o buscan a otra mujer también nosotras nos enojamos. Si toman muy seguido también nos enojamos muy seguido, o cuando gastan mucho. Nos enfermamos mucho porque cuando queremos decir algo no lo decimos, lo guardamos en nuestro corazón. Aunque te digan algo o te enteres en otro lado no le dices personalmente. Lo guardamos en nuestro corazón porque tenemos miedo de nuestros esposos o de nuestros papás.

—Tenemos miedo —intervino Juana siguiendo la conversación en tzotzil—. O a veces pasa que nuestro compañero es quien tiene la culpa cuando te dice algo, es el que se enoja primero, y nosotras no queremos decir porque nos da miedo. A veces no queremos decir cuando nos enteramos de algo grave; nos da miedo que pase algo, es ahí donde lo guardamos en nuestro corazón. A veces lo decimos pero atrás o después. En cambio ellos [mestizos y extranjeros] cuando no les gusta algo se dicen.

—Ellos sí se dicen —continuó Rosa—. Se dicen en frente, han empezado desde mucho antes, desde que eran pequeños. Así les han aconsejado desde que eran pequeños, cuando ya entienden un poco, desde cinco o seis años... Cuando algo ven que no les gusta lo dicen, *platican*; en cambio nosotros no hacemos eso.

—Nosotras, cuando no lo decimos, cuando sólo lo guardamos en nuestros corazones, es que estamos muy cerradas, sentimos que no podemos y se nos queda en el corazón por miedo o por vergüenza [*kexla*]. Hace falta cambiar nuestra forma de vivir [*kuxlejaltik*] para ya no tener vergüenza, para ya no guardar cosas en nuestro corazón; es lo que hace falta, que nos aconsejen —concluyó Juana.

—Así es, cuando algo no nos gusta deberíamos decirnos en frente, pero no sé qué es lo que hace falta. A veces pasa que si les decimos a los demás lo toman a mal y se enojan. No estamos acostumbrados a decirnos de frente, si estuviéramos acostumbrados no nos pondríamos tristes. Sólo cuando ya estamos muy enojadas nos decimos, pero ya no se puede solucionar, ya se juntó mucho [se guardaron muchas emociones negativas en el corazón]. Aunque lo soluciones ya no te acuerdas de algunas cosas. Hay que decirlo en el momento —dijo Rosa apuntando que el olvido de algún disgusto hace persistir la aflicción.

—Así como antiguamente no tenían muy buena comunicación cuando ya están casados, o cuando apenas se hablan: «me gustas», «te quiero», le dice así a su esposa. Antiguamente no estaban acostumbrados a decirse eso y ahora ya lo dicen. No es igual que antes. Cuando encuentra la comida preparada se ve que le gusta, de hecho ya lo dicen. Está feliz, cuida bien a los niños. Cuando él es feliz también nosotras nos sentimos felices, se ve que no se enoja. Sí, se ve que le gusta todo. También nosotras nos sentimos bien y nos sentimos felices.

EL AMOR, ¿MÁS QUE PALABRAS? «PALABRAS BONITAS».

Aquí en la ciudad ya es otra cosa. La ciudad como espacio de libertad emocional.

—Aquí en la ciudad ya es otra cosa, ya cambió porque estamos en la ciudad —me dijo en una de nuestras *pláticas* Margarita—. Sí, a veces mi mamá se entera de que yo tengo novio y ya no me dice nada, porque es que una vez le dije: «si me vuelven a hacer como me hicieron les prometo que yo ya no voy a regresar. Si no me dan la casa allí en San Cristóbal no hay ningún problema, conozco a muchas personas y yo sé que me van a apoyar. Y aparte de eso no tengo un hijo, no me preocupo por nada, nada más me preocupo por mí» —comentó en alusión al episodio frustrado en el que intentaron casarla tras hablar con un muchacho—. Entonces quizás por esa razón lo entienden, porque de hecho a veces yo tengo un novio de escondidas acá pero no, no me ha pasado nada. Aquí ya está permitido porque aquí ya tienen novio. Muchas personas conozco que sí tienen novios, pero en la comunidad ya te vas a ir pues [casar]. Si te ven con una persona que ya te está hablando eso quiere decir que ya te estás comprometiendo con esa persona. Es que en la comunidad está difícil todavía. No lo permiten por lo de la tradición que tienen pues, lo quieren cuidar o quieren mantenerlo vivo. Es que para ellos si ya, por ejemplo, te ves con esa persona, es que rápido lo primero que llega a la cabeza es porque piensan que ya tuvimos relaciones. Es lo primerito que se le ocurre pues, aunque no ha pasado nada. Ese es el problema que ellos tienen, pero no quiere decir que está pasando algo.

—¿Y qué está haciendo que todo cambie? —le dije.

—Quizás por la escuela. Es que en las escuelas pueden suceder muchas cosas. El problema es que cuando yo estudié ahí tres años hubo muchas personas que se casaron de ahí de la escuela, por eso pues dicen de que nada más nos estamos yendo para que los profesores nos enseñen cómo querernos o cómo amarnos y por eso nos casamos. Por esa razón lo dicen. Así me pasó pues. Yo tenía muchos amigos en la escuela, nada porque él me gustaba o se gustaban conmigo pues, no, nada, amigos-amigos: portarse bien, hacer los trabajos juntos. ¡Y cómo se ponían celosos mis hermanos! A veces pues llegaban a verme qué es lo que hacía.

—¿Tú crees que antiguamente existía el amor? —pregunté.

—¡No! —exclamó entre risas—, no, antes no. Quieres casarte con una persona o no quieras pero como sea te casas porque los papás siempre tomaban la decisión. Ahorita dicen que ya se mejoró porque ya a las muchachas preguntan si quieren, si sí o si no, pero antes pues, si te gusta o no tienes que casarte. Ahorita sí le permiten un poco de que ya pueden decidir, pero todavía hay personas que siguen con esa costumbre.

—¿Y qué es lo que piensas tú de la *costumbre*? —espeté.

—Por lo que no me gusta es por lo que tienen prohibido pues tener novio, porque a veces es bueno también conocer a los muchachos; porque tengo que conocer cómo es su modo de vida, cómo piensa, si es bueno de verdad o no, si me conviene o no me conviene. Eso es lo que me gustaría que cambie pues, que haya la libertad de que los muchachos se conozcan. Lo que no me gusta es que tienen prohibido eso. ¡Pues que cambie todo, que cambie todo! —exclamó nuevamente antes de emitir una carcajada.

Hay espacios que parecen nutrir y cobijar todas aquellas actitudes que, de mayor o menor gravedad, dan sentido a la pérdida del respeto que supone «hablarse entre sí» (*k'opon baik*), y además de las escuelas la ciudad es uno de ellos. Precisamente por eso, al mismo tiempo que han ido surgiendo nuevas colonias y creciendo las ya existentes en torno a la periferia de la ciudad de San Cristóbal de las Casas —levantadas en principio por la población indígena expulsada de sus comunidades debido a conflictos religiosos—, lo han hecho también los carteles que norman la conducta tanto de residentes como de foráneos. En ellos se pueden leer restricciones de todo tipo —a entenderse, en muchas ocasiones, en el contexto ético del cristianismo moderno— cuyo incumplimiento, se avisa,

conlleva penas de multa y sanciones impuestas por los colonos que rara vez son explicitadas. Desde los avisos escuetos que prohíben tirar basuras, el tránsito de caballos o que personas ajenas a la colonia tomen fotografías en ella, pasando por las típicas limitaciones de velocidad, en estos letreros se hace también alusión a cuestiones más vagas y subjetivas que dejan abierta la posibilidad de ir redefiniendo las conductas que pueden ser objeto de norma y castigo conforme vaya ocurriendo algún hecho corrosivo de la convivencia.¹⁴⁸ En este sentido van las advertencias sobre la realización de actos vandálicos o las que se refieren al actuar de manera ilícita. Pero también existen rótulos que detallan con claridad qué tipo de comportamientos o situaciones pueden calificarse como tales: robar, tirar basura, arrojar animales muertos, consumir bebidas alcohólicas, hacer pintadas y emboscarse una pareja de enamorados en la oscuridad; precisamente a estos dos últimos quiero hacer referencia en este epígrafe. Son normas que tratan de contener algunos de los peligros y nuevas costumbres, aunque no todas, que los indígenas asocian con la vida citadina, y el ‘amor romántico’ es una de ellas.

Así, de entre todos esos comportamientos prohibidos hay dos especialmente relacionados entre sí y sobre los que se hace mayor hincapié debido al auge que han experimentado recientemente: la existencia de parejas que sin pudor se dan muestras de afecto en plena calle y la proliferación de pintadas o grafitis en las paredes. Ambos hechos tienen que ver con la emergencia del ‘amor romántico’ como un fenómeno considerado ‘moderno’, y con la necesidad de su expresión como muestra de la opción por un «nuevo vivir» (*ach’ kuxlejal*) que, entienden, comienza con el establecimiento de relaciones sentimentales sin la tutela directa de los progenitores. Cuestión que inevitablemente conduce a la negación de este sentimiento en el estilo de vida asociado a la tradición, al menos tal y como es concebido por la juventud; una negación que emiten fundamentalmente las mujeres y con más ahínco las muchachas jóvenes. Los argumentos que niegan el enamoramiento durante el pedido de la novia, e incluso después de la unión —que denominan *juntarse*—, hacen alusión a dos motivos fundamentales: en primer lugar la apreciación de que en la *costumbre* el cariño en la pareja es indicado por otros medios que no incluyen la expresión verbal ni gestual de los afectos (por cuanto a caricias, besos y abrazos se refiere); en segundo término la

¹⁴⁸ A este respecto, por ejemplo, en la Colonia Prudencio Moscoso me comentaron a inicios de 2010 que debido a algunos robos que se habían producido, los muchachos que hacían uso de las pistas deportivas y salían en la noche a patinar, etc. eran objeto de sospecha y detenidos por los colonos si se les veía transitar más allá de la medianoche.

inexistencia, también, de un discurso explícito sobre el amor y el enamoramiento en un contexto donde priman la contención de las emociones y el silencio respecto a ellas. En este sentido, el tránsito del silencio a las «palabras bonitas» —palabras para enamorar—, o «palabras dulces» (Jitrik, 1993), se entiende dentro de un proceso de mestizaje, pues se considera que declarar verbalmente o por escrito el amor y expresarlo gestualmente son hábitos mestizos o de *kaxlanes* que se aprenden en las escuelas, las telenovelas y se amplían en la ciudad.¹⁴⁹ Buena prueba de ello es que este tipo de manifestaciones románticas son expresadas en castellano en tanto se considera que las palabras en *castilla* son el vehículo propio de la emoción. En febrero de 1990 una informante de Anna Garza radicada en la Colonia San José Buenavista le dijo: «En nuestros parajes las muchachas siempre respetan a su familia, por eso no se huyen. Pero cuando salen a la ciudad ahí toman la maña: como lo miran las ladinas que donde quiera se andan besando, hasta en la calle, y como en las novelas de la televisión también lo están mostrando, ahí lo aprenden las indígenas» (Garza Caligaris, 1992). Más de dos décadas después este argumento no ha cambiado, más bien se ha ido abundando en la misma dirección debido al incremento de centros educativos de primaria y secundaria en las comunidades y parajes indígenas.

¹⁴⁹ Quisiera apuntar aquí cómo lo dulce —especialmente el endulzamiento con azúcar refinada—, al igual que ocurre con la grasa (López García, 2003: 233, 362-368), se haya asociado al mundo ladino o mestizo (*Ibíd.*: 275). Las «palabras dulces» son palabras en castellano, el *kaxlan vaj* («tortilla de *kaxlan* [castellano]») es, asimismo, pan dulce que consumen en días festivos u ocasiones especiales. En la misma línea puede entenderse el gusto por los refrescos y galletas cuya ingesta es, cada vez, más habitual. A propósito de una anécdota ocurrida durante su trabajo de campo observaba López García (*Ibíd.*: 9-11) cómo la identidad mestiza y *gringa* está asociada a un tipo de gusto que para el indígena es casual, a alimentos que son preferencia de las personas débiles y cuyo oficio sólo es hablar, pasear y «alegrar» el cuerpo. La sal y el dulce, precisamente, expresan simbólicamente los atributos asignados a esa alegría de la *plática*.



Imágenes tomadas en diferentes colonias de la periferia de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en 2008.

La escuela nos hace cambiar. La escuela como agente socializador emocional.

—Ella se ha enterado en donde llega en otros lugares que la escuela hace que cambiemos —les explicaba Florisela, una joven amiga tzotzil de Aldama, a las socias de su suegra en una cooperativa textil—. Que los muchachos y las muchachas entre ellos nomás se casan, se hablan. Sus papás no se enteran porque les da miedo si los regañan; no dicen si tienen novios —dijo comenzando a exponer su propio argumento en base a su historia personal—. Es ahí en donde cambian los muchachos. Es ahí en donde la escuela nos hace cambiar. Ya no nos da pena hablarle a un muchacho, porque en la primaria nos da pena hablarle, no estamos todavía acostumbrados... Cuando nos vamos en la secundaria o en la *prepa* [preparatoria] ya no nos da pena. También hay jóvenes que se van en la escuela cuando están en la primaria, se ponen ropas buenas, pantalones de vestir o de color azul marino. O cuando se van en la secundaria y en la prepa se ponen los de *mezclilla* [vaqueros] de esos grandes [anchos], es ahí en donde cambian. O cuando se ponen *playeras* [camisetas], es ahí en donde yo me doy cuenta. Sí, también se enamoran en la primaria y algunas se embarazan. Algunos papás no lo permiten pero otros papás, como algunas muchachas ya salen embarazadas, ya no tienen nada que hacer sino que lo dan a casar a sus hijas con el que la embarazó o con el que la estuvo hablando. Pero pasa más en la secundaria. Es cuando se hablan.

—Se abrazan, se besan —comentó una mujer en tzotzil—. Fue hasta que empezó la escuela. Antiguamente no se abrazaban, ahora ya es el *costumbre*. Están muy escondidos donde nadie los vea los que tienen vergüenza, pero algunos se besan en frente de nosotros. Lo aprendieron, cambiaron. Creo que porque ven la tele.

—A veces lo aprenden en la televisión —se apresuró a decirme Florisela—, en las telenovelas del Canal de las Estrellas. Las mujeres mayores no acostumbran a ver televisión porque tienen cosas que hacer: tejer, bordar...; pero nosotros los jóvenes es más Canal de las Estrellas. Ahí lo aprendemos. Pero hablarse está prohibido, porque si ven a una muchacha y a un muchacho hablando a escondidas lo llevan en el juez y ahí se casan. Está prohibido que se haga a escondidas. Es que aquí los muchachos no acostumbran a hablarse entre ellos. ¡Bueno!, si están hablando de *pláticas* pues estarían

en un lugar abierto, que se viera, pero si se trata de que se quieren pues se esconden, no se dan a mostrar. Por eso fácil se ve los que están hablando de amor y los que están hablando de *pláticas* normales. Se nota porque hablan a escondidas y los gestos que hacen expresan más: andan *jalados* [agarrados] del brazo, *jalados* de la mano. Hablan así con la voz suave y cuando le ves de lejos pues le haces gestos o le sonríes. Le manda un beso o se abrazan. Nomás le dice: «te quiero», nomás le dice cosas. Es ahí en donde los *chavos* [muchachos] ya no les da *pena*. En la escuela perdemos la pena, cuando llegamos nos hace cambiar. Cuando vamos creciendo cambiamos de diferentes formas cómo somos. Los que no estudian están tranquilos o callados, no hablan, pero los que estudian hablan, *platican*. Crecemos de diferentes formas. Los que estudian se hablan: «me caso contigo», dice el *chavo*. Y ahí contesta la muchacha. Se escogen, busca el que le gusta. Los que estudian tienen diferente carácter. ¡Cómo van cambiando! Los que no estudian, por ejemplo los mayores, tienen diferentes actitudes.

—También he escuchado que antiguamente no existían «palabras bonitas» —le dije.

—Bueno, aquí no había esas palabras, o sea, no se decían esas cosas. Pero ahora sí, los jóvenes, los que están estudiando, si les gusta una *chava* pues les dicen un piropo o le dicen cosas bonitas. Es que a veces, como leemos libros, cuentos o historias, a veces vemos la tele y aprendemos palabras bonitas. Y aunque aquí [en su comunidad] lo dicen en tzotzil creo que más lo dicen en español, como ya casi lo entienden mucho... ¡Quién sabe por qué se dicen más en *castilla*! —exclamó ante mí ¿por qué?—. Es como decir: «me gustas», ya casi siempre lo dicen en español; «te amo», «te quiero». Tal vez porque antiguamente no se decía: «te quiero», «me gustas». No se dicen eso, solamente los nuevos [los del «nuevo vivir»]. Yo también lo aprendí en la secundaria. Por ejemplo, como yo llegaba a la biblioteca a veces entraba y leía poemas, poesías sobre romántico, unos cuentos sobre amor. Ahí se descubren palabras bonitas pues. Me gustaba leer eso.

Con la intención de indagar sobre estas cuestiones expresadas con reiteración acudí a Margarita. Ella siempre ilustraba mis dudas con su historia personal y aquel día no fue una excepción.

—Esta se creía mucho también, sí, era muy *alzada* [engreída] —me comentó mientras revisábamos el álbum de fotografías de su graduación—. Me acuerdo cómo le

mandaba cartas a los muchachos; les mandaba pero nadie la *pelaba* [hacía caso]. Es que ya había muchos chicos que cuando llegaron en tercero entraron chicas muy lindas pues, niñitas jóvenes todavía. Y decía: «voy a mandarle carta a Mario». Y yo también tuve una relación con él y nos dijimos: «¿cómo es que tú tan fácil lo vences?», dice; «no sé», le digo, «porque soy hermosa»; «¡ah!, no sé qué traes entre manos», me dice, «pero, ¿por qué a mí no me hace ni caso?». Y se enojó conmigo. «Que se enoje», dije, «ése es su problema». Ahí terminé con él porque había otra *chava* que quería con él, entonces le dejé el camino a ella: «de todos modos yo ya voy a salir [terminar estudios], ¿por qué voy a andar con él?», dije. Y esa le decía en las cartas: «me gustas mucho», «quisiera que seas mi novio», «te voy a hacer muy feliz». Hasta se iba con el matrimonio.

—¿Siempre se escriben las cartas en español? —le pregunté.

—Sí —respondió—, porque en mi caso, por ejemplo, yo no sé escribir en tzotzil, porque cuando yo empecé a estudiar la primaria puro en español. Pero el problema es que cuando hay maestros que enseñan en tzotzil, cuando salen [terminan de estudiar] las *chavas* o los *chavos* no saben hablar español, por eso tienen que aprender español. Y también lo que pasa es que, por ejemplo, le digo a alguien: «¿sabes qué?, me gustas mucho» o «te amo»; como que no es así cuando le hablas en tu idioma. Se oye más bonito en español, entonces por eso. Es que hay palabras pues, pero como que no se entiende bien. ¡Cómo te dijera! —se afanaba en explicarme—, sí me han tratado de decir eso en tzotzil, pero como que no se entiende muy cariñoso, cuando es en español como que es más romántico. Qué sé yo, no sé, pero siempre es así. Peor cuando no sé escribir en tzotzil, entonces no le puedo decir nada. Es mejor en español. A mí me escribieron muchas cartas de amor, porque cuando yo estaba en la secundaria conocí unos muchachos ahí que ya estaban en tercero y yo estaba en primero, y pues ya me escribieron que me querían, que cómo les hubiera gustado de que hubiera entrado antes, que no sé qué... Pero como ya iban a salir no les hice caso. De la escuela yo escribía también muchas cartas de amor y me acuerdo que mis amigas me decían: «ayúdame a escribir una carta, quiero enviarle una carta a mi novio». Yo ayudaba a mis compañeras. «¿Cómo es que se te ocurren las cosas?», me decían; «es hermoso —les decía— porque expresas tus sentimientos, dices las cosas que se te ocurren, ¿a poco no se les ocurre?», les digo. «No, es que no se me viene», me dicen. Yo les decía: «dile que le quieres, que si le extrañas, que si quieres estar con él». Y yo sí escribía mucho, es que tuve una maestra

que es de español y nos enseñó a escribir cartas, cómo expresar nuestros sentimientos, que no hay que cerrarnos así, que hay que aprender nuevas cosas. ¿Has visto que cuando se escribe en correo electrónico también hay dibujos para poner? Sí, porque hay a veces que escribes sólo para decir cómo te sientes. Escribes un corazón roto o un corazón completo. Si es corazón roto es porque le hiciste daño, o una rosa marchita, igual, significa que tú lo mataste. No sé, por ejemplo tu novio te dejó, pues te sientes como una rosa así muerta pues. Y la rosa roja porque es todo bien, o sea, es pues como si te regalaran una rosa. Cuando yo enviaba cartas me gustaba poner corazones. Y cuando estoy triste o cuando me hace alguien daño pues pongo un corazón roto sin la flecha. Pero no soy buena en pintar, sólo soy buena en escribir. Se me viene en la mente, lo que se me ocurra pues escribo, pero dibujar no. ¿Has visto que el celular también trae imágenes, animaciones? Eso también lo uso —me dijo enseñándome y explicándome todos los emoticonos de su teléfono móvil.

—Entonces, ¿antiguamente no se decían «palabras bonitas»? —insistí.

—No creo—. Es que la gente ahora habla muy distinto. Te digo que si por ejemplo hablamos en tzotzil no se entiende bien cuando expresas tus sentimientos —reiteró—, pero cuando lo dices en español como que es más bonito. Pero la gente ahí, por ejemplo, cuando un matrimonio se separan y quiere arreglar las cosas con su esposa sí le dicen: «yo te quiero, yo no puedo vivir sin ti, por eso yo quiero que regreses; yo te quiero y quiero que estés conmigo siempre». Sólo así pero nada de que: «si tú no estás conmigo mi mundo se desaparece», nada de eso —apuntó corroborando la observación que ya he realizado acerca de que el uso de «palabras bonitas» está reservado en la tradición para la resolución de conflictos matrimoniales.

—¿Eso es lo más bonito que te han dicho? —le dije.

—No sé, lo que me gustaba de las cosas que me decían cuando me decían: «me gusta cómo es tu forma de ser, eres muy valiente, cuando tienes problemas sabes cómo salir de eso y hay mujeres que no saben salir de eso. Me gusta mucho que conozcas otros lugares». Eso me encanta. Y también que porque soy sonriente, es lo que les gusta: «me gusta que eres muy divertida, me gusta tu cabello largo». Y ya empiezan a acariciarlo... Ya sabes.

—Muchas personas me han dicho que hablar de emociones o hablar de amor se ha aprendido en la escuela —observé.

—Sí, porque a los de antiguamente les da *pena* [vergüenza] decir eso, las cosas sentimental. Hay veces que cuando están así en reunión en mi casa [un grupo de artesanas textiles] quisiera dar un abrazo, felicitarlas, pero simplemente les da vergüenza. Y ya cuando están borrachas: «¡ay!, dame un abrazo Rita». Cuando están borrachas pierden la *pena* —contestó.

Tras estas exégesis la pregunta es evidente: ¿por qué existiendo en tzotzil una gran riqueza de términos para hablar de las emociones (Laughlin, 1975; Laughlin y Haviland, 1988) se emplea el castellano para expresar el sentimiento del 'amor romántico'?¹⁵⁰ Entiendo que detrás de la utilización de «palabras dulces» (Jitrik, 1993) o «palabras bonitas» en *castilla* se encuentra precisamente el reconocimiento de que el tzotzil es una lengua configurada para la contención emocional (Haviland, 1982, 1988; Haviland y Haviland, 1983; Pitarch, 1996; Groark, 2008), máxime de aquellas emociones con un marcado carácter disruptor, y por lo tanto se considera inapropiada para ello. Además de que la juventud estime que éste es un sentimiento novedoso que ha de ser enunciado y escrito en el mismo idioma en que es aprendido en las escuelas, a través de las telenovelas, de la «música romántica», de la poesía. Así pues, la manifestación del amor condensa muchos de los significados atribuidos a la 'modernidad' y asociados al «nuevo vivir», al tiempo que emplea muchas de sus tecnologías para exteriorizarse: ya sea a través de mensajes de celular, correos electrónicos, chats, redes sociales... Pero también medios más accesibles como las cartas manuscritas y las pintadas o grafitis.

Una *Acción Poética* propiamente indígena. En 1996 Armando Alanis Pulido, poeta y promotor cultural mexicano, inició en Monterrey (Nuevo León) un proyecto de poesía urbana, *Acción Poética*, consistente en pintar murales literarios o grafitis poéticos en las paredes de las ciudades. Usualmente frases y versos de amor rotulados con letras negras sobre un fondo blanco, *Acción Poética* se ha

¹⁵⁰ Yendo más allá, podríamos preguntarnos por qué exclusivamente en la resolución de problemas maritales son usadas expresiones de este tipo, en tzotzil o castellano. Creo que la respuesta está en que la elevada carga emocional de las «palabras bonitas» impele a su control, de ahí, quizás, el hecho de que sean emitidas en contextos de autoridad para ejercer dicho control.

convertido ya en un movimiento y fenómeno viral internacional extendido gracias a las redes sociales. Tanto así que su presencia en la iconosfera internacional se debe, en gran parte, a la reproducción espontánea de estas pintadas en los muros digitales de *Facebook*, *Twitter* y páginas de *blogs*. De este modo, tales mensajes poéticos migran y transitan de manera bidireccional entre dos dimensiones aparentemente irreconciliables: de los espacios urbanos a los virtuales. Bajo el lema: «sin poesía no hay ciudad», la idea original fue hacer de ésta parte del paisaje urbano y promover la lectura y el rescate de valores en una sociedad que se iba acostumbrando de forma exagerada a la violencia. En este sentido, y debido a la dimensión adquirida, bien puede afirmarse que se ha convertido en un insólito movimiento internacional de inducción a la poesía con un fuerte rasgo generacional, pues es fundamentalmente la juventud quien se lo ha apropiado (Gallardo y Montes, 2013). Este hecho lo hace, si cabe, más interesante en tanto en cuanto la ‘modernidad’ —en términos generales— se halla asociada al individualismo, la fugacidad, la incertidumbre...

Desde que se hiciera la primera *pinta* en la Avenida Ignacio Morones Prieto de la ciudad de Monterrey, *Acción Poética* ha ido creciendo exponencialmente e involucrando a más jóvenes en el propósito de redención y transformación social a través de la poesía. También la juventud chiapaneca se ha embarcado en esta iniciativa de «difusión mural de poesía» que cuenta ya con millones de seguidores. Son decenas las *pintas* que decoran muros en las principales ciudades del estado; en San Cristóbal de las Casas lucen en el barrio de El Cerillo y calles aledañas de la universidad. Es más, igualmente algunos jóvenes tzotziles y tzeltales se han sumado a ella. *Acción Poética Tsotsil-Tzeltal* se unió a *Facebook* a mediados de marzo del 2013, contando en la actualidad (mayo de 2014) con más de mil cien «amigos». Sin embargo, aunque se describe como un movimiento de poesía urbana impulsado por jóvenes poetas tsotsiles y tzeltales de Chiapas, lo cierto es que a diferencia del poder de replicación del resto, la única *pinta* con la que parecen contar en su haber es la que ilustra su portada: *Ja' jech k'uchal jun nichim li antse* («una mujer es una flor»). Y es que, definiéndose como la primera versión de este movimiento poético que escribe en una lengua distinta al castellano (también existe en lengua quechua, en el Cuzco), y estando impulsada por poetas indígenas, su pretensión —bien distinta— es «[...] visibilizar y empoderar a las culturas tsotsil, tzeltal y a quienes de ella participan» esperando, además, servir de aliento «[...] para todxs nuestrxs hermanxs de las diversas culturas en resistencia que existen en el mundo». «La Libertad es Poesía! La

Poesía es Libertad!», claman. Con escasas entradas de autoras indígenas (Ruperta Bautista Vázquez, Enriqueta Lunez, Celia Nichim, Aidé) lo cierto es que su actividad está más dedicada a la revitalización/reivindicación étnica y al orgullo identitario a partir de la puesta en valor de la lengua que a la expresividad emergente de cualquier sentimiento romántico entre la juventud indígena. En contraste con ello, y compartiendo ciudad (San Cristóbal de las Casas) con *Acción Poética Chiapas* en castellano, son múltiples y en número infinitamente mayor las *pintas* de declaraciones amorosas realizadas por la juventud indígena en *castilla*. Éstas comenzaron a aparecer en la región de Los Altos mucho antes de que surgiera *Acción Poética* aquí. Pero vayamos por partes.





Información básica

Se unió a Facebook 18/03/2013

Acción Poética Tsotsil-Tsel'tal
A 909 personas les gusta esta página · 5 personas están hablando sobre esto.

Comunidad
Movimiento de poesía urbana impulsado por jóvenes poetas tsotsiles y tsel'tales del estado de Chiapas, en el sureste mexicano.

Información · Sugiere una edición

Acción Poética Tsotsil-Tsel'tal
6 de junio · 🌐

Ya jk'anat "Te quiero" tsel'tal
Bajo licencia Creative Commons. — con Anaa Paz G y Humberto Nava.



Me gusta · Comentar · Compartir 👍 13 💬 2

Acción Poética Tsotsil-Tsel'tal
28 de Marzo · 🌐

"Toj ep jk'anojot ty muxa x'och ta k'onton" - Te quiero que no cabe en mi corazón
Aidé /poeta tsotsil

Me gusta · Comentar · Compartir 👍 17 💬 2 📄 2

Acción Poética Tsotsil-Tsel'tal
18 de Marzo de 2013 · 🌐

Acción Poética Tsotsil- Tsel'tal es un movimiento de poesía urbana impulsado por jóvenes poetas tsotsiles y tsel'tales del estado de Chiapas, en el sureste mexicano. Siendo la primera versión de este movimiento poético -ahora ya latinoamericano- en escribirse en una lengua distinta del castellano. Esta iniciativa busca visibilizar y empoderar a las culturas tsotsil, tsel'tal y a quienes de ella participan y esperamos sirva de aliento para todxs nuestrxs hermanxs de las diversas culturas en resistencia que existen en el mundo. La Libertad es Poesía! La Poesía es Libertad!

Me gusta · Comentar · Compartir 👍 35 💬 10 📄 1

Acción Poética Tsotsil-Tsel'tal
12 de abril · 🌐

Buenas tardes mundo!

Les compartimos un verso escrito en tsel'tal de Tenejapa, Chiapas.

"Ay xyaxal ye'tal awo'tan ja' jich bi't'il son ta yelaw u te ya xjajch li' ta yawil lumil tokal" -

Te siento fresco en la raíz del corazón como una canción bajo la luna que nace en esta tierra de neblina.

Pepen Constantino

Me gusta · Comentar · Compartir 👍 8

Acción Poética Tsotsil-Tsel'tal
28 de Marzo · 🌐

"Toj ep jk'anojot ty muxa x'och ta k'onton" - Te quiero que no cabe en mi corazón
Aidé /poeta tsotsil

Me gusta · Comentar · Compartir 👍 17 💬 2 📄 2

Acción Poética Tsotsil-Tsel'tal
Te gusta · 10 de junio de 2013 · 🌐

"Nopo tite o'yunta a tse'le" - Imagina que estoy a tu lado
Aidé /poeta tsotsil

Me gusta · Comentar · Compartir
👍 A 22 personas les gusta esto.



Página | 274





Pocos son en toda la ciudad los murales pintados, abundando no así las frases que contienen mensajes políticos y reivindicativos y las declaraciones amorosas. Si bien en el casco histórico de la ciudad de San Cristóbal de las Casas predominan los grafitis realizados con plantillas y las sentencias políticas manuscritas —además de *Acción Poética*—, en las colonias de la periferia estos modelos son prácticamente inexistentes rebosando, por otro lado, las confesiones de amor que se repiten con un patrón fijo. Algunas, las menos, refieren el resentimiento y el odio de un amor frustrado. Todas las demás, escritas en *castilla* (castellano), son confidencias breves que normalmente se limitan a expresar un «te amo» y que terminan atentamente firmadas con la cortesía propia del estilo epistolar; recordando a los ejercicios realizados en la escuela durante las clases de habilidades lingüísticas. La fórmula una y otra vez reiterada es: nombre o apodo, te amo, atte., nombre o apodo. Estos escuetos grafitis rara vez entran en consideraciones particulares hacia quienes van dirigidos, o proporcionan detalles y razones que justifiquen los sentimientos del o la pretendiente. Además, carecen de proyección en cuanto a la adquisición de un compromiso duradero; se limitan a la manifestación simple y llana del amor. En la rúbrica suelen emplearse apodos y nombres de personajes televisivos con el fin de mantener el anonimato por el temor a ser descubiertos y castigados, o a que el chisme trunque sus expectativas y coarte libertades; apodos que sólo son conocidos entre las amistades y en el entorno escolar:

«Cuando venimos las mujeres aquí en la ciudad —me contaba una joven amiga tzotzil cuyo sobrenombre es Dyana— nos sentimos libres de buscar novio, nuestros papás, mamás, no saben que tenemos novio. Dicen que estamos trabajando o estudiando en San Cristóbal nada más. Creo que nuestra propia interpretación es que ya sentimos que al estar aquí nuestra familia lo permite mientras que estando allí no. Pero por si nos *cachan* [pillan, sorprenden] cambiamos el nombre pero también el lugar. Decimos que somos de otra comunidad. Así, cuando escuchan bromas de mí escucharán que soy de otra comunidad, entonces allí, en mi comunidad, soy libre, estoy bien. La mayor parte así lo hacemos, cambiamos de nombre a veces para escondernos por muchas cosas. También porque no nos gusta nuestro nombre, porque la mayor parte tenemos nombre así de Juana, María, Catalina, hay muchas Petrona... Entonces lo que hacemos es cambiar por el otro nombre que nos gusta mucho».

Si bien no puedo negar que tal vez sólo sea una fórmula aprendida, me siento tentada a decir que tengo la impresión de que este modelo, más allá de la corrección adquirida de un estilo propio, puede en la mentalidad indígena de la juventud encerrar la intencionalidad y responder al propósito de contener dentro de unos márgenes, y ordenar, la elevada carga emocional de una declaración al uso, de manera similar a como lo hace el difrasismo¹⁵¹ en el habla cotidiana y no ritual (Haviland, 1992: 433, 435). Y es que, como se ha visto anteriormente, la estructura sintáctica de los paralelos semánticos parece responder —como valiosamente observara Haviland (*Ibíd.*: 437)— no sólo a la expresión de una fuerte emoción, sino, también, a una necesidad de control, reserva o autodomínio, limitándose así el peligro que la expresividad emocional encierra. Además, esta fórmula confiere formalidad, orden y estructura a un comportamiento considerado informal y disruptor social. En este sentido, quizás estas *pintas* (propriadamente indígenas) pudieran ser interpretadas como un intento de encauzar el torrente emocional y la expresividad descomedida asociada al ‘amor romántico’.

Por otro lado, aunque pueden encontrarse por doquier, hay lugares especialmente apropiados para una declaración al uso: los muros anexos a los centros educativos, los que dan continuidad a cualquiera de los templos de las diferentes adscripciones religiosas y las calles que dan acceso a la colonia y que resultan ser las más transitadas. La intención de visibilidad es clara, así como la de saturación del espacio con una misma *pinta* a lo largo de todo un recorrido; lo que parece querer indicar la intensidad del amor y hasta qué punto el pensamiento se encuentra secuestrado por la persona amada.

¹⁵¹ Frases que semánticamente similares implican dos o más líneas coincidentes que difieren sólo en el término final y expresan siempre un estado de elevada carga emocional e intensidad de los sentimientos; pudiendo, al mismo tiempo, evocar una reacción igualmente emotiva en la persona receptora. También llamadas «construcciones paralelas» (*parallel couplets*) o «dobletes» son característica del lenguaje ritual y la declamación pública (Haviland, 1989: 30; 1992; 1984: 335, 339; 1982; 2000).



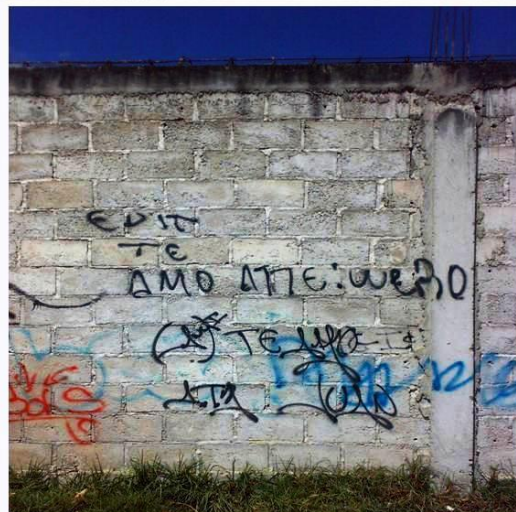




ESTO
3A V
CRISTY TE AMO
ATE HERON



CINDY
TE
AMO
A.T.T
ASPE





Estas pintadas son un fenómeno generacional eminentemente urbano y ‘moderno’ cuya interpretación las equipara a los mensajes de celular o e-mail. Se han impuesto como una moda más que ha surgido al abrigo de la escolarización, contexto donde encuentran inspiración al igual que lo han hecho ciertos rasgos estéticos. Así, tan esencial para enamorar como cortarse el cabello o vestir ropa americana es la expresión de los sentimientos. Pero aunque como decía al inicio es un fenómeno esencialmente urbano, también ha llegado de forma más sutil a las cabeceras municipales, donde resulta más frecuente que este arranque de expresividad emocional se haga, como expresaba Margarita, mediante cartas manuscritas. De cualquier modo, también aquí la verbalización del sentimiento amoroso se ha convertido en algo imprescindible y necesario para iniciar la construcción de una vida ‘moderna’, caracterizada ésta por una voluntad individual más espontánea. Y a pesar de que todavía existen reparos y temores por mostrar abiertamente las emociones, la visibilidad y contundencia de los aún escasos mensajes pintados contrasta con las palabras rogatorias del pedido tradicional de la novia y la discreción y el secreto que lo envuelve.¹⁵²

Es evidente como a todo ello ha ayudado la proliferación de centros escolares — esencialmente de secundaria— en las comunidades o parajes. Éstos han instruido y estandarizado una apertura emocional que favorece la expresión del ‘amor romántico’, de ahí que sea posible encontrar *pintas* de este tipo —aunque todavía escasas— en algunas calles de las cabeceras, no así carteles en los que se sancione esta conducta, como en la ciudad. Este hecho es indicativo de que si bien la emergencia del ‘amor romántico’ y su expresión es un fenómeno común en todos los lugares, el todavía fuerte imperio de la

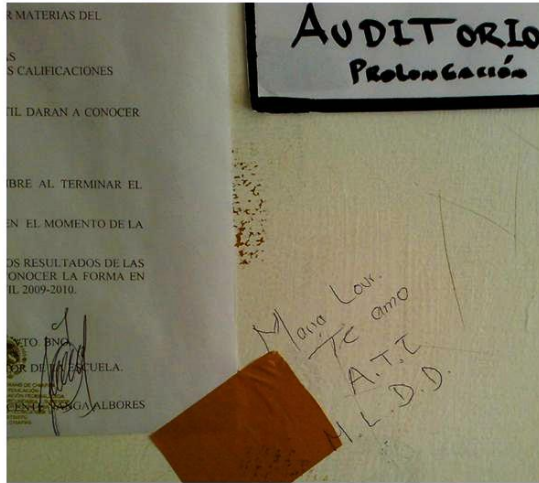
¹⁵² «Cuando van a pedir a una muchacha, que alguien se empareja, va a ir a pedir», le preguntó Cecilia a su padre ante una duda mía, «¿Cómo le respondemos cuando nos preguntan dónde se fue?». Su padre de manera tajante confesó: «no se dice porque es secreto». Cecilia trató de explicarme este comentario: «Es por vergüenza Isabela. Es que es muy *penosa* [vergonzosa] la mujer que sea algo así como que hablado por otras personas. Es que como lo ven como algo que no es tan común, algo que no sucede así todos los días, es una situación muy *penosa* tanto para la mujer y el hombre, los familiares algunos. Entonces mejor no decir, ¿no? Y cuando les preguntas: “¿pero con quién se casan?”; “¡ah!, no sé”, aunque ya saben y aunque la que está preguntando también ya sabe. Pero ahora la que más le da mucha *pena* es el *chavo* y la *chava*, a los padres no tanto. Los padres ya dicen muchas veces: “es que ya se va a casar mi hijo”, porque para ellos es algo tradicional, normal. Pero los que todavía no han pasado por eso o están por pasar son muy *penosas*. También los papás de la mujer. Es que cuando llega una persona que se casa es el momento como que se cambia su vida porque ya no va a estar en casa de su mamá, porque tiene que levantar temprano, porque tiene que estar muy atenta con su esposo, porque tienen que estar muy bien porque si no puede ser regresada o ser maltratada. Entonces los que tienen vergüenza son los padres de la muchacha porque no la educaron bien. Es por *pena*. Nos da *pena* cuando uno va a pedir la muchacha, hay personas que dicen: “él ya va a ir a pedir su mujer, le gusta mucho ella”. Hay personas que dicen así, lo burlan. Por ejemplo: “va a ir a pedir pero no le queda, le quedaría tal persona”. Es por el chisme. Si vienen a preguntar decimos que se fueron por ahí».

costumbre y sus formas de control social tradicionales hacen aquí innecesaria la coerción, más propia de contextos donde la *costumbre* está en crisis. De cualquier modo es más frecuente que estos grafitis sentimentales se circunscriban a zonas escolares — fundamentalmente secundarias y COBACH (Colegio de Bachilleres)— o aparezcan en aquellos lugares igualmente públicos donde es posible experimentar cierta privacidad y anonimato (tal es el caso, por ejemplo, de los baños anexos a la iglesia en San Juan Chamula). Esta peculiaridad pone de relieve la importancia de la escuela como espacio de aprendizaje, tolerancia y amparo del 'amor romántico'. Y es que salvo en estos espacios de libertad donde se educa esa conciencia individual y subjetividad 'moderna', es asumido el carácter prohibido de estas manifestaciones de afecto, tal y como lo es el gesto de «hablarse». Aún así, algunos acontecimientos parecen haber avivado este fenómeno. Al menos así es entendido por el magisterio, que subraya el favor para la apertura emocional de la juventud indígena de la celebración del aniversario del poeta y escritor Jaime Sabines Gutiérrez en 2009. Entonces diversas actividades incentivadas por el profesorado estimularon el aprendizaje y el gusto por las «palabras bonitas» y los grafitis románticos: pintadas con sus versos en los muros y fachadas de los centros educativos, lectura pública y colectiva de poemas, etc. Todavía a principios de 2010 las declaraciones de amor escritas compartían espacio con retazos del poemario de este escritor rotulados en las fachadas que dan acceso a los centros educativos.



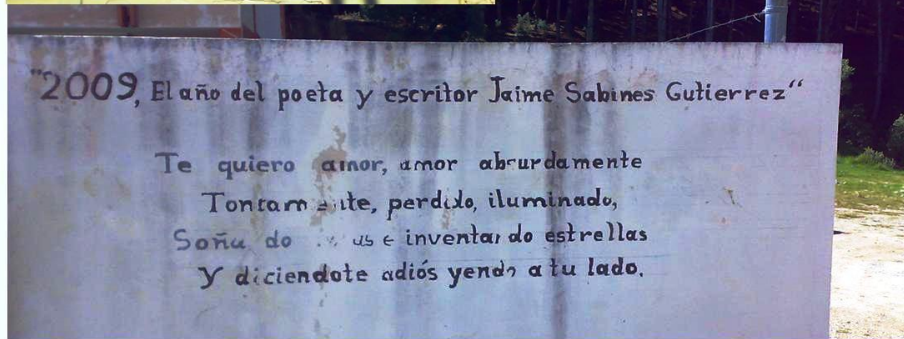
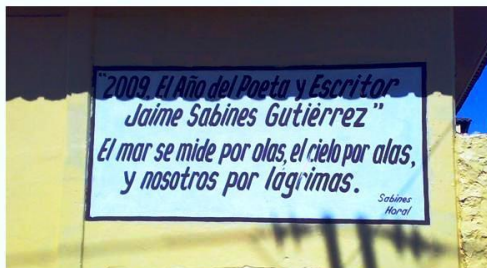
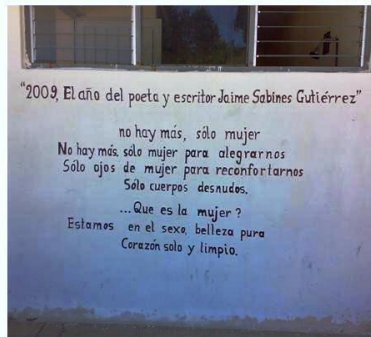
CABECERA MUNICIPAL DE SAN JUAN CHAMULA
 Primeras *pintas*.¹⁵³ Fotografías tomadas en 2009 en la calle *Taal Jtotik* que desemboca en la iglesia, próxima a la escuela.

¹⁵³ Tal vez esté forzando la interpretación pero me gustaría advertir que sólo en la cabecera municipal de San Juan Chamula he encontrado *pintas* de este tipo en las calles, fuera de los centros educativos. Quiero subrayar, quizás, su relación con el fuerte fenómeno migratorio hacia EE.UU., ciudades del norte del país y enclaves turísticos que afecta a este municipio sobre cualquier otro de Los Altos de Chiapas.



SAN ANDRÉS LARRÁINZAR

Pintas en el tablón de anuncios de la Escuela Secundaria Técnica # 57. Fotografías tomadas en 2009.



Imágenes tomadas en SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS y en el Colegio de Bachilleres (COBACH) de NACHIG (municipio de Zinacantan) en 2009.

Concluyendo, cabe decir que el principal asunto es que estas pintadas son un vehículo de expresión que junto con los mensajes de celular, los correos electrónicos, las cartas manuscritas o cualquier otro soporte, revela la tendencia actual de manifestarse el 'amor romántico' con un lenguaje en *castilla* poblado de lo que han denominado «palabras bonitas» o «palabras dulces» (Jitrik, 1993). Siendo, además, el modo por excelencia de revelarse esa voluntad 'moderna' relacionada con el amor y con el deseo de construir un «nuevo vivir» diferente al tradicional, al menos en lo que respecta a las relaciones de pareja (o iniciándose con ellas) (Neila Boyer, 2013). Enviar sms, e-mail o realizar *pintas* con recados de amor muestran el deseo de otro estilo comunicativo que persigue un cambio sustancial en la manera de relacionarse y acompañarse hombre y mujer. En este sentido, tales declaraciones amorosas son la expresión más potente y gráfica del cambio que están experimentando las maneras de establecerse las relaciones de pareja, y condensan el anhelo porque un cambio de algún tipo se produzca en su experiencia vital (Neila Boyer, 2013; 2014b). Ponen de manifiesto, además, esa fuerte «voluntad del corazón» que permite emanar los sentimientos y que tiene que ver con un proceso de mestizaje donde la apertura emocional y la emisión de «palabras bonitas» en *castilla* son su manifestación más evidente. Por otro lado, el énfasis en la crítica y censura de este comportamiento subraya la importancia del discurso en una sociedad donde las palabras parecen sostener toda la carga emocional que son capaces de expresar. En una sociedad tradicionalmente coercitiva respecto a la expresión de los afectos, las palabras de amor cobran una dimensión especial y dan sentido a la observación corriente acerca de la total ausencia de respeto en este «nuevo vivir», así como al creciente auge de la voluntad individual expresada en el hecho de «hablarse entre sí» (Neila Boyer, 2012a).

Las «palabras bonitas» como «malas palabras» (*chopol k'op*) y fuente de corrupción social. El lenguaje de las «palabras bonitas» o «palabras dulces» (Jitrik, 1993), como manifestación privilegiada del 'amor romántico' y del hecho de «hablarse entre sí» frente al pedido tradicional de la novia, posee hoy en día el mismo peligro a efectos de desintegración social que las «malas palabras», *chopol k'op*, emitidas en el contexto de una disputa. Hasta podría afirmarse que son ruido que hay que controlar y ordenar. En ocasiones poesías o frases aprendidas, en otras simplemente piropos, escapan de la pública ritualidad discursiva del pedido, emitiéndose a escondidas, en

secreto. Además, se tiene la percepción de que son emociones en bruto emanadas del corazón que no han pasado por el raciocinio y no han sido moduladas de una manera socialmente competente, siendo expresión de la más absoluta falta de respeto y cabalidad personal. Si bien desde una perspectiva occidental pueden ser consideradas como una manifestación artística del estado elevado del hombre, la percepción tzotzil es bien distinta.

Para nosotros cabría esperar que las «palabras bonitas» —dado su carácter romántico y poético, y teniendo en cuenta que fueran emitidas en tzotzil y, por tanto, clasificables en cualquier taxonomía nativa del habla— se adscribieran a las categorías que definen el «buen discurso», *lekil lo'il* (Bricker, 1974b: 80), o las «buenas palabras», *lekil k'op* (Haviland, 1977: 187). Pero lejos de ser así, y aunque no explícitamente, la percepción nativa las asocia a lo que Bricker (1974b: 80) denominó «discurso frívolo» como traducción del tzotzil *loko lo'il* y bajo la categoría de «malas palabras», *chopol k'op*. En este sentido es significativo notar cómo comúnmente la juventud que establece relaciones afectivas «hablándose» y no mediante el pedido tradicional de la novia es tildada de mujeres *lokas* y hombres *lokos*, exaltándose en su descripción por parte de las generaciones más adultas la frivolidad que despliegan en el ejercicio de su vida (Neila Boyer, 2013). Así pues, de las diferentes clasificaciones que sobre el habla tzotzil se han realizado, mi posicionamiento es más cercano y conforme al de Bricker (*Ibid.*), quien establece dos categorías a partir del término *lo'il* (discurso): «mal discurso», *chopol lo'il*, o un «buen discurso» (y real), *lekil (batz'i) lo'il*. El «mal discurso» aglutina las mentiras (*nopbil lo'il*) y el «discurso frívolo», *loko lo'il*; el bueno, el enunciado sobre las fiestas, acerca de Nuestro Señor y en torno a las personas. No es casualidad que las palabras para enamorar se asocien a la mentira y la superficialidad del habla. La realidad tzotzil cotidiana demuestra la «liquidez» de estos amores (Bauman, 2005) y la inestabilidad de las relaciones sentimentales establecidas «hablándose entre sí», más que nada porque iniciándose de este modo la pareja suele perder el apoyo de la red familiar en caso de conflicto. Es más, en su análisis sobre el insulto Bricker (1973) diferencia tres géneros que, aunque adquiriendo diferentes formas y poseyendo distintas repercusiones legales, son empleados para faltar al respeto: el propio del ridículo o la burla (*labanvanej*), el de la crítica (*'ut bail*) y el «habla frívola» (*loko lo'il*). Por lo que, tal y como sucede, las «palabras bonitas» significan una falta absoluta del respeto debido pudiéndose, asimismo, contraponer al lenguaje formalista y ritual propio del contexto religioso, normativo o legal,

festivo e incluso al comedido habla cotidiana. De ahí, tal vez, esa novedosa manera de expresar el amor mediante una fórmula que recuerda al estilo epistolar.

Por el contrario, y siguiendo el rastro de este «habla frívola» donde parecen encajar a la perfección las «palabras bonitas», Haviland (1977: 186-187), en su análisis sobre el chisme, propone una taxonomía más completa encabezada por el término *k'op* —tomando la clasificación de Gossen (1974a: 50-51)¹⁵⁴— que se ramifica en «malas palabras» (*chopol k'op*) y «buenas palabras» (*lekil k'op*). Bajo esta última categoría se enlistan, según su informante: las «buenas palabras» (*lekil k'op*), esto es, cuando se habla con sensatez y armonía entre los interlocutores con algún propósito o finalidad que implica la toma de decisiones; el «buen habla» o la «buena conversación» (*lekil lo'il*), esencialmente cuando se solicita un consejo; *k'op lo'il* o historias corrientes, historias sobre la gente, lo que desde una perspectiva anglosajona pudieran considerarse chismes; *'antivo k'op* o «palabras antiguas», que refieren mitos y acontecimientos pasados; *'ixtol k'op*, un género similar a lo que Gossen (*Ibidem.*) describe en Chamula como *batz'i 'ixtol lo'il* o «habla real frívola» y que ocurre cuando en medio de una conversación uno de los hablantes bromea o se burla del otro, cuando surgen malentendidos; y *loko lo'il*, «conversación loca» o de broma semejante al *'ixtol k'op* pero donde ambas personas bromean. Estos dos últimos subgrupos —que en realidad, y como sugiere Bricker (1973: 189), son intercambiables—, suponen una disonancia (y en cierto sentido una incongruencia) respecto a Bricker (1974b) y a lo observado por mí misma, en tanto en cuanto deberían estar agrupados, más bien, bajo la categoría de «malas palabras», *chopol k'op*. Éstas, según él, sólo acogen a las *k'ak'al k'op*, «palabras ardientes» o habla acalorada, cuando alguien se expresa con cólera; a las *chopol k'op*, disputas, problemas e insultos; y, por último y de nuevo discrepo, a las *'antivo k'op*, frases que refieren normas o costumbres y cuyos ejemplos tienen que ver con el castigo. Resulta indudable, cualquier persona ajena lo puede corroborar, cómo las «palabras bonitas» y el conocimiento de «hablarse» un hombre y una mujer conduce, en todo caso, a los conflictos familiares, al habla acalorada y al uso de «malas palabras», *chopol k'op*. De cualquier modo, y a pesar

¹⁵⁴ Gossen (1974a: 50-51) elabora una taxonomía ligeramente diferente a la de Bricker (1974b: 80) en el municipio vecino de Chamula a partir del significado del término *k'op*: *lo'il k'op*, conversación o lenguaje ordinario, considerado «abierto» debido a su utilización en el habla cotidiana; *puru k'op*, «palabras puras», incluye todos los géneros que comprenden la tradición oral, considerado «cerrado» dado que se enuncian en circunstancias sociales específicas; y *k'op sventa xk'ixnaj yo'onton li kirsanoe*, lenguaje de la gente que tiene el corazón ardiente o con ira.

de mi disconformidad y duda respecto de esta clasificación, quiero destacar el carácter de frivolidad y broma, en definitiva, de ausencia de seriedad y respeto que definen el *loko lo'il* e *ixtol k'op*; categorías donde ubico las «palabras bonitas».

EL «NUEVO VIVIR» Y ¿LA LADINIZACIÓN DE LA SOCIEDAD INDÍGENA? O MERAS APARIENCIAS.

«En la escuela aprenden entre compañeros —me contaba María con tristeza—, aprenden entre ellos, ya sea tomar, se emborrachan, es como aprenden. Ya lo piensan entre ellos si se casan. Ya luego nos enteramos de que vamos a ir en casa de sus papás, ya le vamos a ir a hablar a sus papás de la muchacha. Ahora es así, los jóvenes han cambiado por lo mismo que ya no tienen respeto y ya no tienen pena [*kexla*], tal vez por lo que estudian. Quién sabe cómo piensan. Ahí es donde cambian, en la escuela. Cuando están en la casa con nosotras es diferente, estando con ellos todo el día sabemos cómo llevarlos a trabajar. Cuando estudian sólo llegan a comer y cuando terminan empiezan a hacer sus tareas; dicen que tienen mucho trabajo y así ya no trabajan. Con sus compañeros llegan a hacer sus tareas, así como en grupo, ahí se encuentran, es ahí en donde cambian. Es como decir por la forma de reír, han cambiado también sus formas de caminar, sus ropas y sus formas de peinar. Ya quieren peinarse bien cuando se ponen el uniforme. Van aprendiendo el *castilla*. Ahora se hablan muy bien. Así como ahora un muchacho ya le dice en español: “te quiero”, “me gustas”».

Se apenaba María por la absoluta falta de respeto y pérdida de vergüenza que parecen definir a «los del nuevo crecimiento»; quienes, al parecer, privilegian el aprendizaje entre iguales obviando las palabras de consejo (*manta*) de sus mayores. Rasgos que se manifiestan sin igual en el gesto de «pensar por uno mismo» o «pensar entre ellos» y que se concretan —como expresión privilegiada sobre cualquier otra— en el hecho de «hablarse» y en el uso de palabras de amor en *castilla*. Una relación abonada, además, por cambios gestuales y estéticos surgidos como efecto de la escolarización y que han de entenderse en el contexto de la emergencia de relaciones

hasta ahora no muy habituales de amistad y amor que ponen en evidencia maneras de ser compañeros o de acompañarse distintas a las tradicionales. Los adultos como ella son conscientes de la influencia de la escuela en todo este proceso, y del modo más rotundo en que este cambio afecta a las mujeres; resultando más visible en ellas y siendo justificado por un intento de establecer relaciones de pareja más equitativas al tiempo que pretenden desnaturalizar el maltrato. «Pensar por uno mismo» y hablar en *castilla* «palabras bonitas» son signos inequívocos de una voluntad orientada por el corazón y expresión manifiesta del deseo de una vida 'moderna' que puede comenzar a construirse con el establecimiento de relaciones de pareja; momento idóneo donde los haya. El cambio que enfatiza, si bien tiene su origen por excelencia en la escuela, es un vector con una dirección definida que apunta a los modos propios de mestizos y *kaxlanes*.

En un extraordinario trabajo etnográfico sobre las almas tzeltales, sugiere Pitarch la existencia de un contraste (étnico) entre corazón y cabeza (1996: 123-126) en donde las voluntades e identidades del corazón —que en este caso particular compendia tres correspondientes a las tres clases de almas (el «ave del corazón», el *ch'ulel* y los *lab*¹⁵⁵)— se oponen a lo que denomina «la conciencia de la cabeza», señalando cómo esas almas poseen rasgos castellanos que dan pistas acerca del carácter étnico de ese otro íntimo. En un correcto desarrollo cultural de la persona el interior del corazón de alguien, aquello que le viene dado desde antes del nacimiento y formado *a priori*, produce «un tipo de saber primitivo» relacionado con las emociones que la «voluntad de la cabeza» ha de transformar. Siendo ilustrativo de este proceso la metamorfosis de las palabras en su curso por el cuerpo:

¹⁵⁵ Respecto a ese conjunto de «almas históricas» y externas que son los *lab* anotaba Pitarch (1996: 119-123) cómo en ellas es siempre posible distinguir algún rasgo castellano, e incluso conducta, «[...] especialmente entre aquellas especies de *lab* que son “sociables” —meteoros, instrumentos metálicos fluviales, sacerdotes y escribanos, etc.—, que, por ejemplo, suelen disponer de libros y cuadernos donde escribir y sillas y mesas rectangulares donde sentarse. Con frecuencia se les muestra celebrando “fiestas” y la “alegría” y la “tristeza” son, como todas las emociones, castellanizantes» (*Ibid.*: 121). Es más, una de sus características es la falta de mesura; cuestión que queda manifiesta, precisamente, en el carácter ruidoso de esas fiestas: «[...] están bailando, ahora/ están bailando y aplaudiendo/ al son de nueve piezas de música/ al son de nueve entradas de baile/ con ruido de música castellana/ con ruido de guitarra castellana [...]»; es más, «[...] no sería extraño —como advierte— que los *lab* pronunciaran discursos mientras están sentados a la mesa» (*Ibid.*: 121). Estas almas son todo aquello que no es un indígena tzeltal pero, también, «[...] son *lab* del grupo de *ack' chamel* (los “dadores de enfermedad”)» cuyo común denominador es la facultad del lenguaje: «[...] Los *lab* de esta clase, mediante el uso del lenguaje, humano o suficientemente análogo como para dar enfermedad, añaden al conjunto de padecimientos “naturales” de los cancanqueros una considerable cuota de sufrimiento» (*Ibid.*: 135).

«Las palabras brotan del interior del corazón, pero ahí se encuentran como simple materia prima; cuando se habla las palabras deben pasar por la cabeza y son elaboradas en la boca, se modulan fundamentalmente en los labios, que son lo que les proporcionan su forma (tzeltal) conveniente. Por ello, el lenguaje de los adultos, más educado, no debe expresar ninguna huella de emoción ni estar acompañado de gesticulaciones» (*Ibíd.*: 124-125).

Por su parte, la «voluntad de la cabeza», asociada al discernimiento y la razón, va conformándose con el tiempo mediante el aprendizaje y la experiencia cultural. De forma que la variable e innata castellanidad del corazón puede ser modulada culturalmente en un prolongado, continuo y difícil proceso de hacerse por encima de las identidades naturales previas. De ahí su afirmación de que en Cancuc no se nace indígena sino que se alcanza esta identidad en tanto en cuanto se logra, según la edad y la educación, mantener a esos otros «invisibles»; siendo suficiente con que el dominio de la cabeza se debilite para que el interior del corazón se manifieste inmediatamente. Tengo la impresión de que aunque la realidad tzotzil no sea tan explícita al respecto, este planteamiento es perfectamente extrapolable. Concepción, por otro lado, que sólo se ha puesto de manifiesto cuando el cambio en términos de «nuevo vivir» ha sacudido la sociedad tzotzil. En este sentido, la manera nativa de interpretar la ‘modernidad’ refiere un «nuevo crecimiento» que irremediablemente conduce a otro estilo de vida que consideran más próximo al *kaxlan* o mestizo que cercano al propiamente indígena. Al menos tal y como éste es percibido e interpretado por la población local. Un crecimiento distinto con acontecimientos biográficos igualmente disímiles que implican asimismo memorias desiguales. La nueva memoria, asociada con el hecho de «ponerse inteligentes», es empleada por la juventud para justificar y sustentar la «voluntad del corazón» como producto de una reflexión meditada y no fruto del mero capricho. De manera que este «nuevo crecimiento» está, sin duda y tal y como refieren, sujeto al proceso de escolarización (que no al aprendizaje de contenidos) cada vez más global. Apuntaba María un contraste ilustrativo que enfrenta el trabajo en la *milpa* con las tareas escolares que condensa no sólo nuevos hábitos, sino que entraña otra concepción de la vida resultado de su ejecución (Neila Boyer, 2012a). Puede intuirse, es evidente, las rupturas que el que esto sea así está generando en las comunidades indígenas, pues un sistema educativo deficiente no sólo no está formando personas con el objeto de mejorar sus condiciones de vida, sino que está impulsando otra visión de la misma y generando

expectativas en la juventud que difícilmente pueden cumplirse salvo en contadas excepciones. Todo ello está acarreado graves problemas de violencia intrafamiliar, expulsiones o migraciones forzadas, embarazos no deseados y abandono de bebés e incluso suicidios cuando la realidad comporta frustración.

Más allá de todo esto, la escolarización (aunque no en exclusiva sino aunada a otros agentes de cambio) viene propiciando una apertura comunicativa y mayor expresividad emocional que da sentido, precisamente, a ese «nuevo crecimiento»; siendo objeto de críticas en términos de actuar sin razón y hablar de cualquier modo, incluso de amor. Así pues, si anteriormente eran excepcionales los casos en que la razón resultaba eclipsada por las emociones del corazón, hoy en día parece existir un proceso de inversión de voluntades —que no es más que el debilitamiento cultural para reproducirse la *costumbre*— que responde a la observación de que el «nuevo vivir» precisa otros modos. En este sentido, lo que antes resultaba excepcional y restringido a ciertas tipologías personales (asociadas a la borrachera, el chisme, la haraganería, etc.) ahora parece tener un carácter generacional. De manera que el «nuevo vivir» parece caracterizarse por la superioridad de «la voluntad del corazón» sobre la cabeza y, por tanto, de las emociones sobre la razón. Ahora bien, cada una de estas voluntades — como vengo defendiendo— lleva asociadas formas de hablar concretas que poseen rasgos étnicos diferenciados y se traducen en concepciones de sí mismos y de la vida específicas. Así, y respecto al establecimiento de relaciones de pareja —por ser un momento especialmente revelador para dirimir estas cuestiones—, es posible establecer una relación entre la «voluntad de la cabeza» y el pedido de la novia y entre la «voluntad de corazón» y «hablarse entre sí» donde a cada cual les corresponde un tipo de discurso que es calificado en función de la existencia o no de respeto en sus palabras: de manera que la ritualidad que detenta el pedido contrasta con la informalidad de las «palabras bonitas». Resulta posible, entonces, averiguar a través del discurso qué voluntad gobierna a la persona y calificarla en base a ella, así como augurar el tipo de vida que pretende construir y los pasos que va a ir dando con este objetivo (Neila Boyer, 2012a, 2013).

Volviendo de nuevo a Cancuc, recuerdo cómo relataba Pitarch el «descubrimiento del corazón» durante la borrachera, advirtiendo que:

«[...] Se habla de amor romántico o de desengaños amorosos pese a que en tzeltal no existe un vocabulario preciso para expresar

estos sentimientos. Puede ocurrir incluso —como he llegado a ver en alguna ocasión— que un hombre de súbito cariñoso pretenda tocar, abrazar, besar en público a su esposa, exactamente como se sabe que hacen los castellanos (quienes a su vez, en esto al menos, se asemejan a los perros cuando se husmean entre sí)» (*Ibíd.*: 127).

Observación etnográfica de gran relevancia como la que hacía Villa Rojas en el año 1971:

«En lo que se refiere al matrimonio, todavía es costumbre, entre los grupos más conservadores, la de ser los padres quienes arreglen el enlace de los hijos, valiéndose de un intermediario que, a veces, es un individuo especializado en ello [...]. La parte más significativa de la petición es expresada en lenguaje grave y ceremonial que subraya el carácter sagrado de los tratos respectivos. [...] En pueblos como Dzitás ya estas cosas se han olvidado y los patrones que se siguen son semejantes a los de la ciudad donde predominan las formas del amor romántico que son del todo ajenas a los modos indígenas. Entre sus observaciones a este respecto, Redfield asienta que: "Es en Dzitás donde se principia a oír eso de que alguien "se enamoró", dicho en tal forma que parece cosa frecuente en el lugar" (1944, p. 260). Aquí los tratos son más bien entre individuos que entre familias» (Vogt, 1971: 373).

La imitación de rasgos castellanos asociados con el «nuevo vivir», y concretamente los que tienen que ver con el amor, son objeto hoy en día de fuertes críticas que tienen que ver con su asociación con la exageración y lo que entienden por grotesco. De cualquier manera se establece una distinción fundamental entre lo que es puramente imitación y los rasgos que denotan verdaderamente un cambio de voluntad; aunque la mayoría de las veces la imitación sirva de indicio para efectuar apreciaciones más profundas en este último sentido. Esta diferencia surgió en una conversación de domingo cuando Cecilia fue interrumpida por su hermana menor.

—Cuando alguien se va a ir a estudiar a San Cristóbal... —dijo ella sin poder terminar.

—Ya se pasa —espetó Faustina con gracia—, demuestra mucho lo que es de menos —expresó utilizando el término *chak chujil* en referencia a la exhibición excesiva del hecho de presentarse como menos indígena.

—A veces eso pasa —subrayó Catarina, la madre de ambas—. Así como a veces cuando estaba acá era muy pobre [*aból*] y cuando nos vamos dando cuenta ya es muy inteligente [*pi'ij*].

—Sí —afirmó de nuevo Cecilia—, es que algunos sí saben de verdad y aprenden su *tz'i'al* y algunos sólo aprenden su sencillez. Demuestran su sencillez y no es *su tz'i'al*. Se ponen zapatos de otro tipo, se compran pantalones como de *cholo*, su cabello se parece como el del gallo. Así como nosotras como mujeres, se ponen su pantalón, se ponen zapatos con tacón, se pintan las uñas, sus ojos y el cabello. Se maquillan, se depilan.

—Es su sencillez —agregó Faustina.

—De lo que yo me doy cuenta —intervino de nuevo su madre—, es que aprenden su *tz'i'al* y algunos ya no quieren regresar, no quieren trabajar.

Me quedé pensando en ambos conceptos y su sentido, que no había entendido del todo. Le pedí a Cecilia una explicación.

—*Chak* significa dar—me dijo—. *Chujil* significa sencillo, que no es ni cimarrón, ni alzado, término medio. El término completo significa que demuestra mucho su sencillez. *Chak chujil* es que es una manera como de burla.¹⁵⁶ Es cuando una persona hace cosas que no le quedan; por ejemplo, hace cosas que ni siquiera los *kaxlanes* lo hacen. Hace cosas que no son, por ejemplo, sus movimientos; aunque haiga sexys en todo el mundo pero no caminan así como hace... O, por ejemplo, por su forma de vestir. Yo creo que es lo mismo como *alzada*, como presumida. Hace cosas que no son, cuando haces algo que no es, cuando aparentas... *Tz'i'* es perro —me explicaba después— pero *tz'i'al* es su cimarronal. *Cha'n tz'i'al* es cuando empieza a aprender y después ya actúa.

¹⁵⁶ *Chujil* es un adjetivo que Laughlin (2007: 52) recoge en su diccionario de tzotzil zinacanteco con el significado de chiquito, imbécil, necio.

Aun con las coincidencias de apreciación, Catarina, Faustina y Cecilia son dos extremos de un tiempo ahora ya dividido entre el antes, *mas vo'ne*, y el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, que dialogan con asombro mutuo, a veces sólo informándose de cómo son las costumbres en uno y otro extremo, las más, lamentando en base a su lugar en ellos bien lo que se ha perdido para siempre bien lo que antes no hubiera. Antes existía respeto pero no había amor, ahora existe el amor pero el respeto parece desaparecer. Todas afirman lo insoportable de la vida y de la convivencia sin aquello que está dejando de existir o sin aquello que hasta ahora nunca existió, y hacen hincapié en los beneficios de funcionar la sociedad y de construirse la vida en atención a uno u otro principio. La ventaja del respeto sobre el 'amor romántico' es el recorrido en el tiempo que la *costumbre* ha certificado para la armonía social, pero a la inversa lo es su adecuación al tiempo actual de cambios, a la 'modernidad'. Cómo funciona una sociedad con el respeto o en base a él ya es sabido y es larga la experiencia, cómo podría hacerlo si las relaciones de pareja —germen de relaciones sociales más amplias— estuvieran basadas en el 'amor romántico' resulta una incertidumbre que desconcierta, más si cabe, si se tiene en cuenta el tradicional control estricto sobre las emociones. Mientras las tensiones en el «nuevo vivir» se dirimen, las conversaciones sobre el momento actual se pueblan de relatos sobre conflictos que los mayores achacan a la progresiva ausencia del respeto y la juventud a la dificultad para gestionar sus emociones con libertad. Yo escucho atónita todas las versiones con la sensación de quien mira la esfera de un reloj estropeado, viendo con desespero la manecilla moverse un tic hacia delante y un tic hacia atrás, pero siempre sin avanzar mientras el tiempo sigue corriendo afuera y los problemas continúan desarrollándose como un quiste cada vez con menos elementos de sujeción a lo que podría ser su solución.

ME' VINIK. UNA METÁFORA TZOTZIL
SOBRE LA SALUBRIDAD DE LA VIDA
EN LA 'MODERNIDAD' DE LOS ALTOS
DE CHIAPAS.



Manuela. Cabecera municipal de San Andrés Larráinzar, Chiapas.

CAPÍTULO VI

El presente capítulo responde a la búsqueda de sentido de una expresión corriente sobre la aflicción del *me' vinik* entre los tzotziles de la región de Los Altos de Chiapas; expresión con la que pretenden dar cuenta de su abrumadora presencia en la actualidad: «ya es nuestra enfermedad». Ésta es una dolencia sinónima de otras que se producen en todo el país y que el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* recoge bajo la categoría de «latido», pero es aquí donde adquiere una dimensión especial. El análisis del *me' vinik* pone de manifiesto cómo la alimentación provee de metáforas para reflejar las dificultades de la vida cotidiana y los «disgustos» que acarrea la 'modernidad'. Metáforas, por otro lado, que sustentan una concepción amplia de pobreza como escasez material y malnutrición emocional. Al desentrañar las sensaciones experimentadas con el *me' vinik* se torna evidente una crítica fuerte a la potabilidad de la vida en la 'modernidad' y a su salubridad en un tiempo que denominan *ach' kuxlejal*, «nuevo vivir». Las características de esta aflicción, y la cosmovisión que sustenta la existencia de este órgano, refuerzan la idea del *me' vinik* como una enfermedad de la vida en un momento de rápidos y profundos cambios en las comunidades indígenas de la región.

LA AFLICCIÓN DE *ME' VINIK* Y SUS RAZONES DE AMBULATORIO.

Cuando regresé a Chiapas en septiembre de 2009 para un segundo periodo de trabajo de campo hacía dos meses escasos en los que este estado mexicano había dado «el pico» de contagios por *influenza* más elevado del país. Se había retrasado el inicio del semestre escolar en los centros educativos y éstos permanecían clausurados por temor a la propagación de la epidemia. Ésta trataba de contenerse y contrarrestarse con una campaña de prevención que se difundía a través de los medios de comunicación con idéntico vigor e intensidad con que se suponía lo hacía el virus. Por otro lado, la imagen que se transmitía de México en general era de parálisis de la actividad normal de la vida cotidiana debido al temor y a la prevención del contagio de la enfermedad, para ello se hubo de practicar una modificación de los hábitos de la ciudadanía. Pero a pesar de la notable acción publicitaria estatal y gubernamental mediante la que se dio a conocer la existencia de este riesgo en cada comunidad,¹⁵⁷ imperaba entre mis amistades y conocidos tzotziles la desconfianza de que dicha enfermedad transmisible por contagio fuera real o, a lo sumo, supusiera un riesgo cierto para la vida. Es más, de lo que sí estaban casi seguros es de que la gripe A (H1N1), por mucho que insistieran las autoridades sanitarias y lo dijeran los medios, no entraba dentro de su catálogo de nuevas aflicciones. A pesar de ser una gripe «extraña», de reconocer su difícil curación y gravedad, y hasta de admitir en ocasiones su poder letal, para ellos no era más que una calentura normal.

«[...] Yo no lo creo, porque no he visto otra persona que tenga *influenza* —me contaba María, una joven amiga de una comunidad del municipio de San Andrés Larráinzar, al preguntarle si consideraba, como decían, que la gripe A era efectivamente una enfermedad «nueva», desconocida hasta el momento—. Yo creo que es una gripe que es así

¹⁵⁷ El Gobierno del Estado de Chiapas, a través del Instituto de la Salud del Estado (<http://promocion.salud.gob.mx/>), dentro del programa de acción «Entornos y comunidades saludables», elaboró diferentes materiales y guías audiovisuales e impresos editables de libre reproducción y distribución para diferentes localizaciones y públicos (escuelas, unidades de salud, transporte público, etc.) con recomendaciones para evitar el contagio e indicaciones para el ya contagiado. A mi llegada a las comunidades estos murales decoraban las paredes de los puestos de salud y las aulas de los centros educativos, además, las de los cabildos y las oficinas de organizaciones e instituciones.

un poco extraña, que no se cura por medicina ni se cura por... ¿No sé? De hecho nos dio —dijo para mi sorpresa—, no recuerdo en que mes pero antes de que vengas, creo que antes de que publicaran la *influenza*, antes, como una semana o un mes antes. En la comunidad se enfermó una señora que no se murió pero estuvo a punto, que por más que lo inyectaban, por más que no sé qué, no se curaba. Hasta que un viejo dijo: “¡ah!, ¿para qué tanto gasto vieja? (bueno, su esposo), tómate esto” y ya. Era una planta y la dio y se curó. *Topol te'*. Entonces cuando me dio a mí: “Dios mío”, me duele todo el cuerpo, me daba fiebre, se me quitaba, me volvía a dar, se me quitaba, me volvía a dar, hasta llegaba 39 y 40 [grados], muchísimo, y estuve así como una semana. Entonces me dieron esa planta y el tratamiento: “hasta que se te quite”. Y las enfermeras me iban a decir que aspirina, te van a decir no sé qué, y ya en ese momento no confiamos en doctores ni nada. Creo que nadie llegó en la clínica, nadie llegó, al contrario, con esa planta creo que todo el mundo se curó con eso. De por sí los abuelos sabían y hasta algunos lo hacían hervido, pero hervido pues no. Entonces lo hacíamos machucado y ya con todo el agua y todo te bañas, lo tomas y ya. También tuvimos que tomar limón. A toda mi familia le dio. De por sí se notaba que es contagioso y quizás en español es *influenza* pero en tzotzil es una calentura normal, vieja, que pasó hace no sé cuántos años. Y entonces para nosotros no es *influenza*, es una calentura normal».

María, como muchos otros, desconfiaba del diagnóstico y el tratamiento aportado por los doctores. Y mientras tanto las autoridades sanitarias en Chiapas justificaban el aumento de los casos de *influenza* por el hecho de que los enfermos no acudieran oportunamente a atenderse en los centros de salud. La particularidad de que en esta comunidad nadie llegara al puesto médico aquejado por la gripe A, ni emplearan remedios farmacéuticos para tratar sus síntomas, no hacía más que corroborar su opinión acerca de que ésta no era una «enfermedad nueva», *ach' chamel*. Es más, la persistencia del problema de la desnutrición como objeto prioritario de atención por parte del personal sanitario, aún en esos momentos álgidos de contagio por *influenza*, reforzaba tal idea. Días después, con motivo de mi visita al puesto de salud del lugar, tuve la impresión de que este discurso que restaba protagonismo y gravedad a la pandemia era el envés de otro mucho más cotidiano en los centros sanitarios de las comunidades indígenas sobre la

incredulidad médica acerca de la existencia del *me' vinik*¹⁵⁸ («mamá del hombre» en su traducción literal), al menos tal y como esta dolencia era descrita en términos nativos.¹⁵⁹ Padecimiento, este sí, que se vivía como una verdadera epidemia sin hacer distinción alguna entre cada uno de los municipios de Los Altos de Chiapas de habla tzotzil. Ya en 2005 Page (2005: 231-232) advertía que era «[...] una entidad que llama[ba] especialmente la atención por su frecuente aparición ante el médico alópata». Es más, decían que el *me' vinik* había adquirido ese carácter de enfermedad grave y endémica, tenía tal frecuencia y permanencia entre la población, fundamentalmente «[...] desde 1994, a partir de que la crisis social chiapaneca se hizo más evidente» (Freyermuth, 2000: 360; Freyermuth, 2003: 291). Así bien, todos concordaban, tanto locales como académicos, en que el *me' vinik* era «[...] una importante causa de demanda de atención de la medicina tradicional tzotzil —se advertía en el apartado dedicado a la medicina tradicional de los pueblos indígenas de México de la *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana* (Zolla y Argueta, 2009)—, tanto por la frecuencia con que apare[cía] entre los habitantes de las comunidades como por la gravedad de sus consecuencias si el enfermo no reci[bía] oportunamente el tratamiento adecuado». Pero antes de continuar con el relato quiero hacer un breve inciso para explicar brevemente qué es este *me' vinik* que unos ignoraban cual si fuera una aflicción fantasma y otros sufrían como si de una peste se tratase.

En la cultura tzotzil el *me' vinik* hace referencia tanto a un órgano anatómico ubicado en la parte posterior del ombligo —en aquellas personas que gozan de buena salud—, como a una enfermedad resultado de cualquier alteración en su estado y localización (Berlin y Berlin, 1996). Es por ello que también se le conoce entre la población local como *alteración*. De ahí que Graciela Freyermuth (2000: 360-362) dijera

¹⁵⁸ El *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*, en la entrada para la enfermedad de «latido» establece como sinónimos el «acabamiento de estómago» (Guerrero); el «brinco» (Michoacán); «brinco del catrín» o «brinco del histérico» (Oaxaca); «estérico» (Estado de México, Morelos, Veracruz); «cesido de estómago» (Morelos); «cirro» (Quintana Roo, Yucatán); «histérico» (Estado de México); «pulsación» (Chiapas, Yucatán); «pulso regado» (Guerrero); «traspaso» (Guerrero); y en lenguas indígenas *teparirriya* en huichol; *tip té* en maya yucateco o *tipté tu nak uinic*, latidos o pulsación en el estómago del hombre; y, finalmente, *be'bimk* o *me'binik* en tzotzil. Para una descripción más amplia ver la entrada referida.

¹⁵⁹ Como bien señalan Berlin y Berlin (1996: 344), *me' vinik* (tzotzil) *me' winik* (tzeltal) —cuya traducción al castellano es «madre del hombre»— es una denominación encontrada en todos los dialectos de la región de Los Altos de Chiapas a excepción de Aguacatenango, donde esta enfermedad es conocida únicamente por *sme' ch'ujt* «madre del abdomen», o Huixtán, donde la refieren como *me'eletik* «las madres». En algunos lugares esta denominación se alterna con otras, como en Cancún, Oxchuc y Chanal donde *sme' ch'ujt* y *me' winik* son sinónimos.

de él que «[...] para los tzotziles el *me' vinic* o *alteración* es algo inherente al ser humano, una señal de vida que está presente en niños, mujeres, hombres, indígenas y mestizos [¿?]] y que «[...] ubicado en *la boca* del estómago, se recono[cía] por su latido (pulsación de la aorta abdominal). Es la modificación de este latido, que produce enfermedad o muerte —continuaba—, lo que es conocido como *me' vinic*. Cuando se está enfermo, la *alteración se sube* y, si se es de condición *débil*, se puede morir». Así, una de las principales propiedades de este órgano es que late cual corazón, característica que permite detectarlo con un simple tanteo. Aquellos que lo identifican como un órgano lo describen como una masa pulsátil del tamaño de un huevo o un ovillo de lana muy susceptible al esfuerzo físico excesivo —y a otras tantas circunstancias y estados que aparecen recogidos en Berlin y Berlin (1996)—. En este sentido Page (2005: 231-232) hace una compilación de las diferentes situaciones que pueden generar *me' vinik* y dice, basándose en diferentes fuentes (OMIECH, 1989: 47-49; Tapia, 1984: 30), que:

«[...] puede provenir de la pena (incomodidad) que sienta una persona de corazón pequeño por recibir un regaño, [por] trabajar demasiado, levantar cosas pesadas, [por] enojo, [por] ingerir alcohol en demasía, por frío o caídas; en las mujeres, por desprecio del marido o por cargar cosas pesadas durante el embarazo; [también] afecta a los niños que por brincar se les mueve la boca del estómago y porque pasan mucho tiempo sin comer. [Al respecto] Tapia, en los ochenta, reportó que *me' vinic* se deriva de la salida, por vómito, de una de las tres lombrices con tres narices que habitan a nivel del epigastrio de las personas, enrolladas unas en otras y que se vuelve mortal en caso de que salga más de una».¹⁶⁰

¹⁶⁰ Por su parte, Groark (2005: 291-352) anota que los síntomas del *me' vinik* ocurren cuando el órgano se desplaza a causa del esfuerzo físico vigoroso. También advierte que se han reportado el hambre, el consumo excesivo de alcohol y el aire como causas; asimismo, es debido a la brujería. Subraya, y esto es substancial, que a pesar de que algunas personas refieren las preocupaciones y la ira como factores desencadenantes, y que el *me' vinik* puede deberse o estar vinculado con la experiencia de emociones intensas, esta dimensión permanece todavía sin explorar. Por otro lado, Berlin y Berlin (1996) hacen un registro de la etiología del *me' vinik* donde diferentes y variadas clases de actividades, circunstancias y motivos pueden acarrear síntomas. Establecen una clasificación en la que refieren la actividad y el esfuerzo físico: *la xtal k'alal ta xkuchik alai ikatzile* (Chamula, «viene cuando llevamos cargas pesadas»), *[xtal ta] toj tzotz tzotz ta ch'abtej* (Chenalhó, «esto viene del trabajo muy difícil») y *ja' boch'o ep ta x'abtej* (Chalchihuitán, «son los que trabajan mucho»). Aluden, además, a la naturaleza no específica de la enfermedad: «comienza por sí mismo». Mencionan también causas personales, dentro de las cuales están el trabajo de un demonio o una acción de brujería. Y anotan una categoría amplia denominada «otra naturaleza» donde se engloban motivos como el hambre, el consumo de alcohol excesivo (*o mi laj kuch'tik pox*, «si bebemos el pox»), el aire (*ta ik'etik ya xlijik*, «comienza del aire»), la cólera, el embarazo y el parto, las preocupaciones o pensar con fuerza y algunos productos de alimentación.

En definitiva, cuando se le dan motivos, por variados y variopintos que éstos sean, el *me' vinik* «se sube» hacia el pecho dificultando la respiración, provocando una sensación de ahogo y fatiga, y causando también una enorme debilidad que incluso impide caminar... (Groark, 2005: 291-352; Zolla y Argueta, 2009). «[...] se describe — prosigue Page (2005: 231-232)— como vómito acompañado de una bola muy dolorosa que brinca (pulsátil), que sube y baja por el abdomen, “abultazón”, constipación, agotamiento por dolor por la consecuente adinamia y astenia y sudoración profusa. [...] se pueden agregar un sinnúmero de signos y síntomas como anuria o anorexia, palidez facial o bien cianosis; sino, piel y conjuntivas amarillentas, fiebre con o sin escalofríos». Todo ello —continúa— «[...] ha llevado a los practicantes de la medicina moderna a diferentes conclusiones diagnósticas: mala digestión o intoxicación (Pozas 1977: 225), litiasis biliar, gastritis, úlcera péptica, colitis, incluso, ruptura uterina o litiasis uretral».¹⁶¹

Después de este inciso explicativo, y volviendo al tema, para mis amistades y conocidos no había lugar a dudas de que la *influenza* no constituía nada nuevo en su universo de enfermedades, cosa contraria a lo que ocurría con el *me' vinik*. A pesar de que en múltiples ocasiones se afirmara que era una dolencia que había existido desde siempre —cuestión que corroboran, como veremos, los datos etnográficos—, también, las más de las veces, se hacía referencia a ella, junto con el cáncer y el dolor de huesos, como una «enfermedad nueva». Era considerada por casi todos, y de manera espontánea, como la aflicción propia del ahora. La razón de que así fuera venía precisamente por su gravedad y nivel de afectación mayoritaria (similar al de una epidemia). Cualidades ambas, entre otras muchas que se citarán, que son las características más sobresalientes de las que se consideran *ach' chamel* o dolencias novedosas. Y a pesar de ello el personal médico sentía si no escepticismo, y en muchos casos hasta desconocimiento, sí desconsideración. Una desconsideración en absoluto malintencionada pero que resultaba no sólo en la persistencia abrumadora de la enfermedad, sino en un sentimiento de vulnerabilidad, impotencia y frustración

¹⁶¹ Berlin y Berlin (1996: 354-355) refieren dos problemas biomédicos que comparten signos y síntomas suficientes con el *me' vinik* como para establecer una equivalencia entre ellos y una traducción e interpretación médica de la enfermedad. Las náuseas, los vómitos y el dolor localizado en la parte superior del abdomen apuntan, según ellos, a un posible problema de colecistitis. Por otro lado, los vómitos y la diarrea, así como las características del dolor en la región del epigastrio, les llevan a suponer que podría tratarse de pancreatitis. En definitiva, se trata o bien de un problema en la vesícula biliar o en el páncreas. Ellos anotan que también hay una probabilidad menor de que se trate de problemas que afectan al esófago, el estómago y el intestino. Por su parte Groark (2005: 339-343) aboga, basándose en los datos extraídos de su trabajo de campo y la influencia de la teoría humoral en esta región, porque el *me' vinik* responde a la colecistitis o cualquier otro problema de la vesícula biliar.

generalizada por no dar con el remedio oportuno para recuperar la salud de manera definitiva. Esta desconsideración provenía del mismo ejercicio de traducción de una aflicción de un sistema biomédico a otro. Así, tal y como la nueva epidemia de *influenza* no era en tzotzil más que una calentura —y por ello la combatieron de manera tradicional, lo que exasperó a las autoridades sanitarias en tanto elevaba el riesgo de contagios—, el *me' vinik* era designado en todos los centros de salud, y en castellano, como una simple gastritis y tratado como tal: de manera incompleta (por parte del personal médico) y temporal (por parte de la gente) debido a que no podían costearse un tratamiento farmacéutico prolongado.

—Cuando me da el ataque [de *me' vinik*] —me decía Andrea, una mujer de cincuenta y seis años, antes de pudiera preguntarle por qué no acudía al puesto de salud de su comunidad— busco hierbas para que me lo cure. Las tomo en té y me ayuda a desaparecer un poco el dolor cuando ya estoy muy enferma.



También llego en la clínica porque allí dan medicinas, sí, pero no nos curamos con eso y no tengo dinero para llegar en la farmacia. Llego en la clínica, allí es donde un poco desaparece el *me' vinik*, porque también hay *me' vinik* en mi corazón y en mis huesos, pero no entregan hierbas fuertes [medicinas efectivas] y no tengo dinero para comprar todos los medicamentos, porque todos son comprados. Sí, no entregan hierbas fuertes sino que dan las que no son fuertes. He probado y ni con eso nos curamos; sí, no nos curamos con esas hierbas porque tienen poco medicamento.

Estando en el consultorio médico del paraje de María hablando con las enfermeras acerca de los principales problemas de salud que según su criterio aquejaban a las gentes del lugar, todas concordaron en afirmar que éste (no sólo allí, sino en toda la área de influencia del puesto de salud que incluía cinco localidades) era la desnutrición. Ni siquiera la gripe A —en esos momentos de crisis de salud pública— apareció en la conversación ni como objeto prioritario de atención ni de manera tangencial, lo que vino a corroborar sus palabras acerca de que nadie había acudido a la medicina alópata para tratarse de esta enfermedad, si es que realmente, como decían, la hubieren padecido. Tan sólo los murales de prevención y de descripción de la sintomatología para reconocerla, el gel antibacteriano presente en cada estancia y los nuevos hábitos de salud y protocolo de las enfermeras notaban su presencia. Quedé sorprendida de este diagnóstico de salud colectivo porque, al menos en apariencia, pocos mostraban signos externos de desnutrición y en cambio sí, en cada conversación cotidiana —sea cual fuere

el tema—, surgía como una preocupación generalizada y común esa aflicción que denominaban en tzotzil *me' vinik* y que traducían en castellano como *alteración*. Rápidamente me aventuré a preguntarles sobre ello. Después de cuatro años en la comunidad, y defendiéndose aceptablemente en lengua tzotzil, Cristina, la enfermera más autorizada por su mayor conocimiento del paraje y sus gentes me sorprendió al contestarme que *me' vinik* era gastritis; un malestar, por otro lado, harto común en México en general.

—¿Gastritis? —pregunté

extrañada. Y es que el énfasis de



las mujeres en cierta sintomatología del *me' vinik* me hacía dudar de que así fuera, al menos en parte.¹⁶²

—Sí —respondió Cristina—. Hasta ahorita *me' vinik* pues es gastritis —dijo, quizás conoedora de otras traducciones que estaban todavía por imponerse a nivel de ambulatorio—. De hecho pues, las agruras y todo eso así, y mucho dolor... De hecho ellos dicen que presienten que palpita su corazón, pero me imagino que es el dolor que ellos sienten, no es que realmente palpite como tal. Y otros también dicen: «me duele mi corazón», pero no es el corazón porque el corazón no está aquí —apuntó señalándose a la boca del estómago y riendo—. Así se expresan pero no es así, eso es gastritis. Y sí, hay mucha gastritis, creo que por lo mismo que no comen a su tiempo, comen de madrugada y no comen hasta la tarde, entonces eso les hace daño y mucha gente tiene agruras. Hace poco una señora igual, que cuando come pues ya le duele o le arde y que no quiere ni comer. Y eso



¹⁶² El *me' vinik* se caracteriza por distintas fases y estadios de gravedad que se manifiestan en diferentes síntomas. Como bien dicen Berlin y Berlin (1996: 347-350), el *me' vinik* es un síndrome cultural que se caracteriza por la localización del dolor y el desplazamiento del mismo. El movimiento de esta masa pulsátil en la región centro abdominal ha llevado a Berlin y Jara (1993: 671) a advertir que sus síntomas son similares al síndrome popular español del aire. En el momento inicial el dolor —acompañado de una sensación pulsátil— se localiza en el abdomen, concretamente en la zona del ombligo, y se siente como una mordedura o quemazón, como si exprimieran algo o lo molieran. Entonces éste se desplaza hacia arriba, hacia el corazón o el pecho. Después, si los síntomas persisten, el dolor se vuelve más intenso y agudo, provocando sudores fríos, gemidos, pérdida de visión, sensación de hinchazón, náuseas, vómitos, fiebre, diarrea líquida y debilidad generalizada que impide cualquier actividad. Groark (2005: 291-352) reconoce que durante el inicio de la crisis de *me' vinik* los síntomas son descritos igual que los de la ira patógena o *k'ak'al o'ntonal*: un dolor pulsátil en la región umbilical que se describe como mordiendo, quemando, agarrando, apretando y asfixiando. El dolor puede ser tan intenso que provoca sudores fríos, náuseas, vómitos, alucinaciones y debilidad generalizada. En una etapa posterior y más grave, el órgano se desplaza hacia arriba en lo que refieren como el corazón; momento en que la enfermedad es potencialmente fatal.

es un error de ellos, porque lejos de que dejen el alimento deberían de consumir más, aunque no en grandes cantidades, en pocas, pero consumir más.

Estaba claro que para Cristina el *me' vinik* era una gastritis asociada a un problema de malos hábitos alimenticios y, por qué no decirlo, de desnutrición o malnutrición.¹⁶³ El verdadero dolor que experimentaba la gente a causa de esta aflicción carecía, para ellos, de un valor real y ciertos síntomas pasaban a ser interpretados con la imaginación. En este sentido se realizaba un ejercicio de depuración en la narrativa de la sintomatología del *me' vinik* donde las cuestiones más descriptivas de tal dolencia en términos nativos (como el palpar del corazón) quedaban como un poso en la parte superior del tamiz, colándose entre la trama del tejido de la imaginación las minucias que encajaban con la afección de la gastritis. Cristina prosiguió su argumentación refiriendo la cualidad de pobreza del estado de Chiapas en relación con otros de la República Mexicana, y continuó explicándome los programas gubernamentales implementados para lograr «una vida mejor». De hecho, ella había sido contratada con motivo de acometer uno de ellos en alguna de las diecinueve comunidades de la región de Los Altos de Chiapas seleccionadas. Me advirtió que a pesar del esfuerzo personal e institucional que se ponía en conseguir este objetivo había comunidades que no respondían. Y el paraje de María era uno de ellos. Las mujeres no querían ser revisadas por doctores, también eran negligentes en el cuidado de sus hijos. Ella hablaba desde su propia experiencia:

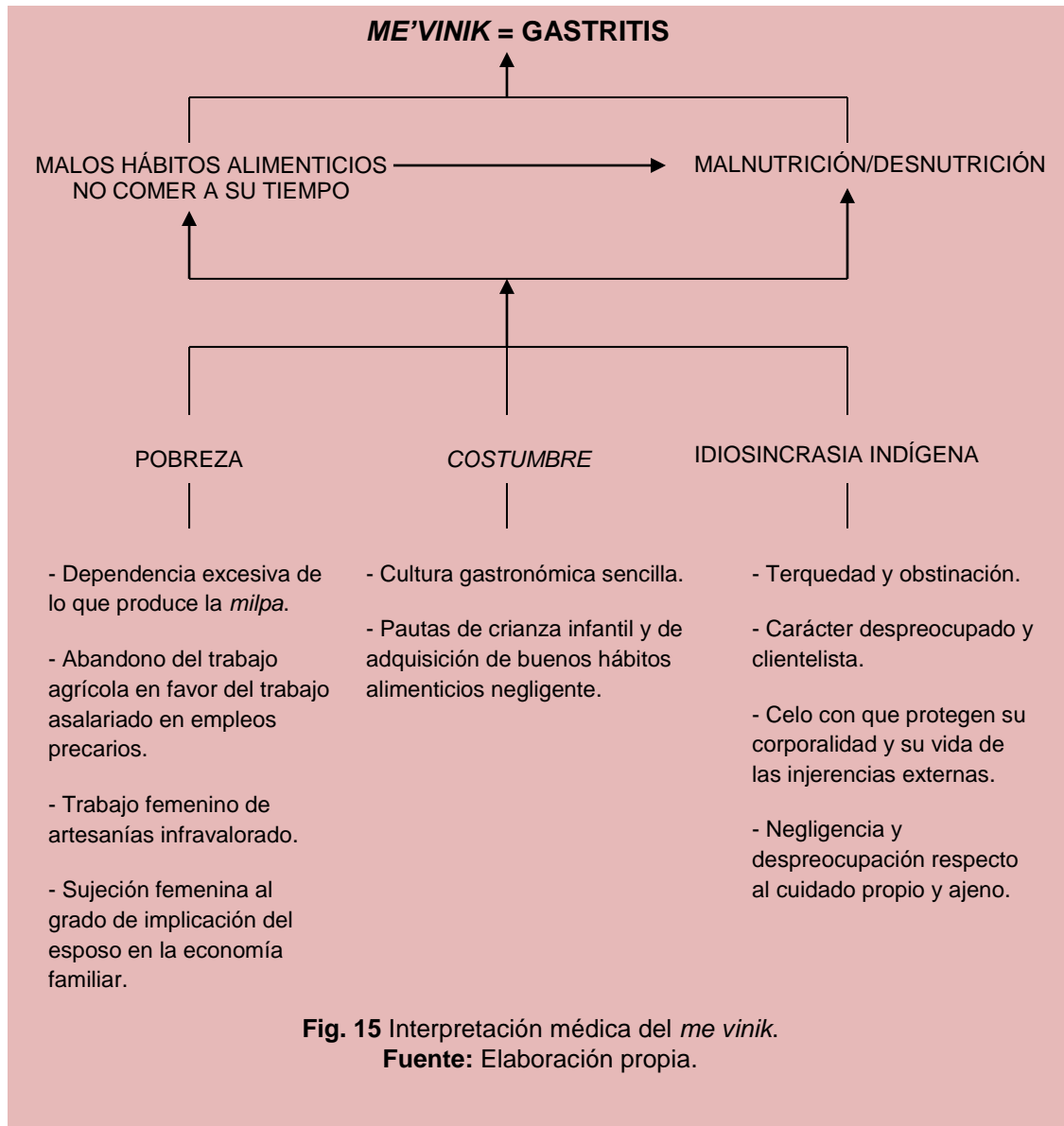
«[...] la mamá no cuida al menor como debería —me decía—, como se hace en la ciudad. No, ellas piensan que como ya camina, pues ya; luego le dan la comida y si come ¡qué bueno! y si no pues ni modo. No se preocupan. A veces los niños comen, saben comer pues como todo ser humano, el problema es que las señoras no saben cocinar. Eso nosotros ya vimos. Como se casan chicas, trece, catorce, quince años, a veces saliendo de la primaria, al día siguiente de la graduación ya están

¹⁶³ El *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* anota, y cito textualmente, que «[...] Se estima popularmente que, cuando alguien no come, "sus intestinos comienzan a comerse la capa de la parte interior del estómago y es cuando empiezan los malestares", de ahí que se considere como factor causal de la gastritis la falta o insuficiencia de alimentación, o el hecho de pasar mucho tiempo sin ingerir alimento —"se les traspasa la hora de comer" o "no comen a sus horas"—. Cuando esto último ocurre, a las personas se les quitan las ganas de comer y "se empieza a remover esta enfermedad"; por otro lado, la manera de preparar los alimentos o su calidad irritante son las otras causas reconocidas a nivel popular. [...] Werner señala que este mal puede confundirse con el dolor en otros órganos, en particular el corazón, dado que en la gastritis hay un malestar en el epigastrio, la boca del estómago o en medio del pecho, semejante al dolor cardíaco».

con el chico, entonces, ¡qué saben trabajar!, ¿no? Apenas si saben agarrar tortilla».

Las familias habían desaprovechado las posibilidades de las granjas de aves, conejos y cerdos con que les habían dotado el programa. «Lo vendían —me dijo—, o si no se les morían las aves y ya lo dejaban tirado... El gobierno les dio eso con la finalidad de que se reproduzcan y en parte coman y parte lo vendan. Pero pues eso no se logró. Se puede decir que todo perdido». También las clases de cocina que nutricionista y enfermeras impartían en la Casa de la Mujer y el Niño para demostrarles a las señoras que si sus hijos no tenían apetito era porque no les gustaba lo que ellas preparaban.

«Les decíamos a las señoras —continuó— “es que lo que tú cocinas, lo que tú preparas, al niño no le gusta, entonces por eso no lo come, pero de que comen, comen”. Les decíamos: “no les pongas tanto aceite no vaya a ser que al niño no le guste con tanto aceite, o quizás le guste pero dale frito o cosas así”. Pero sí comen. Y las mamás igual. Por ejemplo, todavía que hay elote se ve que suben [de peso], pero deja de ser la cosecha de elotes, verduras, y vuelven a bajar. Sí, sube bastante cuando es así la temporada. En algunas casitas cosechan pero es poco, ya ves que la mayoría se dedica al negocio y al transporte, ya no se dedican mucho a su *milpa*».



Tras sus palabras se hacía evidente que las razones de la gastritis y de la desnutrición o malnutrición provocadas por los malos hábitos alimentarios estaban asociadas a un problema más hondo que la pobreza económica y la excesiva dependencia de lo que producía la *milpa* y su estacionalidad. El discurso médico justificaba la gastritis (y por tanto el *me' vinik*) no sólo con unas pautas de alimentación flexibles y adaptadas al desarrollo de las actividades cotidianas y a los recursos disponibles —lo que condensaban en la expresión «no comer a su tiempo»—, sino también a otros motivos que resultaban estigmatizantes y que, de algún modo, se

entendía redundaban en una pobreza cultural: la terquedad y la obstinación indígenas, la incapacidad de discernir apropiadamente lo que supondría una ventaja o una desventaja para su calidad de vida, el carácter despreocupado y clientelista, el celo sobre su corporalidad y costumbres, etc.

ME' VINIK Y 'MODERNIDAD'. EL DISCURSO LOCAL SOBRE LA POBREZA Y LA CALIDAD DE LA VIDA EN EL «NUEVO VIVIR».

Dos años antes, en mayo de 2007, hablaba con Adriana, Rosa y Juana sobre las cosas que habían cambiado de este nuevo tiempo denominado *ach' kuxlejal*, «nuevo vivir»,¹⁶⁴ respecto antaño. Entre muchas otras (la escuela, los transportes, la vestimenta, el trabajo cooperativo y hasta las mismas personas) refirieron la alimentación. Antiguamente, decían, no se comía ni arroz ni sopas (Nissin),¹⁶⁵ solamente un poquito de frijol, pero en este tiempo ya se compraban muchos productos debido en gran parte al abandono del trabajo en las *milpas* por otras actividades más rentables y al desarrollo del comercio de las artesanías en que se empleaban las mujeres esencialmente. Y esto era así, apuntaban, porque todavía las ellas no comerciaban con sus artesanías y la familia se mantenía del trabajo del varón en el campo, de ahí provenía el maíz y el frijol.¹⁶⁶ Antes, observaba Juana, «[...] no hay de dónde viniera el dinero». Ahora tampoco el dinero era mucho y esta carestía era una de las causas que las ponía tristes. Adriana me relataba que «[...] a veces no sentimos qué nos pone tristes pero a veces es porque no hay dinero para comprar lo que necesitamos, nos preocupamos por el dinero». En este momento de la conversación le pregunté si la preocupación podía causar alguna enfermedad. No dudó un segundo en decirme: «sí, puede causar gastritis».

¹⁶⁴ Para un análisis sobre este concepto y sus implicaciones en la cotidianeidad indígena, véase Neila Boyer (2012a).

¹⁶⁵ Es una de las marcas de sopas instantáneas más consumidas en México en general y que ha sido de gran aceptación, como las botanas Totis, los refrescos y galletas variadas, por la población indígena, a pesar de subrayar su carácter perjudicial para la salud. Estas sopas son un invento japonés de Momofuku Ando surgidas en su día para paliar la escasez de comida en Japón tras la Segunda Guerra Mundial.

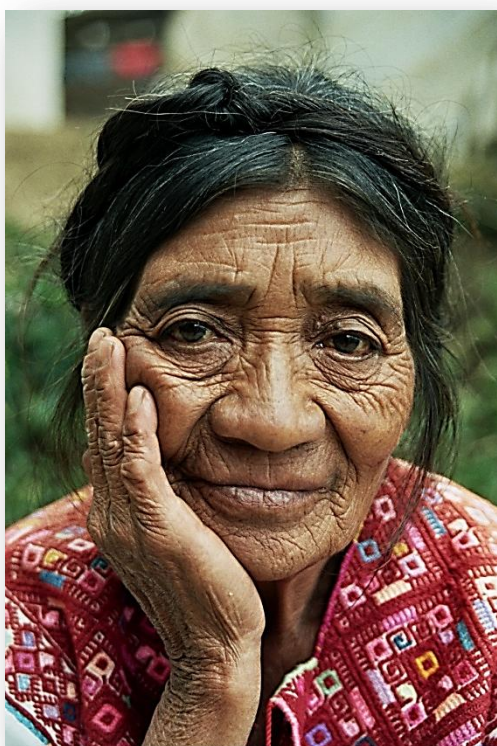
¹⁶⁶ En este mismo sentido, en cierta ocasión me comentaba Manuela que «[...] está más bien ahora porque ya podemos vender un poco de tejidos, ya tienen un poco de precio, a través de eso nos mantenemos. Antes solamente busca trabajo el hombre, sólo así. Busca el trabajo de barbecho, de la limpia, así nada más; solamente él trabajaba. Pero ya no alcanzaba el dinero porque ahora se compran muchas cosas. Antes solamente si tienes un poco de *milpa* de donde sale el frijol y le maíz, y no compraban muchas cosas como ahora. Ahora ya no podemos vivir así porque ya subieron los precios de lo que buscamos y de lo que compramos; ya se necesita mucho dinero cuando se busca algo. Sí, estamos muy pobres y aunque queremos comer algo pero nos aguantamos si no hay de dónde recibir».

—¿Y cómo se dice gastritis en tzotzil? —dije.

—Este... *Me' vinik* —respondió antes de que Rosa dudara de esta asociación.

—Yo no sé qué es, solamente le dicen que es gastritis pero no sé si es *me' vinik*.

—Sí —le dijo con rotundidad en tzotzil antes de que se dirigiera a mí en castellano—. Si una persona no lo cura lo que es el gastritis empieza lo que es el colitis. Ya es muy fuerte para curar porque ya se hincha su estómago. Y si no cura esa enfermedad va lo que es el... —se quedó pensando—. Empieza lo que es la úlcera-gastritis. Eso empieza. Ahí la úlcera-gastritis ya no cura, ya es muy difícil.



—¿Entonces por la tristeza y la preocupación comienza la enfermedad? —dije para corroborar que había entendido bien.

—Sí, y también la causa eso de que no comemos bien —contestó.

Mientras ella me decía esto la grabadora registraba otra conversación entre Rosa y Juana, ambas mujeres que superaban los cincuenta años de edad. Ellas concordaban en que el *me' vinik* comenzaba por dos motivos que, como

veremos, están íntimamente relacionados: la tristeza y el no alimentarse, y que en su estado más grave se hinchaba y se convertía en una bola del tamaño de un puño que latía con fuerza y llegaba a explotar como un grano. «Creo que se convierte en diferentes formas», concluía Rosa.

—En las mujeres —me comentaba Adriana en castellano— el *me' vinik* es porque se preocupan de algo. Si no comes nada. A veces aquí en las comunidades desayunamos hasta las diez, once de la mañana, o a veces hasta la tarde si no tienen

nada qué comer, por eso empieza lo que es el gastritis. A veces también tenemos mucho trabajo y no nos da tiempo a comer. Hay algunos, los que siempre están llenos, que comen tres veces al día, pero la mayor parte comemos dos veces al día.¹⁶⁷ Y sabes que tienes el *me' vinik* porque da lo que es el hambre, y da también lo que es náuseas y todo. Sí, da hambre, pero en verdad no tenemos hambre, aunque ya acabas de comer algo pero ya al rato empieza el hambre. También cuando aguantamos el hambre dicen que allí empieza la enfermedad; y si no, aguantas el hambre cuando no hay maíz, sí: ¡qué voy a comer cuando no hay maíz! Siento que a partir de allí empieza, no hay nada que moler cuando no hay. A mí a veces la enfermedad no me deja comer bien, cuando se agrava mucho me provoca vómito cuando como, aunque nada más lo caliente pero ya no lo quiero, es cuando el *me' vinik* se salta y tengo que buscar las hierbas. Ahorita vivo con las hierbas, eso me deja vivir. Eso sólo se cura con hierbas, porque aunque vayas con un doctor especialista pero no saben. Algunos toman lo que es el nopal (*petok*). El *me' vinik*, el dolor de corazón, es la tristeza.

—¿El *me' vinik* es para todos? —preguntó Margarita, quien me ayudaba en la traducción.

—Sí, también los hombres, pero es cuando llegan a levantar las cosas muy pesadas. Pero nadie mencionaba anteriormente eso del *me' vinik*, nadie lo mencionaba —dijo Adriana.

Las tres sabían muy bien de qué estaban hablando porque todas ellas padecían esta enfermedad. Juana llevaba sufriendola unos quince años y antes de entonces decía no saber lo que era: «[...] yo no sabía si había *me' vinik*, no sabía porque nadie lo mencionaba, pero de por sí siempre trabajamos, no sé por qué ahora es así», me dijo tras hacerle la observación de que pareciera que el esfuerzo y el trabajo actuales eran mayores que los realizados antaño. Tras estas palabras tuyas tampoco pude resistir el preguntarle si anteriormente las personas no se entristecían como ahora.

—Sí —contestó—, porque siempre mueren y se ponen muy tristes a llorar cuando alguien muere. Yo sentí que empezó ahí pero no sé por qué ahora nos agarra el *me' vinik*,

¹⁶⁷ Las mujeres suelen levantarse a las cinco de la madrugada para tortear. Sobre las diez de la mañana, y después de que todos hayan comido (esposo e hijos/as), ellas toman su desayuno. De ahí no vuelven a comer (salvo alguna fruta) hasta las cinco de la tarde aproximadamente, cuando el esposo regresa de la *milpa* o de cualquier otro trabajo.

está en la sangre, porque algunos tenemos la sangre débil —dijo, refiriéndose, quizás, a la tristeza prolongada del ahora frente a la eventual de una pérdida. En este momento comencé a atisbar que expresar a través del *me' vinik* las diferencias entre el antes y el ahora en base a la calidad del trabajo o a las cualidades del carácter estaba remitiendo a una consideración que iba más allá de la realidad y veracidad o no de que tanto el trabajo como el carácter fueran tal y como decían, con estas apreciaciones nos estaban ofreciendo pistas acerca de que la calidad de la vida había cambiado hacia un deterioro. «[...] Cuando empezó lo que es la gastritis —me explicaba Adriana en castellano cómo se enfermó su compañera— dice que cuando murió su esposo. Empezó a entristecerse, empezó a trabajar como trabajaba su esposo: cargaba leña, cortaba lo que es el café y sube en el caballo las cosas que cargan... Por eso ahí empezó lo que es *me' vinik*».

—¿Y qué es lo que está tomando para calmarlo? —dije.

—¿Has tomado algo para remediar el *me' vinik*? —le preguntó en tzotzil.

— Sí, he llegado a pedirle al doctor de arriba y me dio un poco de medicina, pero muy poco se me calmó, sí, muy poco.

—Que llegó a pedir su medicina allá en la clínica, ahí llegó a pedir pero con eso no se curó muy bien —me tradujo Adriana.

—¿Recuerda el nombre de la medicina que le dio el doctor? —dije.

—Es el magnesio [cloruro o hidróxido de magnesio] —me respondió segura antes de recibir la confirmación de Juana.



Adriana hablaba del *me' vinik* prácticamente como una enfermedad crónica si no lograba remediarse a tiempo, y es que el corolario de buscar una solución hacía que fuera tarde la mayoría de las veces.¹⁶⁸ De cualquier forma resulta evidente cómo en la procura de un tratamiento para la enfermedad las mujeres habían asimilado el discurso médico que lo asociaba con la gastritis, consecuencia ésta —fundamentalmente— de los hábitos alimenticios. Para el personal sanitario tales hábitos se entendían, además, en términos de deficiencia, como malnutrición o desnutrición. Pero la carencia de una buena dieta no provenía sólo (como ya he apuntado) de la sencilla cultura gastronómica y de la pobreza económica real sino, además, de las reticencias demostradas hacia cualquier iniciativa exterior que pudiera mejorarla. Este comportamiento proveía a estas gentes de un estigma. Por su parte las mujeres asimilaban el discurso médico que asociaba el *me' vinik* con la gastritis, pero las circunstancias que justificaban lo que no todas consideraban una incorrecta alimentación tenían que ver con la situación de pobreza derivada de las dificultades de la vida actual (y no con su ralea), las cuales —como expresaban Adriana, Juana y Rosa— les infundía una profunda tristeza. Es aquí dónde radica la diferencia esencial con la argumentación médica y el objeto de incompreensión de esta enfermedad en los puestos de salud. Aunque en esta ocasión la preocupación y la tristeza se referían esencialmente a las dificultades económicas y al trabajo duro, las disfunciones en las relaciones interpersonales orbitaban también en la misma dirección, tal y como después me dijera Pascuala, Martha y Cristina.

Si bien es cierto que las pautas de alimentación flexibles y sujetas al desarrollo de las actividades cotidianas y de los recursos a su alcance estaban asociadas a la *costumbre* y la normalidad, también lo es que cuando se trataba de explicar el *me' vinik* se

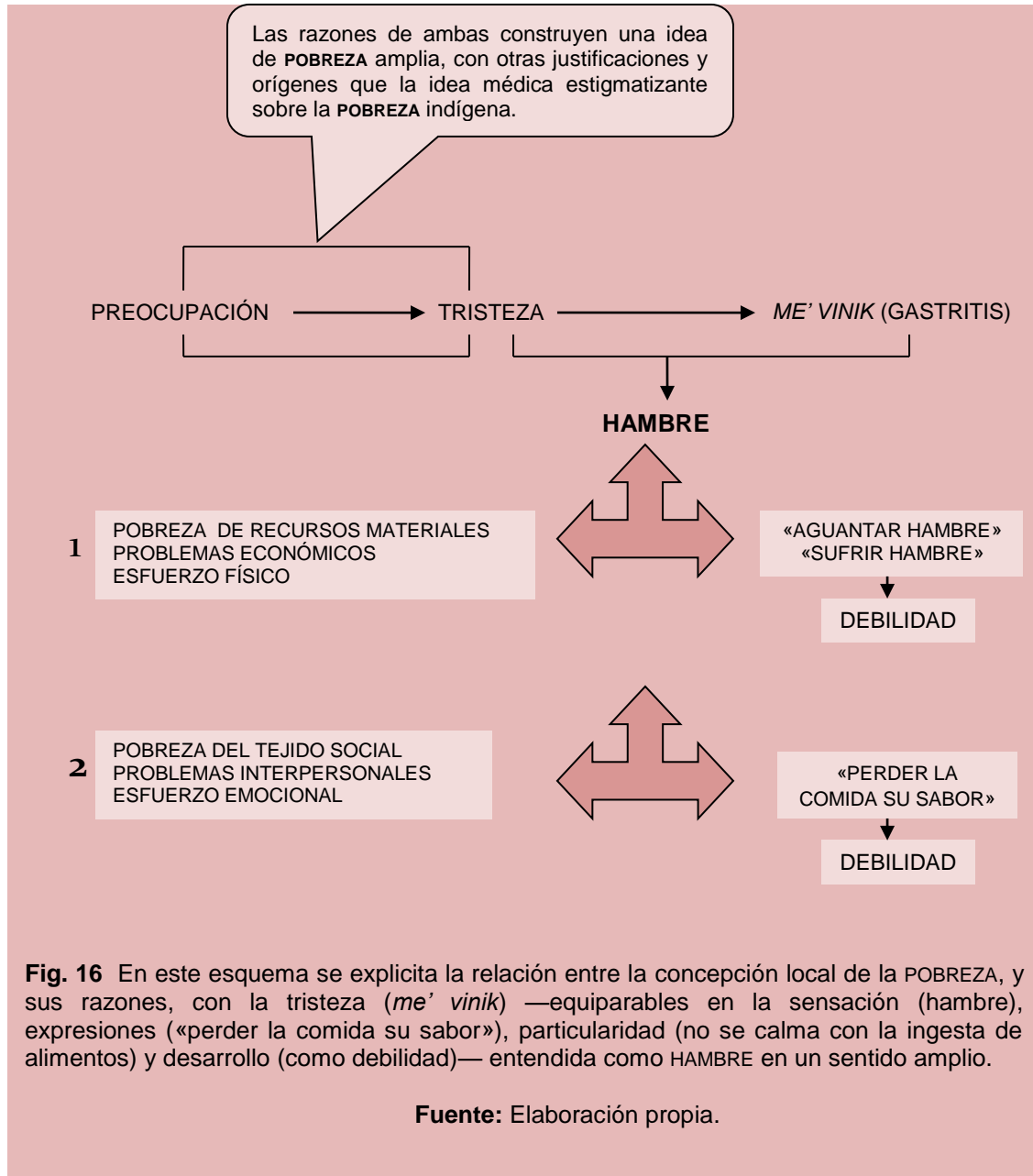
¹⁶⁸ Entre las estrategias empleadas para curar o remediar temporalmente el *me' vinik*, el masaje que principalmente realizan las parteras (en ocasiones ellos mismos o algún curandero) con el objeto realinear el órgano desplazado, bajarlo a su ubicación normal, parece entenderse como el más efectivo y reconocido. Berlin y Berlin (1996: 356-367) anotan que en Chamula y Larráinzar éste se realiza con tres ramas o bayas de saúco (*Sambucus mexicana*) que se frota por el cuerpo hacia abajo. En alguna ocasión reportan que en Larráinzar estos elementos son acompañadas por tres huevos o piedras blancas. En Chamula alguien les refirió que el cuerpo se frota con la corteza de *Drimys granadensis* mientras el curandero reza. Asimismo, existen determinados productos alimenticios que son proscritos, tales como el ají, el *pox* (aguardiente), el pavo y la carne de cerdo. En ocasiones se establece una dieta, por ejemplo tomar tres huevos al amanecer durante tres semanas consecutivas, etc. La restricción de consumir productos de alimentación y bebidas calientes y frías también se produce, no habiendo un consenso acerca de cuáles sí pueden consumirse y cuáles son perjudiciales. También se refiere la medicina de farmacia y las plantas medicinales. Al respecto, a pesar de reconocer que el tratamiento de la enfermedad con plantas medicinales representa una parte menor de la terapia, citan dos empleadas por tzeltales (*Lobelia laxiflora* y *Fuchsia splendens*) y una, la dalia imperial, utilizada con menor frecuencia entre tzotziles. Éstas se preparan en forma de té que se toma dos o tres veces al día durante cuatro o cinco días consecutivos.

apropiaban del estigma de la pobreza (y de la tristeza subsecuente) y construían un discurso en torno al hambre y a las propiedades de la comida cuyo sentido, también, iba más allá de lo específicamente referido: la escasez o la inapetencia. En este caso el hambre y la desgana surgían como potentes metáforas sobre los problemas de la vida moderna que se concretaban en un sentido amplio de la pobreza y en la desintegración de las relaciones sociales. La alusión al hambre a partir del *me' vinik* nos estaba remitiendo a todas las cuestiones de la vida contemporánea que les entristecían y causaban preocupación. Problemas, por otro lado, que aunque en la mayor parte de las ocasiones aparecían interrelacionados, sí que podían englobarse en dos categorías definidas: la que aglutinaba aspectos esencialmente económicos y, la otra, donde incurrían los puramente emocionales.

Cuatro son las razones que esgrimen por lo común para no comer de la manera acostumbrada: por enfermedad o por alguna dieta relacionada con ella o con algún ritual; por la carencia de dinero o alimentos; porque aplazan el momento de la comida debido al abundante trabajo previo o al desarrollo de actividades que demandan toda su atención; y por el disgusto acarreado debido a los problemas o conflictos interpersonales. Resulta cuanto menos significativo que son estas tres últimas causas las que más se escuchan en la exégesis nativas sobre el *me' vinik*, como si esta enfermedad tratara de dar cuenta de la pobreza material y el esfuerzo físico y emocional que han de realizar para vivir en un contexto de cambio y 'modernidad'. Todo este malestar suponía un estado de preocupación continuada y profunda tristeza que, en muchas ocasiones, degeneraba en *me' vinik*. Cuando les preguntaba cómo se sentía el *me' vinik* para tratar de hacerme una idea sobre dicha aflicción, aparte de reiterar la sensación de una bolita pulsátil en la boca del estómago la cual, en los casos más graves, se desplazaba hacia el corazón tapándolo y llegando a causar la muerte, me decían que era como el hambre. La sensación de hambre igualaba el *me' vinik* con la pobreza y convertía esta dolencia en un discurso crítico sobre una situación de carencia amplia que abarcaba tanto lo económico como lo emocional.

A inicios de 2009, con motivo de los primeros contactos y presentaciones entre la asociación civil THP (*The Hunger Project*) y los grupos de socias de la cooperativa de artesanas en cada comunidad con los que colaboraba, se hizo evidente que el hambre que refería el *me' vinik* era algo que iba mucho más allá de la imagen de la desnutrición o

malnutrición y de la precariedad económica. Una vez que ellas conocieron en tzotzil el significado de las siglas de esta organización no pudieron por menos que expresar su desconcierto y desconfianza inicial con un: «Nosotras no tenemos hambre». En cierto modo sentían que habían vulnerado su imagen cargándoles el estereotipo de gentes hambrientas, en un sentido literal. Es cierto que no es nada nueva la identificación de la pobreza con el hambre. De hecho, esta es la imagen que muchos de nosotros tenemos. Pero el hambre que refería el *me' vinik* era algo que iba mucho más allá de la imagen de la desnutrición o malnutrición y de la precariedad económica, tanto es así que las particularidades de este hambre nos van a ofrecer una versión local de la pobreza, como precariedad económica y emocional, que va a descubrirnos las verdaderas sensaciones que despierta el «nuevo vivir» y el gusto insípido (o disgusto) que posee y provoca la 'modernidad'.



EL *ME' VINIK* COMO HAMBRE: LA SENSACIÓN DE LA POBREZA ECONÓMICA Y EMOCIONAL EN LA 'MODERNIDAD' TZOTZIL.

En la conversación anterior con Adriana, Rosa y Juana había quedado claro que ahora, en este tiempo de profundos cambios, la gente requería dinero para vivir porque muchas cosas de uso y consumo cotidiano ya eran

compradas. La 'modernidad' había generado nuevos hábitos y necesidades antes desconocidos. Pero procurar el dinero exigía un sobreesfuerzo de trabajo debido a diferentes y variados motivos entre los que destacaban la baja productividad del campo; la menor disposición de tierras de cultivo por razones demográficas y de herencia; los bajos salarios de los empleos precarios a los que podían acceder y que exigían gran sacrificio para amoldarse a los tiempos pautados y, en muchas ocasiones, a la responsabilidad productiva tutelada: trabajo jornalero, comercio, transportes, construcción y artesanías...; el trabajo en cooperativas de artesanas para suplir el salario de un esposo negligente en sus obligaciones bien porque ha migrado, porque se lo gasta de manera individual o mantiene a otra familia;¹⁶⁹ la adopción forzosa (en el caso femenino) de los roles de género del sexo opuesto para salir adelante —tal y como hubo de ocurrirle a Juana—, etc. Es lógico que todas estas razones de preocupación carcomieran el ánimo y permitieran aflorar la tristeza, la cual surgía también por otro corolario de inquietudes y circunstancias que tienen un matiz más emocional. En este sentido, y en relación con lo anterior, la 'modernidad' había igualmente multiplicado las ocasiones de preocupación y las razones para el enojo en las relaciones interpersonales: las interacciones sociales se habían intensificado y con ellas habían aumentado las ocasiones de que estallaran desavenencias y conflictos; los estudios y nuevos trabajos estaban acentuando las desigualdades sociales en las comunidades, donde los chismes, las envidias y las acusaciones por distintos motivos estaban a la orden del día; los variados credos religiosos que habían irrumpido con fuerza décadas atrás también provocaban divergencias; y la emergencia del 'amor romántico' prototipo de una nueva subjetividad 'moderna', entre muchas otras, terminaba de perfilar toda esta vorágine. Todo ello redundaba inevitablemente en la desarticulación de las redes de apoyos familiares y vecinales ante cualquier problema cotidiano que pudiera surgir. Pero los conflictos interpersonales no eran el único motivo del sobreesfuerzo emocional que habían de realizar para mantener el orden y el equilibrio social en este contexto de complejización de la vida cotidiana. Habían surgido otras causas que igualmente llevaban a un proceso

¹⁶⁹ Esta cuestión también ha sido observada por Collier *et al.* (2000) en su trabajo sobre la enfermedad de *chuvaj*. En este sentido, una amiga «traicionada» por su esposo me comentaba: «[...] hay hombres que sólo mantienen lo que se da de comer y nosotras tenemos que buscar para mantenernos solas y comprar la sal, la ropa... Yo tengo que buscarlo sola y al hombre no le importa; y si consigue dinero él solo se gasta su dinero. Por eso, cuando yo estoy sola, si vendo mi tejido yo lo gasto solita. Además, algunos no solamente nos regañan sino que también nos pegan. Y los hombres sólo compran para beber. Por eso, si nosotras no sabemos apoyarnos nadie nos va comprar la ropa si no nos aprecia».

emocional hondo de tristeza y que, asimismo, deshacían la trama de vínculos que garantizaban la buena convivencia y la supervivencia con salud: la migración nacional e internacional, los abandonos de hogar, las infidelidades, los embarazos no deseados, el alcoholismo... Y todas eran circunstancias que afectaban de una manera muy particular a las mujeres.

A finales de noviembre de 2009, cuando comenzaba a atisbar la razón de ser de esta enfermedad que tanto me había desconcertado desde el inicio, una conversación con Pascuala, Martha y Cristina en San Andrés Larráinzar fue reveladora. Yo les exponía lo que había aprendido sobre esta aflicción en más dos años de trabajo de campo, así como mis primeras intuiciones sobre su relación con la infelicidad.

—Así como a ella, como ya ha *platicado* con muchas mujeres, dicen que les empieza el *me' vinik* cuando hacen cosas pesadas —dijo Pascuala, quien me ayudaba en esta ocasión como intérprete.

—¡Ah!, ahí sí — exclamó Martha—, cuando alzamos cosas pesadas se levanta o brinca el corazón, nos da el *me' vinik*. También cuando lloramos o cuando nos ponemos tristes, cuando nos enojamos, es ahí donde empieza. A nosotras las mujeres nos agarra mucho la enfermedad, cuando nacemos de por sí somos débiles, nuestro corazón es muy débil, de por sí es así, no somos iguales que los hombres, nosotras lloramos más, por cualquier cosa lloramos.

—Cuándo nos enfermamos de tristeza ¿qué es lo que nos empieza a doler? — preguntó Pascuala a petición mía.



—No nos empieza a doler nada —respondieron Martha y Cristina al unísono—, sólo nos empieza a arder el corazón [*spichpun ta ko'on*] como si tuviéramos hambre [*vina*].

Tras estas palabras de Martha y Cristina no pude más que confesarles que no había entendido nada. Pascuala trató de aclarar mis dudas preguntándoles de nuevo.

—¿Es como si tuviéramos hambre? —dijo.

—Sí —agregó Martha—, cuando estamos tristes o cuando nos enojamos nos empieza a arder el corazón.

—Cuando estamos tristes, cuando nos enojamos, es como que tuviéramos hambre, pero aunque no... —repitió Pascuala en castellano.

Desconociendo todavía el alcance de esta metáfora pregunté:

—¿Y este hambre es diferente del hambre de comida?

—¿Es diferente cuando tenemos hambre? —tradujo ella.

—¡Ah!, es diferente, es que ahí quiere tortilla para comer bien y de ahí se nos pasa. En cambio eso, aunque comas y comas, no quiere pasar. No se cura.

—Que es diferente, porque cuando tenemos hambre si comemos pues nos llenamos pero si te está pasando eso aunque comas no te sacia.

Le decía a Pascuala entonces, que *platicando* con otras mujeres acerca del *me' vinik* ellas me hablaban también de la debilidad. Expresaban que con esta enfermedad se volvían débiles porque los alimentos habían perdido su sabor.

—Sobre el *me' vinik* —se arrancó Pascuala a decirles en tzotzil—, que ha escuchado con las otras mujeres que ya no tienen hambre, que ya no tienen sabor sus alimentos.

—¡Ah!, de hecho así hace —espetó Martha—, el *me' vinik* hace eso, también nos empieza a arder o nos empieza a doler el corazón.

—¿Es diferente [el *me' vinik*] que la tristeza? —preguntó Pascuala atendiendo mi solicitud.

—Casi es igual —respondió Cristina, cuya presencia se limitaba a refutar con un *ja jech* [así es] las palabras de su hermana.

Hice una pausa y me quedé pensando en qué pregunta podría formular, y de qué manera, para entender este asunto. El silencio no duró mucho.

—¿Qué es lo que quiere preguntar? —le dijo atentamente Martha a Pascuala.

—Lo que quiere entender es si es igual que nos empiece a arder el corazón cuando estamos tristes que si tuviéramos hambre y no lo tenemos. Cuando tenemos hambre sí comemos —contestó ella.

—Casi es igual tener hambre y cuando estamos tristes, nos empieza a arder el corazón, nos empieza a sonar nuestro estómago, pero cuando comemos, si en verdad tenemos hambre se nos pasa, pero cuando es de tristeza no se nos quita —respondió Martha amablemente antes de que Pascuala me tradujera al pie de la letra lo que había dicho y corroborara que tristeza y hambre (como metáfora del *me' vinik*) eran casi iguales en base a la sensación compartida de ardor y dolor del corazón.

Sentí la necesidad de justificarme por no entender bien lo que con tanta entrega trataban de explicarme. Pascuala rápido captó mi desasosiego.

—La enfermedad que más se enferman las mujeres, lo que más nos da como mujeres es tristeza o *me' vinik*, por eso pregunta tanto —les dijo en tzotzil. Yo le decía a ella que en España no conocíamos esa enfermedad.

—Tal vez hay pero quizás lo conocen por otro nombre —expresó Martha en tzotzil, quien entendía un poco el castellano—. Cuando nos vamos con el doctor —continuó argumentando— no se dan cuenta del *me' vinik*. Cuando nos vamos con el doctor —insistió— dicen que es cuando se nos empieza a inflamar el intestino. El *me' vinik* que nosotros decimos para ellos es cuando se nos inflama el intestino. A otras les dicen que es colitis, a otras gastritis, pero no, no es. El porqué es así es porque cuando nos entristecemos mucho o cuando nos enojamos mucho no comemos, es ahí en donde nos

da la enfermedad por el hambre y nos da la enfermedad como la gastritis.¹⁷⁰ —Dijo en clave de lógica médica empleando la idea del hambre en un sentido literal y restrictivo.

Ella ofrecía una explicación de la gastritis más amplia que la aportada por el personal sanitario, la cual mentaba exclusivamente la ralea indígena, los hábitos alimenticios inapropiados y una dieta pobre. Advertía cómo la tristeza y la ira podían hacer que la comida «perdiera su sabor», es decir, que la persona no tuviera apetito, y apuntaba que esta desgana era el origen de la gastritis. Tal argumentación ponía el énfasis en el hambre físico, no así la que explicitó a continuación. Cuando creía que se habían despejado mis dudas dio una vuelta de tuerca más y volvió al punto de partida de la conversación—. «[...] Cuando nos entristecemos o cuando nos enojamos —agregó— casi seguido nos enfermamos de gastritis porque a nuestro estómago le da hambre»,¹⁷¹ esa hambre metafórica que aludía a la carencia o defecto de unas relaciones sociales apropiadas y que se sentía como el ardor del corazón sintomático del *me' vinik*. El *me' vinik* era entonces una consecuencia inmediata de la tristeza y ambos estados identificables entre sí, a pesar de apreciarse como el hambre, nada tenían que ver, en principio, con la comida. Este era el que calificaban de «verdadero *me' vinik*», aquel que podía reconocerse por una sensación de hambre persistente que no se aliviaba tras la ingesta de alimentos porque las razones que lo provocaban iban más allá de lo meramente comestible.

Martha sabía que detrás de la lectura médica del *me' vinik* como gastritis (colitis o úlcera de estómago) había mucho más de lo que los doctores podían intuir. Subyacía una crítica callada y doliente al sobreesfuerzo que la vida contemporánea les demandaba; un sobreesfuerzo, por otra parte, que después de realizado les mantenía en la misma

¹⁷⁰ En este caso la secuencia es la siguiente: TRSITEZA/ENOJO→NO COMER POR EL DISGUSTO (HAMBRE)→GASTRITIS/ME' VINIK→DEBILIDAD.

¹⁷¹ En este caso la secuencia es la siguiente: TRSITEZA/ENOJO→ME' VINIK→GASTRITIS→DEBILIDAD. La sensación de la tristeza, como dijera Martha, era el dolor y el ardor del corazón, tal y como ocurría cuando se sentía hambre. El *me' vinik*, como igualmente explicara ella, también se sentía como ardor y dolor del corazón. Era fácil efectuar una identificación entre tristeza y *me' vinik* y, en base al modo en que ambas se padecen, de ellas con el hambre (sentida como ardor y dolor de corazón). Pero lo realmente substancial que diferenciaba al *me' vinik* de la gastritis, eso que el personal sanitario no logra entender, es que este hambre «[...] aunque comas y comas, no quiere pasar», «[...] aunque comas no te sacia». «[...] Casi es igual tener hambre y cuando estamos tristes, nos empieza a arder el corazón, nos empieza a sonar nuestro estómago, pero cuando comemos, si en verdad tenemos hambre, se nos pasa pero cuando es de tristeza no se nos quita». En este sentido, quiero recordar aquí las palabras de Adriana más atrás: «[...] Y sabes que tienes el *me' vinik* porque da lo que es el hambre, y da también lo que es náuseas y todo. Sí, da hambre pero en verdad no tenemos hambre, aunque ya acabas de comer algo pero ya al rato empieza el hambre».

situación de pobreza y marginalidad inicial, no así, dejaba al descubierto su debilidad física y emocional tan sólo por «aguantar». La energía se les iba fundamentalmente en el trabajo (que ahora tenía la finalidad de conseguir dinero) y en procurar unas adecuadas relaciones sociales en un contexto donde la exageración característica de la 'modernidad' provocaba su desintegración y, con ello, anulaba cualquier posibilidad de solidaridad familiar o comunitaria. El correcto desempeño de la persona en ambos escenarios era una garantía para la vida, la cual, por efecto de los cambios acaecidos en las últimas décadas, mostraba unas dificultades inéditas que rebajaban su grado de potabilidad para seguir viviendo, o al menos para hacerlo sanamente. En esta vorágine de sensaciones y emociones se desenvolvía el *me' vinik* como ardor y dolor de corazón. Algo que para ellas, como para tantos otros, era percibido como el hambre.¹⁷² Un hambre que por su carácter metafórico no se aliviaba sólo comiendo sino mediante cualquier otra cosa que alejara de sí mismos los conflictos interpersonales. Tanto es así que cuando se procuraba comida para calmarlo —como también dijera Adriana— no les apetecía: «[...] aunque nada más lo caliente pero ya no lo quiero». La comida había perdido su sabor.¹⁷³ Por un lado, la pérdida del apetito, como explicaba Martha, era lo que producía la gastritis (*me' vinik*) y, seguramente, una de las preguntas obligadas de los doctores cuando acudían al puesto de salud.

En cierta ocasión le consultaba yo a Petrona de dónde provenía el *me' vinik*, ella me contestó: «[...] es causado por el hambre, sí, cuando tú no comes empieza el aire en el estómago. Así me dice el doctor: cuanto te empieza es cuando se sufre hambre. Pero no sé bien cómo empezó, es porque yo no comía mucho, sí, a veces no comía y sentí que allí empezó el *me' vinik* y sigue hasta ahora». Muchas eran las razones que para ella hacían que la comida hubiera perdido su sabor, motivos que el personal sanitario ni tan siquiera entraba a valorar cuando ofrecían un diagnóstico y tratamiento para la gastritis.

¹⁷² También Berlin y Berlin (1996: 347) registran esta etiología en distintos lugares: *x'tal ta vi'nal* (Chenalhó, «se trata del hambre»); *ja' tey ta xlik mi oy ba ta jtz'ikutik vi'nal* (Pantelhó, «comienza si aguantamos el hambre») y *oy k'usi ep ta jnoptik, [sok] ta vi'nal* (Chalchihuitán, «por preocuparnos y da hambre»).

¹⁷³ Ésta es una expresión metafórica muy utilizada para referir las desavenencias familiares o la misma enfermedad. La comida se hace sabrosa cuando se come en familia y en buen ambiente, e insípida cuando se hace solo como consecuencia de problemas interpersonales. Éstos son la antítesis a lo que califican como «buena vida» o «vivir bien» (*lekil kuxlejal*), la cual depende del respeto. «[...] El respeto es cuando se llevan bien, se hablan bien, están contentos», me explicaba Agustina de Larráinzar, «[...] porque así lo aprendimos —proseguía—, pues siempre lo decimos que es llevarse bien; es cómo cuidarnos. Porque si en nuestra casa nos estamos regañando y hay problemas pues no pasa el día [el tiempo se dilata] y la comida no tiene sabor [*muyuk smuil ve'el*]».

Pero también solamente la tristeza (el coraje/enojo y la ira) se bastaba para causar esta aflicción. Y se sabía que era así, que los síntomas apuntaban a un diagnóstico de *me' vinik* (gastritis), porque a pesar de que se sintiera como el hambre, esta sensación, descrita por ellos como una mordedura, no desaparecía tras llevarse algo a la boca; era entonces cuando la fisiología del hambre se esfumaba en consideraciones más complejas sobre la tristeza y el coraje o enojo.

En la cultura tzotzil el corazón y el estómago son a menudo identificados como lugares de dolor y disfunción vinculados a enfermedades emocionales.¹⁷⁴ En este sentido, Groark (2005: 321-324) apunta cómo la aflicción de la ira patógena, o *k'ak'al o'ntonal* («corazón febril») —muy cercana al *me' vinik*—, se manifiesta en ellos. Él subraya, concretamente, que cuando la ira se revela en el estómago las sensaciones que se experimentan son descritas como una mordedura (*-ti'van*), e incluso tal cual si lo estuvieran exprimiendo en un puño de una manera prolongada (*-mich'ich'et*); de forma muy similar, como hemos visto, a cómo se muestra el *me' vinik*. Si bien este último término es empleado con frecuencia para referir los dolores de corazón en el pecho, cuando se atribuye al estómago —dice— sugiere a una sensación de hambre aguda.¹⁷⁵ Es más, anota la existencia de una conexión entre la enfermedad de *k'ak'al o'ntonal* y el dolor gastrointestinal que fundamenta tanto en sus propios datos de campo como en la observación realizada por Berlin y Berlin (1996: 326), quienes identifican una manifestación de la condición etnomédica *k'ux o'ntonal* («corazón doloroso») como una enfermedad gastrointestinal relacionada con el dolor de estómago, tal vez —especulan— la gastritis.¹⁷⁶ La falta de apetito, expresa Groark sin entrar a efectuar un análisis en profundidad, es reportada como una secuela común de los trastornos gastrointestinales.

¹⁷⁴ Es más, los términos empleados para referir el dolor de estómago son idénticos a los utilizados cuando se habla del «dolor de corazón» (Groark, 2005: 306).

¹⁷⁵ En tzotzil hay tres raíces para significar el hambre: *bi*, *mich'* y *vi'n* (Laughlin, 2007: 24, 372, 439). *Vi'nal* (hambre), *vi'naj* (estar hambriento); *bi* (volverse tierno el grano de maíz cuando se hierve en agua con sal); *bibon* (agitándose nerviosamente, menearse, rozarse); *bies* (pelar, restregar); *biet* (rozado, suave) y *biet vi'nal* (sintiendo mucha hambre). Similar al *me' vinik*, la ira —en su forma patógena— se caracteriza por dolores de corazón, pecho y estómago. En este sentido, Groark (2005: 300) presta atención a los descriptores verbales de la enfermedad (especialmente sufijos) que narran fundamentalmente la calidad del dolor, así como sus circunstancias (si es repentino, intermitente, repetido a intervalos, etc.), debido a que éstos proporcionan una detallada y vívida codificación de los correlatos somáticos de la experiencia emocional. En la tabla donde los resume aparece una de las raíces para referir también la sensación de hambre: *-mich'*, que describe como un dolor opresivo e intenso y traduce como «apretar en el puño o en la mano, o entre los dedos». Registra tres términos: *mich'et* (constreñido, dolor opresivo); *mich'ich'et* (dolor opresivo repentino, intenso y prolongado); y *mich'mun* (repentino dolor opresivo que ocurre a intervalos regulares).

¹⁷⁶ Esta relación también es explicitada en la entrada para «dolor de corazón» del *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*, y no sólo aquí sino en otros lugares del territorio nacional.

En estos casos la comida es descrita como «sin sabor» (*mu'yuk smu'il li ve'lile*) y su ingesta es a menudo seguida de náuseas y vómitos. Esta inapetencia resulta ser un indicio claro de que la persona está enferma y requiere algún tipo de intervención terapéutica. Además de ser interpretada como un indicador de la gravedad de la enfermedad, la cual, si no es tratada, señala, puede incurrir en un círculo vicioso que afecte tanto a la persona como a la familia: «[...] si uno no come no se tiene energía. Si uno no tiene energía no funciona. Si uno no funciona no tiene comida o dinero, y así sucesivamente» (Groark, 2005: 323).

La tristeza extrema y las emociones intensas pueden conducir a diferentes dolencias estrechamente vinculadas, tanto en su sintomatología como en su causalidad, entre ellas (y especialmente) el *me' vinik, k'ak'al o'ntonal* —enfermedad del «corazón febril» o ira patógena— y *k'ux o'ntonal* —«dolor de corazón», probablemente gastroenteritis— (Groark, 2005: 193, 303).¹⁷⁷ También la preocupación exagerada puede originar una enfermedad denominada *chuvaj*, una condición mental que abarca una variedad de estados disociativos que van desde la depresión clínica a una forma de locura que en muchos aspectos se relaciona con el *me' vinik*, originándose también a nivel local un solapamiento de ambos estados. En este caso la preocupación excesiva por el dinero u otras situaciones difíciles de la vida pueden desencadenar un ataque (Groark, 2005: 193; Collier *et al.*, 2000). Pero la ira patógena (*k'ak'al o'ntonal*) y el *me' vinik*, como avanzaba en el párrafo anterior, no sólo comparten la sensación de hambre. Existe también la idea, como bien expresa Groark (2005: 297-298), de que la ira produce una masa dañina (a menudo en movimiento entre el abdomen y el pecho) en la región epigástrica, lo cual obliga que se la vincule a otras enfermedades con etiologías emocionales como las mencionadas. En este sentido, en la cultura tzotzil parece haber una noción generalizada de que las emociones intensas pueden provocar que ciertos órganos se deslocalicen de su lugar habitual y se desplacen por el cuerpo afectando a algunas funciones fisiológicas básicas, y el caso más conocido de esta idea es el *me' vinik* (Groark, 2005: 303). Cuando esto ocurre se expresa comúnmente como «mi corazón se

¹⁷⁷ En la concepción tzotzil de la enfermedad existen tres aflicciones, la ira patógena o *k'ak'al o'ntonal* —enfermedad del corazón febril—, *k'ux o'ntonal* —dolor de corazón— y *me'vinik*, cuyas coincidencias, tanto conceptuales como de síntomas, vuelve la tarea de diferenciarlas (si es que realmente existe tal diferencia) un ejercicio realmente complejo. Groark (2005: 300, 336-339) dedica un epígrafe completo a las similitudes entre la ira y el *me' vinik*, y apunta diversos factores que pudieran motivar su solapamiento con el dolor de corazón (2005: 327-328). Para entender la complejidad de distinguir las —y su relación con la enfermedad de *chuvaj*, locura—, recomiendo la revisión en paralelo de los trabajos de Collier *et al* (2000), Groark (2005) y Berlin y Berlin (1996), entre los más destacados.

siente como que va en aumento» —*ta no'ox xmuy li ko'ntone*—(Groark, 2005: 193), y esto es precisamente lo que reportaban Martha, Pascuala y Cristina (así como otras muchas mujeres) cuando referían tanto el enojo, como la preocupación o la tristeza.



En definitiva, todas argumentaban que padecían *me' vinik*, tal vez sí, por su estilo de alimentación, pero también era atribuida a la preocupación por la precariedad económica en un contexto de mercado, al trabajo duro que imponía el tiempo de ahora y que se concretaba en exégesis que subrayaban el sobre esfuerzo que requerían sus actividades habituales (y no tan habituales como el parto), a la tristeza, la ira y el enojo que imprimían los conflictos interpersonales... Tanto es así que en el lenguaje cotidiano el *me' vinik* era producto de variados motivos —la mayoría de ellos de difícil solución— que hacían de esta enfermedad una aflicción crónica e incurable la cual tan sólo con los remedios apropiados podía calmarse un poco. Además, la distinción del *me' vinik* de aquellas otras dolencias entendidas como antiguas, conocidas, que siempre habían estado ahí para tantear, vigilar y controlar el correcto transcurrir de la vida, remitía, sin lugar a dudas, a una idea fuerte sobre el cambio. Una y otra vez tenía la sensación de que ésta no sólo era el termómetro del estado de las relaciones sociales en un tiempo de transformaciones vertiginosas en las comunidades indígenas sino, además, el medio de análisis de la salubridad de la vida en general en un momento que se decía de «nuevo vivir». Y esto en sí mismo suponía un giro tanto en la manera de concebir la enfermedad como en la forma de interpretar la realidad y las relaciones humanas. Las nuevas

aflicciones, y entre ellas ésta, no aludían exclusivamente a la calidad de las relaciones entre el enfermo y un grupo más o menos amplio de personas (ni tan siquiera al grueso de la comunidad), en su descripción indicaban la calidad de la vida en un contexto complejo de globalización y 'modernidad'. En este sentido, la epidemia de *me' vinik* que infectaba de debilidad y sentimientos de frustración la región de Los Altos de Chiapas parecía indicar que la vida había dejado de ser potable, apta, pura y limpia, y que ahora, en este nuevo tiempo denominado *ach' kuxlejal*, afluía turbia, sucia, corrompida, contaminada y enferma incluso desde el mismo instante en que se engendraba.

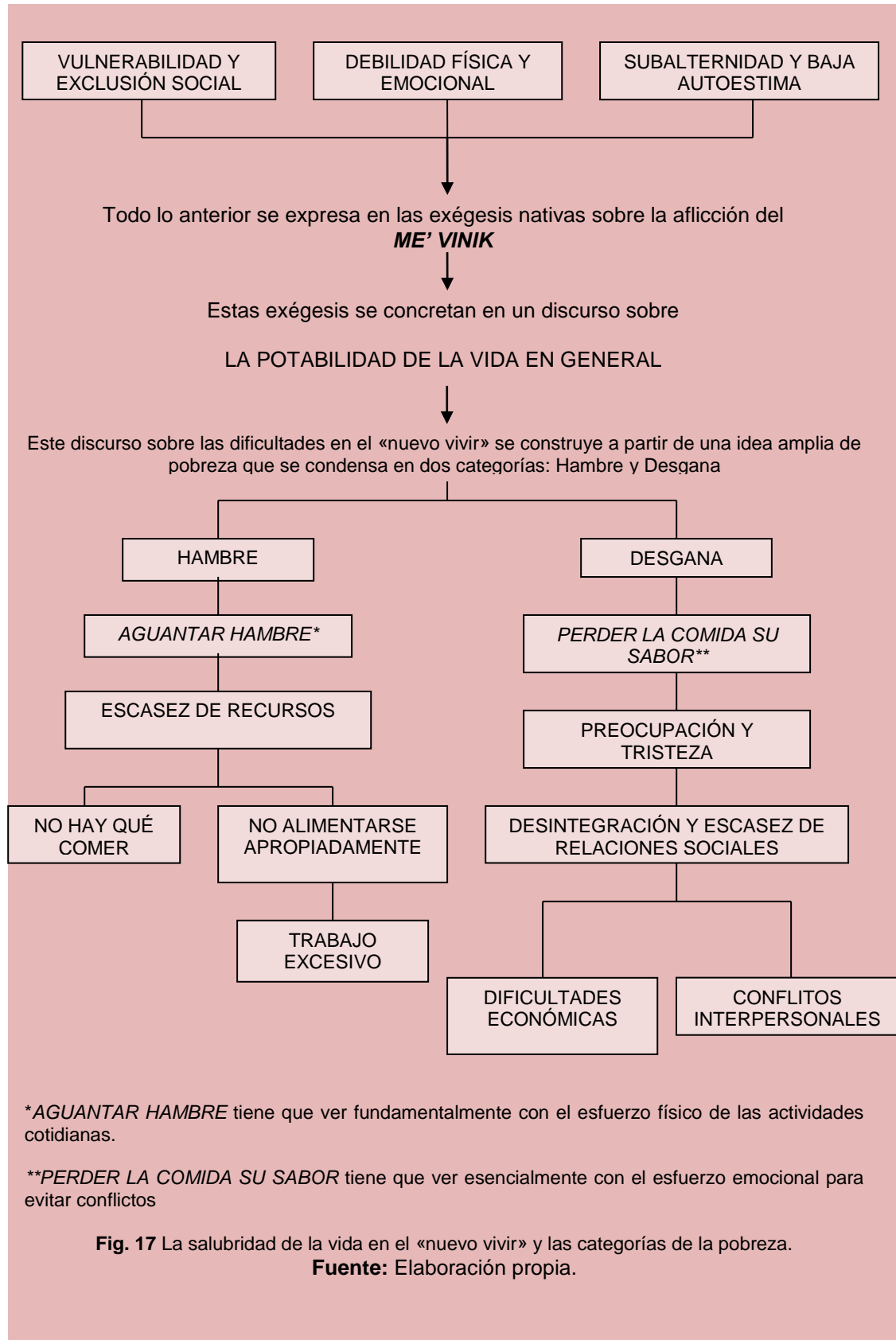


Fig. 17 La salubridad de la vida en el «nuevo vivir» y las categorías de la pobreza.
Fuente: Elaboración propia.

EL ME' VINIK COMO CRÍTICA A LA SALUBRIDAD DE LA VIDA EN LA 'MODERNIDAD'.

Si puede haber enfermedades de la vida el *me' vinik* o la *alteración* es una de ellas en tanto, como órgano, parece regular la vida corporal y controlar el equilibrio de la persona con todo lo demás. Esta afirmación, que comprendo puede resultar chocante o cuanto menos atrevida, se basa tanto en las observaciones y testimonios registrados en más de dos años intensos de trabajo de campo como en una serie de datos etnográficos que paso a mencionar a continuación. Como bien apunta Groark (2005: 334-336), tanto Berlin y Jara (1993: 672), en «*Me' winik: A case study at the interface between biomedicine and ethnomedicine*», como Maffi (1994: 200-202), en *A linguistic analysis of tzeltal maya ethnosymptomatology*, en su discusión sobre el *me' vinik* remiten a un concepto afín, a un órgano similar identificado entre los mayas yucatecos: el *tipte'*.¹⁷⁸ Basándose en los datos etnográficos aportados Villa Rojas (1980) en *Estudios Etnológicos. Los mayas*, señalan que los mayas yucatecos describen este órgano como una masa pulsátil del tamaño de un tomate localizada debajo del ombligo, el cual representa el centro del cuerpo y sirve de referencia a los demás órganos, que deben mantener una alineación precisa con él. Al igual que ocurre con el *me' vinik*, se considera que este órgano puede llegar a desplazarse con el resultado de síntomas como flatulencia, mareos, sudoración, hipo, dolor y falta de respiración. En este sentido, el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* (2009), —a partir de las referencias de Villa Rojas (1981, 1985)—, anota que el *tip te'* es, además de una enfermedad «caracterizada por una pulsación palpable en la región umbilical»¹⁷⁹, un

¹⁷⁸ Berlin y Jara (1993: 672) advierten que éste tiene funciones más definidas que el *me' vinik* reconocido por tzeltales y tzotziles, en tanto en cuanto es reportado como regulador de las funciones de los órganos abdominales. Ellos citan adicionalmente a Roys (1931), *The ethno-botany of the maya*, que caracterizó los síntomas del *tipte'* como «pulsaciones histéricas del abdomen» (en Groark, 2005: 334).

¹⁷⁹ «La enfermedad conocida como *tip'te* —dice el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*— constituye la séptima causa de demanda de atención en la medicina tradicional de la península de Yucatán. Se le conoce principalmente con el nombre maya de *tip'te*, traducido al español como "latido umbilical", cirro y, en menor medida, como "pasma del cirro". [...] Recibe además otras denominaciones, tales como *tip'te tuch* ("latido umbilical") y "cirro ladeado". [...] los términos *tip'te* o cirro designan tanto a la enfermedad como a la parte del cuerpo que afecta. Según los conceptos anatómicos de los terapeutas de la península, se trata de un órgano que desempeña una función fundamental para la articulación adecuada de todos los otros órganos que se encuentran en el interior del abdomen. Ubicado en el centro del ombligo —aunque ciertos informantes aseguran que se encuentra ligeramente debajo—, tiene la forma de una pequeña bolita, o de una "tripa", como la conciben algunos informantes de las zonas de

órgano cuya función es «[...] normar la actividad de las diversas partes del organismo [...] como un reloj que marca el paso de todos los órganos» cuya presencia se intuye debido a los latidos que emite. Representa, además, «[...] el punto de donde salen todas las venas del cuerpo, estando así conectado con la totalidad del organismo». Cuando por diferentes motivos abandona su ubicación original la «[...] persona se siente totalmente desajustada: pierde el sueño, el apetito, el deseo sexual, palidece y va enflaqueciendo poco a poco». Cuando esto ocurre se manifiesta como enfermedad, y es reconocida su gravedad debido a que, según advierten, son pocos los curanderos que saben ubicar el *tip té* en su centro. Igualmente, cuando algún órgano se desvincula de él «[...] se atribuye a que los intestinos se han desviado, por lo que el tratamiento consiste en masajes para acomodarlos poco a poco hasta su posición normal (Villa Rojas, A., 1981 y 1985). Reflejo de su posición central en el cuerpo es que, según Maffi (1994: 200), es concebido como el órgano de origen de todos los vasos sanguíneos, de ahí que su principal atributo sea la sensación pulsátil en el abdomen. Para sostener esta afirmación se basa en la descripción de Villa Rojas (1980) acerca de la noción maya yucateca del cuerpo humano. Los mayas yucatecos lo conceptúan como dividido en cuatro cuadrantes en cuyo centro se encuentra el quinto lugar, el ombligo o *tipte'*. Según Maffi (1994: 200) este modelo de cuerpo humano se corresponde perfectamente con las antiguas creencias mayas de un cosmos dividido en cuatro sectores y unidos por un punto de conexión central, el árbol sagrado de la ceiba, el «árbol de la vida». Desde esta localización surge una «cuerda de vida» o «cordón umbilical» que conecta a los seres humanos con la esfera celeste a través del cual la sangre fluye a la nobleza de las deidades. Ella dice que la conexión entre el *tipte'* y un ombligo lleno de sangre es aparente (en Groark, 2005: 351-352).¹⁸⁰ Maffi (1994) cita además un dato encontrado en Villa Rojas (1980) que se refiere a la explicación de una

Yucatán, y es posible detectarlo al tacto. Su presencia se puede determinar por un "latido" de intensidad moderada que se aprecia mediante palpación y que, en un sujeto saludable, se ubica aproximadamente en el sitio de la cicatriz umbilical. Según la mayor parte de los informantes, cuando el *tip 'te* está alterado, se inflama o se desplaza hacia un lado ("se ladea"); también la intensidad del latido se ve afectada. [...] Las causas del *tip 'te* pueden ser de dos tipos: la primera de ellas está relacionada con la ingestión de alimentos; ingerir cosas frías después de haber comido alimentos calientes o si se está "caluroso", así como comer a deshoras, es decir, "pasarse el estómago", provocan, en ambos casos, un pasmo en el estómago, o en los intestinos según otros, que da origen a la enfermedad. [...] La segunda causa está relacionada con la ejecución de un esfuerzo físico excesivo, como el que se hace cuando se "alzan cosas pesadas, se hacen trabajos pesados o se trabaja mucho"». Las características del dolor y el tratamiento con el que se pretende paliar son idénticos a los referidos en el *me' vinik*. Para más datos sobre la extraordinaria coincidencia de ambas afecciones ver las entradas de *tip'te* y *cirro* en el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* (2009).

¹⁸⁰ Ya ha sido anotado en muchas ocasiones la importancia simbólica del cordón umbilical y del ombligo como centro en la cultura maya y en toda Mesoamérica. Al respecto ver, por ejemplo, la compilación que hace López García (2003: 317-318, 334-334) de referencias tanto etnográficas como arqueológicas en las investigaciones etnohistóricas clásicas de esta área cultural.

curandera yucateca quien expresa que el corazón bombea la sangre al cuerpo mientras que el *tipte'* es el responsable de bombearla de nuevo hacia el corazón. A partir de estos datos Groark (2005: 351-352) reporta la declaración de uno de sus informantes, quien afirmaba que el *me' vinik* estaba ubicado bajo el corazón, en la región del estómago, pero íntimamente vinculado a él mediante «raíces» (*yibil*) a través de las cuales se recibe el flujo directo de sangre. En casos de extrema emoción, continúa explicando, estas «raíces» pueden hacer que el *me' vinik* se levante desde el ombligo hasta el pecho. Curiosamente, apunta, la masa dolorosa producida por *k'ak'al o'ntonal* (referida a veces como *ti'ol* —coraje— en este contexto) también es descrita como teniendo raíces, lo que conecta esta aflicción con el órgano del *me' vinik*.¹⁸¹

Tanto Groark (2005) como el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* (2009) se empeñan en subrayar la antigüedad de estas nociones haciendo una revisión sobre los antecedentes históricos del *tipte'* en *El Ritual de los Bacabes*, en los vocabularios coloniales compilados por los misioneros franciscanos, así como más tarde en los diversos diccionarios de maya yucateco. En este sentido Groark (2005: 335) cita a Bolles (2001), en *Combined dictionary-concordance of the yucatecan mayan language*, donde registra varias entradas para el concepto de *tipte'* —*tippte* según su ortografía— que tiene un componente semántico que implica pulsación o palpitación. Con base a ellas señala que el significado central de la palabra —*tip* parece ser «palpitante»; raíz de donde surgen términos como *tipptipnac* (pulso de la muñeca) y *tippuntipp* (pulso, arteria). De forma similar, él reporta varios vocablos relacionados con los latidos del corazón, entre ellos *tippancil* (golpes o palpitación del corazón, latidos del corazón). De particular interés, señala Groark, son una serie de definiciones de *tippte* como histérico, dolor gastrointestinal, gases, dolor de los intestinos o útero que conducen a la fatiga, flatulencia. Él concluye que tanto respecto a su ubicación, su manifestación somática y la interrelación de varios estados patológicos, el *me' vinik* y el *tipte'* parecen casi idénticos; y ello a pesar de que las fuentes etnohistóricas no hayan reportado una conexión clara entre este órgano y la experiencia de fuertes emociones más allá de la mención a la histeria en el periodo colonial.¹⁸² De cualquier forma, expresa, la presencia de *tipte'* en

¹⁸¹ De cualquier modo, él apunta una diferencia, y es que mientras el dolor de la enfermedad de la ira se localiza en la base del esternón (*sni' yo'nton*), el dolor ligado al *me' vinik* se localiza en el estómago, cerca del ombligo.

¹⁸² Respecto a esta observación, quiero subrayar aquí el extraordinario trabajo de convergencia de aflicciones en base a su similar etiología en torno al «latido» del *Diccionario Enciclopédico de la Medicina*

estas primeras fuentes —así como la notable imaginería religiosa indígena asociada a ella— sugiere con fuerza una fuente precolombina de estas creencias que parecen ser en gran medida análogas a las del órgano *me' vinik* en Los Altos de Chiapas.

Después de este recorrido etnohistórico y lingüístico quisiera enfatizar la idea del *me' vinik* como «enfermedad de la vida» y en cuanto a órgano, como instrumento eficaz para evaluar y denunciar la calidad de la existencia en este tiempo de «nuevo vivir».¹⁸³ Pero el *me' vinik* tiene una particularidad especial que otras enfermedades igualmente consideradas nuevas no poseen: existe una notable diferencia de género en su padecimiento. Tanta que podríamos hablar de ella como una aflicción feminizada. Es como si las mujeres tuvieran menor tolerancia a los aspectos tóxicos y nocivos de una vida contaminada por la 'modernidad' en todos los ámbitos y sentidos; cuestión que no es de extrañar si se tiene en cuenta que son ellas —más que los varones— las guardesas de las tradiciones y costumbres. Es sorprendente y alarmante la frecuencia con que en sus conversaciones informales sale a relucir esta dolencia. Hablan de ella cuando son preguntadas acerca de su estado de salud, surge cuando *platican* acerca de sus circunstancias familiares, especialmente conyugales, y comentan sobre su auge en estos tiempos de cambio hasta expresar que ya es su enfermedad, como quien anota cualquier otro rasgo cultural para referir la idiosincrasia de un pueblo. «Ahora ya hay mucho», dicen, «[...] ahora es nuestra enfermedad, sí, ya es la enfermedad»; o «[...] ya hay mucho de *me' vinik*, sí, muchos están sufriendo». Pareciera como si el *me' vinik* se hubiera convertido en una seña de identidad que las pone en relación con el tiempo actual de cambios generalizados obrado por la 'modernidad'. Así pues, rara es la conversación femenina que aborde el tema de la salud, y por tanto de la felicidad, en la que no reseñen en algún momento tal dolencia. Está presente en cualquier diálogo cotidiano para justificar, por ejemplo, que no se tiene apetito, que no se puede dar más de sí en el tejido de artesanía, que no les es posible cargar cosas pesadas; al relatar el parto de cualquier hijo; la tristeza, el coraje o el enojo por un conflicto familiar o conyugal; las características

Tradicional Mexicana. Aquí establecen una relación de sinonimia digna de explorar entre el *me' vinik* tzotzil y el *brinco del histérico* reportado en Oaxaca o la aflicción denominada *estérico* en el Estado de México.

¹⁸³ Si bien el *me' vinik* tiene una correspondencia orgánica con la vida, el *me' vinik* como enfermedad puede entenderse literalmente, y no sólo de manera metafórica, como una aflicción de la vida. Quisiera enfatizar esta idea, pues es cierto que en otros lugares diferentes afecciones han servido como metáforas para referir las difíciles condiciones de vida de la gente, aunque pocas veces se ha reportado una relación orgánica entre la enfermedad y la calidad de la vida misma.

de los nuevos productos de alimentación y, más usualmente, cuando se habla de la enfermedad y de su abundancia...

Los problemas más importantes en el transcurrir de la vida femenina se relacionan con esta aflicción y hasta se someten a ella en el discurso, siendo el padecimiento de *me' vinik* el hilo conductor para hablar de las múltiples dificultades que el cambio ha impreso en el diario de las mujeres en particular y de todos en general. Es, en definitiva, la enfermedad por excelencia que explica la cotidianeidad tzotzil, con su complejidad e hibridación y que subraya el giro hacia el individualismo moderno y las nuevas subjetividades emergentes. En este sentido podría afirmarse que el cambio de un «vivir bien», *lekil kuxlejal*, hacia un «nuevo vivir», *ach' kuxlejal* —si atendemos a la cantidad y variación de la enfermedad—, ha supuesto una merma en la calidad de vida, siendo el *me' vinik* la aflicción idónea por flexibilidad y polisemia, y debido a la cosmovisión que la sustenta, para condensar todas las consecuencias preocupantes que la 'modernidad' ha dispuesto e impuesto en las comunidades. Tanto así que esta aflicción surge como un indicador privilegiado para medir —como vengo afirmando— el coste de la vida y su potabilidad. Si ésta se muestra alterada, adulterada, la persona se enferma dependiendo del grado de defensas que posea (naturales o no) y de su nivel de tolerancia. Y las mujeres, por su tradicional posición subordinada y su asumida debilidad innata de género, tienen menos habilidades para enfrentar el cambio social e inhibir la acción o el efecto de los problemas que éste origina. De aquí, tal vez, que padezcan más la enfermedad (no sólo el *me' vink* sino la tristeza, la ira, el coraje, etc.).

El *me' vinik* resulta entonces en una herramienta física y emocional para diagnosticar el costo de la vida en el «nuevo vivir», y su abundancia nos remite precisamente a su elevado coste tanto para las relaciones sociales como para la vida misma. Todo ello, como veremos más adelante, tiene una manifestación privilegiada en las relaciones de género, y entre ellas, por excelencia, en las relaciones de pareja. Ellas se han visto comprometidas por nuevos discursos acerca de los derechos de la mujer, por la migración nacional e internacional, por el cambio en el modelo productivo, por la escolarización de los menores; debido a la red de transportes que facilita interacciones más cotidianas con la sociedad mestiza; al zapatismo; al auge de la construcción de expectativas de futuro y de la idea de «pensar en la vida», etc. Estas cuestiones están de un modo u otro modificando los hábitos y los roles tanto masculinos como femeninos, y

generando distorsiones en la convivencia que se expresan en términos de aflicción. Además, ahora se poseen más recursos y discursos para evaluar el comportamiento correcto o apropiado tanto dentro de la unidad familiar como en la relación afectiva entre un hombre y una mujer. Es más, aparte de recursos y argumentos, es posible hablar de un nuevo modelo de subjetividad femenina que confronta el anterior y proporciona el punto de partida para la reflexión de la tradicional subordinación de la mujer.

ME' VINIK, UNA METÁFORA SOBRE LA 'VIOLENCIA DE LA MODERNIDAD'.

A inicios de 2007, cuando todavía estaba conociendo al grupo de mujeres que formaban parte de la cooperativa de artesanas, surgió la siguiente conversación con Juana, una anciana partera de la comunidad de Margarita:



—Te va preguntar un poco, allí tiene su papel —le advirtió mi joven amiga Cecilia, la traductora, sobre mis intenciones.

—Lo escucho, pero... ¿Por qué quiere saber? y ¿para qué lo quiere saber? ¿Me va a entregar un poco de dinero? —dijo entre risas.

—Es porque quiere preguntar la forma de vivir de las personas aquí —respondió Ceci mientras yo esperaba la confirmación o no de la posibilidad de conversar con ella—. Ella va a visitar a todo el grupo que está anotado dentro de la cooperativa —dijo—. Quiere saber la forma en que estamos trabajando,

cómo empezaste a tejer, quién te enseñó, y también quién te enseñó a trabajar: ¿cómo fue que aprendiste a hacer la tortilla?

—¡Nada más va escuchar de mi pobreza! —expresó Juana ofreciéndome un dato valioso a explorar—. Sí, va a ver mi pobreza.

Inicialmente yo les interrogaba acerca de cómo, cuándo y por qué habían aprendido a tejer; aunque tras sus respuestas fueran derivando otras cuestiones acerca de su vida personal que me ayudaba a conocerlas un poquito mejor. Las réplicas siempre remitían al dato de que a la infancia se le enseñaba a trabajar —y se les iniciaba en el aprendizaje de la *costumbre*— a los cinco o seis años, cuando ya tenían uso de razón y les había llegado su *ch'ulel* (alma) (De León Pasquel, 2005), cuando acompañaban al papá o la mamá en sus tareas cotidianas.

—A los tres años ya empieza un poco —respondió Juana tras la traducción de mi pregunta—. Cuando empieza a hablar que ya pide un poco de *pozol*, tortilla, ya puede nombrar a sus padres, ya brinca un poco.

—¿Y por qué antes no? —repliqué con la sensación de haber formulado una pregunta estúpida.

—Lo que pregunta también —tradujo Ceci— es por qué hasta los tres años y por qué no a los dos años o más.

—Es porque es pobre, no tiene alimentos, si tuvieran buenos alimentos [carne] no sería así.

Para Juana hablarme de su forma de vida era poner al descubierto su pobreza. Todos los trabajos que realizaba, incluso su desempeño como miembro de la sociedad cooperativa de artesanas, no eran más que el reflejo de ésta. Según ella, y tantos con quienes conversé, el aprendizaje del trabajo se halla condicionado por la situación de precariedad endémica propia de la población indígena, la cual les limita el consumo habitual de carne; siendo éste uno de los pilares sobre el que se sustentan las diferencias entre indígenas y mestizos. No sólo ella, sino todos, entienden que una mala dieta condiciona el aprendizaje (tradicional) —por cuanto adquisición de roles de género— del trabajo y el aprendizaje ('moderno') —con relación a la formación académica— para el

trabajo, lo cual redundaría en su situación desfavorecida pues reproduce socialmente el escenario de pobreza económica en que desenvuelven sus vidas. Al respecto, por ejemplo, realiza Pitarch (2013: 47) la siguiente observación: «[...] Como sabe cualquier padre indígena, para que un niño pueda llegar a ser maestro de escuela (y obtener así un salario del gobierno), el primer y principal requisito es sustituir la dieta de maíz y frijol por galletas de trigo, carne de res y alimentos comerciales. Es precisamente esta comida la que, literalmente, le permitirá aprender tanto a hablar español como a leer y escribir».

De este modo, en la mentalidad tzotzil, existe una relación entre la pobreza y la alimentación que explica no ya cómo la carencia de recursos determina los hábitos alimenticios —que también— sino, precisamente, cómo se es pobre por tener una dieta deficiente. El hecho de que ellos carezcan de «buena comida», o no sea «buen alimento» lo que cosechan, ha originado que su crecimiento y maduración resulte más lenta que la del mestizo, quienes no sólo se desarrollan más rápido y crecen más, sino que sufren menos y se conservan mejor. Ellos, además de ser más pequeños en estatura y tener un desarrollo tardío, padecen en demasía y se «dañan» en exceso. Y esto es así, en parte, porque comer peor aumenta su predisposición a la enfermedad y la insuficiencia económica que aquejan limita bastante sus posibilidades de adquirir medicamentos. Asimismo, sufren más por el tipo de trabajos que realizan: duros y extenuantes.

«[...] nosotros crecemos muy lento y los mestizos crecen más rápido —me dijo Juana cuando trataba de indagar sobre este asunto—. Ellos crecen más. Tal vez porque no tenemos buena comida crecemos muy lento, cuando falta poco para cumplir dos años estamos chiquitos. No es buen alimento lo que estamos cosechando. No lo veo buena comida. Somos muy pobres, no tenemos algo bueno. Si tuviéramos buena comida, o algo bueno, así crecerían más rápido los niños, pero nosotros no tenemos nada. Veo que no tengo siempre comida, no tenemos comida —aseveró en alusión al consumo de carne—, y además sufrimos de las enfermedades. En cambio ellos [mestizos y gringos] crecen más rápido. ¡Acaso trabajan en pleno sol! Ellos sí tienen buenas casas y consumen alimentos buenos, en cambio nosotras los dejamos andar [a los niños] en el suelo, se meten en el lodo... Y no tenemos buena casa porque no tenemos dinero. No tenemos nada bueno, ni comida. Nada tenemos porque no tenemos dinero, por eso no crecen bien los hijos. Aunque se nos antoja comer algo, pero no hay dinero.

¡Cómo van a crecer bien los hijos!, con nosotros sufren. Es importante comer carne, sí, es importante porque nos da gordura, por eso la extrañamos. Por eso son diferentes los mestizos, porque ellos crecen más rápido que nosotros y nosotros sufrimos mucho. Creo que es la diferencia y no somos iguales. También ellos no trabajan en el campo, se quedan en la casa sentados. No salen, sólo están encerrados en la casa, viviendo, y no salen a trabajar como nosotros. Nosotras nos mantenemos sentadas bajo del sol, tejiendo, por eso sufrimos mucho, por eso nos dañamos mucho».

La buena alimentación, sobre todo el consumo de carne, favorece que los niños mestizos se «pongan inteligentes»; debido a ello, y a que disponen de recursos económicos, avanzan en sus estudios. El hecho de que así sea, y consigan grados académicos más elevados, les ayuda a obtener empleos mejor remunerados. Gracias a las ganancias de su trabajo en estos puestos privilegiados pueden alimentar mejor a sus hijos, que a su vez se «pondrán inteligentes» y tendrán éxito nuevamente en sus estudios y, de ahí, en su vida profesional; y así sucesivamente. Por el contrario, una dieta deficiente —sobre todo no consumir carne habitualmente— acarrea que los niños indígenas sean menos espabilados y encuentren mayores dificultades de aprendizaje en la escuela. Esto, unido a los mermados recursos para apoyarles en sus estudios, hace que sólo puedan acceder a empleos mal remunerados. Dicha situación perpetúa la pobreza indígena y nutre el estigma de su insuficiencia, acentuando las diferencias con los otros. Así, mientras que los mestizos consiguen dinero con poco esfuerzo debido a que saben trabajar bien y se dedican más que nada al comercio, los indígenas trabajan a pleno sol en el campo, se matan cuidando la *milpa* o en el tejido de artesanías y, a pesar de ello, apenas obtienen un poco de dinero y han de sobrevivir «buscando trabajo en todas partes».¹⁸⁴ Ellos no tienen la suerte del mestizo, que «[...] aunque no trabajen ni hagan nada tienen dinero». Esto me lo dejaron muy claro Pascual y su mujer, Juana, quienes siempre insistían en hablarme sobre este tema.

¹⁸⁴ El trabajo que realizan es físicamente duro y apenas está remunerado. Durante 2007, 2008 y 2009 el salario de un jornalero del campo, o de un albañil, era de 50 pesos diarios. Igualmente la competencia en la elaboración de artesanías ha provocado una bajada de los precios de los tejidos, hasta el extremo de que en ocasiones afirman entregarlos regalados. Por otra parte, el sueldo quincenal de un indígena que trabaja, por ejemplo, como mesero en un restaurante o dependiente en una tienda es aproximadamente de 1000 pesos o menos.

—Lo que pregunta —se arrancó a decirles Micaela—, así como la vez pasada le dijiste que nosotros somos muy pobres... ¿Por qué es así? ¿No ha mejorado nuestra forma de vivir? —dijo en alusión a los cambios en este tiempo *ach' kuxlejal*.

—Creo que no, porque no llegamos a conseguir algo mejor para sobrevivir bien —dijo Pascual—. Somos igual que siempre, estamos en pobreza, no tenemos nada. Si tuviéramos dinero... No tenemos nada, por eso. Así que seguimos igual, en la pobreza...Y no somos iguales que los ladinos; ellos sí tienen, aunque no trabajan ni hacen nada, pero tienen dinero. Así sobreviven ellos, pero nosotros no somos iguales, ellos tienen un poco más de dinero, sí.

—Sí —confirmó Juana—. No se están matando de trabajo como barbechar, limpiar... No, no son iguales a nosotros que trabajamos tanto.

—Pero nosotros conseguimos un poco de dinero si trabajamos así —interrumpió él—. También las mujeres, si tejen, llegan a tener dinero. Nadie va a venir a entregar dinero, ¿no? Por eso sufrimos mucho, somos muy pobres.

—¿Nosotros no podemos trabajar igual a cómo trabajan los ladinos? —preguntó Micaela dirigiéndose a Pascual.

—¡Pero si no somos iguales! —exclamó—. Los ladinos saben trabajar bien. Sentados en la tienda consiguen el dinero y no sobreviven buscando trabajos en todas partes. Sí se trasladan, pero ya con el *carro* [coche], otros se trasladan en avión, y no podemos decir que caminan entre lodos. No, no somos iguales, los ladinos no barbechan, no limpian.

—Pero, ¿cómo lo conseguimos? —expresó su mujer mirándome fijamente.

—¡Cómo vamos a conseguirlo si vamos a estar sentados!; nos moriremos de hambre si es así —continuó él—. Nadie nos va a dar dinero, maíz, frijol para comer; nadie. Sólo vamos a sobrevivir si nosotros trabajamos con las manos y hacemos algo. No sé por qué nuestra vida es muy pobre; vivimos muy pobres. Los ladinos no se sostienen cuando salen a buscar trabajos, no, algunos sólo están sentados en una tienda y tienen cosas para conseguir el dinero. No podemos decir que están muriéndose de hambre, que son muy pobres. Sólo quedan algunos nada más que son pobres, pero casi todos tienen

carros y hasta otros tienen varios. Sí, así son los ladinos. Los indígenas que lo pueden hacer, los que saben leer, hablar [español], ya después van a estar sentados consiguiendo dinero. Pueden llegar a tener un trabajo de maestro u otro trabajo, pero sólo los que sobresalen del estudio, si llegan a aprender, los que llegan a echar ganar, quienes tienen un poco de dinero para estudiar, sí, pero no todos tenemos el dinero, somos muy pobres y no hay dinero para que los niños estudien. Ahí terminan cuando salen de la primaria aquí en la escuela, y no llegan a conseguir trabajo; allí el sufrimiento que no hay dinero. Algunos de nosotros sufrimos; algunos sí tienen algo pero otros no tienen nada. Llegamos a tener un poco de dinero si buscamos trabajo en cualquier parte, así también si las mujeres se ponen a tejer. Sí, no tenemos nada que vender en grandes cantidades, por eso sufrimos mucho.

Estas exégesis muestran cómo se es pobre por tener una dieta deficiente, así como las implicaciones que en la identidad merece tal afirmación. Ahora bien, como he venido subrayando a lo largo de este capítulo, otros estados relacionados con la comida dan cuenta de otras facetas de la pobreza que, en conjunto, describen el significado de este «nuevo vivir» y perfilan esa imagen de sí mismos que han venido construyendo en la 'modernidad'. En este último caso, dicha pobreza se manifiesta esencialmente en un crecimiento diferente y en una deriva cultural hacia trabajos más sufridos, duros y escasamente rentables. Cuestiones que son signos de la identidad indígena y factores de diferenciación con el mestizo y el gringo. En definitiva, y a grandes rasgos, es posible afirmar que la alimentación incompetente se concreta en una idea metafórica del hambre que abarca aspectos físicos, emocionales e identitarios con tres vectores de interpretación: «aguantar hambre», «perder la comida su sabor» y «no tener buenos alimentos».

Pareciera, además, que ahora que la 'modernidad' ha ampliado la dieta y abierto ciertas posibilidades de consumo, éste ha desplazado el eje de la identidad del consumo de maíz en una economía campesina prácticamente de subsistencia al de la posibilidad, o no, de degustar carne en una economía de mercado.¹⁸⁵ Antes las diferencias entre indígenas y mestizos estaban claras, y unos y otros se situaban en polos opuestos de

¹⁸⁵ Si bien tradicionalmente la identidad indígena maya (y tzotzil) se ha sustentado en el maíz y su cultivo, y era éste precisamente uno de los elementos fuertes de diferencias entre indígenas y mestizos, ahora con la 'modernidad' y sus efectos este modelo ya no sirve. Cuando se pueden obtener cosas y consumir, casi, como el mestizo, las diferencias se establecen en base a la posibilidad o no de comer carne.

diferenciación; es más, la población indígena tenía la percepción de que su alimentación era mejor y más competente que la del ladino (López García, 2003). En este modelo, los sentimientos de debilidad, frustración y vulnerabilidad tenían menos sentido. En cambio, cuando las diferencias entre unos y otros son verticales, en gran parte porque ya comparten una proporción considerable del estilo de vida mestizo como efecto del «nuevo vivir», es razonable que surjan estos sentimientos debido a su posición subordinada, y que acusen la debilidad y el *me' vinik* como condiciones para hablar no sólo de las dificultades que enfrentan en su vida cotidiana, y del sobreesfuerzo que ésta les impone, sino, además, acerca de cómo se asumen a sí mismos en este contexto. Tales sentimientos, en contra de lo que se podría pensar, se han acentuado con la 'modernidad'. Hoy en día la frustración es mayor, si cabe, porque siguen viendo limitadas sus opciones hacia una vida mejor, a pesar de que los jóvenes alcancen mayores niveles de estudios, las mujeres hayan entrado en una economía de mercado, etc. Es más, tengo la impresión de que el cambio que se ha obrado en la economía familiar hacia una actividad económica de mercado, menos dependiente de la *milpa* —e incluso del trabajo del varón—, ha reforzado la idea de estas gentes acerca de su pobreza y subalternidad. En este sentido, pareciera que consideraran que su nivel de pobreza se hubiera acrecentado, estableciendo una asociación clara entre ésta y los nuevos trabajos que realizan con un esfuerzo sobrehumano que les debilita.

Así, si bien hasta el momento he tratado el *me' vinik* como una enfermedad que nos habla del cambio social y la potabilidad de la vida en la actualidad, también ésta es una dolencia que trata sobre cómo estas gentes se perciben a sí mismos en un contexto de rápidas transformaciones obradas por la 'modernidad' que se conceptúan como «nuevo vivir». Es más, apunta igualmente a cómo entienden (insuficientes) sus capacidades y habilidades para adaptarse, a cómo son vistos por la sociedad mestizacional y cómo la acción reflejo de una mirada estereotipada les perpetúa en una situación de debilidad y les hace, si cabe, más conscientes de su vulnerabilidad y pobreza. Comenzaba este texto con un análisis de la relación entre la aflicción del *me' vinik* y la gastritis, tanto desde un punto de vista médico como desde la interpretación nativa. Ambos enfoques nos han ido remitiendo a unas ideas de pobreza que reflejan las dificultades de la vida cotidiana que enfrenta la población tzotzil de Los Altos de Chiapas. En este sentido, la retórica oficial que relaciona el *me' vinik* con la gastritis tiene que ver con la condición de escasez y carencia de buenas condiciones de vida; una pobreza que,

como se ha dicho, viene provista de una elevada carga estigmatizante que alude a visiones estereotipadas de la identidad indígena y refiere tanto la pobreza material como la cultural que gobiernan sus vidas.

Por otro lado, en el discurso local, tal asociación apunta a la tristeza originada por los apuros y problemas de la vida ordinaria, y alude al grado de salubridad del «nuevo vivir» en un tiempo de rápidos y profundos cambios. Todo ello conforma un concepto local amplio de pobreza que expone los puntos débiles de esta sociedad en transición y subraya la malnutrición emocional que domina el momento actual. De cualquier modo, la traducción médica del *me' vinik* como gastritis resulta muy oportuna porque si bien a nivel de ambulatorio remite a la idea de la desnutrición o malnutrición física, en términos nativos señala hacia el hambre y la desgana. Ambos conceptos surgen aquí como potentes metáforas para hablar precisamente de la calidad de la vida en general en un contexto de 'modernidad' y, en concreto, de su potabilidad en dos ámbitos básicos para que ésta sea y resulte llevadera: el de la actividad económica y el de la actividad emocional. Tanto así que cuando estas gentes hablan acerca de su pobreza y de los motivos que les entristecen, refieren igualmente la escasez de recursos y la escasez o deterioro de las relaciones sociales; cuestión, esta última, que bien puedo interpretar como desnutrición o malnutrición emocional. Es posible afirmar, entonces, que la concepción local de pobreza tiene dos dimensiones que se sustentan en las ideas de hambre y desgana respectivamente: la pobreza material que deviene de la insuficiencia de recursos y compete al ámbito de la actividad económica, y la pobreza de las relaciones interpersonales que incumbe a las emociones. Estas cuestiones se explicitan en dos expresiones tópicas en las exégesis nativas sobre el *me' vinik*: «aguantar hambre» y «perder la comida su sabor». Las razones que justifican la primera de ellas tienen que ver con el reconocimiento de no alimentarse adecuadamente y, en cierto sentido, dan la razón al discurso médico sobre la enfermedad. Dos causas condicionan esta alimentación deficiente: el no tener nada que comer y el hecho de que la realización de otras actividades prime sobre la hora de la comida (además del mismo proceso lento de preparación de los alimentos).

Ambas cuestiones, como bien me dijera Pascuala, están la mayor parte de las veces relacionadas: «[...] solamente estamos tejiendo para buscar lo que necesitamos y buscar un poco de las hierbas [medicinas] cuando sentimos que estamos enfermas. Por eso estamos apurando en los tejidos. Cuando ya falta un poco para terminar aunque tengo hambre solamente tomo *pozol* y aguanto el hambre para terminar el tejido». Por otro lado, afirmar que la comida «pierde su sabor» equivale a notar la desgana, la pérdida del apetito por la preocupación y la tristeza (el disgusto en un sentido literal). Pero, ¿qué les preocupa y entristece hasta este extremo? Dos razones generales sobresalen de las demás: las dificultades económicas y los conflictos interpersonales, aunque sobre todo se ensalzan estos últimos. De cualquier modo, en el tiempo de ahora, sendas manifestaciones de la pobreza se encuentran estrechamente vinculadas. Tras este recorrido guiado a través del *me' vinik*, y el análisis de las sensaciones (como hambre) que dan sentido a esta aflicción —que son expresión de la insalubridad de la vida ordinaria en el «nuevo vivir»—, me atrevo a afirmar que esta aflicción, además de lo visto, es consecuencia de todas las dificultades que enfrentan sobre su identidad y autoestima en un contexto donde las fronteras locales se han diluido y el medio se ha vuelto extremadamente poroso para el transitar líquido de la 'modernidad'. Es, por tanto, una enfermedad que nos habla como ninguna otra de la 'violencia de la 'modernidad' en una población que se encuentra irremediabilmente abocada a ella.

Con las conversaciones que he reproducido a lo largo de este capítulo en la cabeza, llegué el 11 de octubre de 2009 de visita al municipio de Aldama. Allí tuve la suerte de conversar con un grupo de mujeres gracias a la ayuda de Florisela, una joven bilingüe que hacía las veces de intérprete. Pretendía que ellas me despejaran algunas de las dudas que había acumulado respecto al *me' vinik* durante mis dos primeros años de trabajo de campo en Chiapas y, sobre



todo, aquella que arrastraba desde mi visita al centro de salud de esa pequeña comunidad del municipio de Larráinzar con que abría esta sección. Con su consentimiento pude «guardar su voz» en la grabadora y reproducir aquí cómo surgió el tema del *me' vinik*.

—Bueno, desde que crecí así lo llevo. Sí, hasta ahora sigo —me comentaba Manuela tras indicarme que también ella estaba enferma de *me' vinik*—. Siento que brinca. Me duele muy fuerte cuando empieza y no me deja comer. Nomás así empieza sólo. Hasta mi espalda me empieza a doler. A veces empieza cuando estoy haciendo algo, pero a veces empieza cuando no hago nada. El *me'vinik* llega hasta la cabeza, hace que nos mareemos, llega hasta en el corazón, brinca. A veces lo junto —dijo en alusión a cómo lograba calmarlo mediante un masaje.

—He oído que es como una bolita que está en el *mixik'* [ombligo], pero quiero preguntarles, porque en España no existe esa enfermedad —le dije a Florisela.

—Sí, está en el ombligo —afirmó—. A veces así nomás sentimos como el corazón latiendo bien fuerte. Pero dice la doctora que es normal. Mi mamá sufre de esa enfermedad —dijo antes de que las mujeres comenzaran a murmurar entre ellas.

—Empieza a brincar —espetó Rosa—. Así se siente. Se sube hasta el corazón pero dicen que sólo es aire. A veces cuando lo siento llamo al que sabe [sobar] y es quien me dice. Sólo siento que crece en mi estómago. No se cura, he llegado al doctor pero no se cura. No se puede sacar.

—Los problemas que más tienen acá —me dijo Florisela— es con los alimentos: a veces no tienen qué comer, comen la misma comida. No tienen nada con qué comprar.

—¿Qué es lo que comen? —pregunté influida por las opiniones del personal sanitario.

—Frijol, tortilla, verduras —añadieron todas antes de que Florisela les tradujera que quería saber cuántas veces comían al día y qué y cómo lo hacían. «A las ocho», dijo una; «a veces varía, o cuando termine de hacer la tortilla», respondió otra; «cuando me despierto tarde, como tarde», contestó una tercera; «hasta cuando nos dé hambre», añadió otra. «Ya cuando nuestro estómago pide», dijeron varias para concluir.

—Cuando tenemos tortilla nomás lo agarramos —expresó Manuela en tzotzil en un intento de resumir las opiniones de sus compañeras. Su comida, a diferencia de la de sus hijos escolarizados, carecía de una pauta fija de horarios. Entonces yo, haciéndome eco del discurso médico, les dije que en los puestos de salud argumentaban que ésta era una de las razones por las cuales ellas estaban sufriendo *me' vinik*.

—¡No! —respondió Martha con cierta indignación—. Yo como temprano, y de ahí ya cuando siento que mi estómago quiere como en cualquier horario. De hecho como, y ya en la tarde vuelvo a comer, como a las cinco. No podemos hacer un horario porque, a veces, cuando nos vamos a trabajar y salimos temprano... Nosotros pensamos qué es lo que hacemos primero. No hay un horario de comida ya que nosotros preparamos la tortilla. ¿Cómo es en España? —dijo dirigiendo la mirada y la pregunta en tzotzil a Florisela.

Tras contarles nuestros hábitos alimenticios, que Florisela fue traduciendo poco a poco, nuevamente Manuela dijo:

—¡Ah!, no trabajan. En donde empieza el *me' vinik* es en el trabajo.

—Dicen que empieza donde trabajan y como tú vienes de un país... —me dijo Florisela sin atreverse a terminar la frase—. Como ellas hacen trabajos duros...

—Nosotros trabajamos con el azadón, con el machete. Llegamos a hacer la *milpa*, a limpiar la *milpa*, y llegamos a limpiar los cafetales.

Comenzaron a murmurar entre ellas que nosotros, los gringos, al igual que los mestizos trabajábamos en la oficina, en la tienda. Dijeron que sólo vendíamos las ropas, las comidas, pero que no las producíamos, y que esas cosas con las que mercadeábamos no sabían de dónde provenían pero de lo que sí estaban seguras es de que nuestro trabajo no era como el suyo. «Bordan, pero en la máquina», dijo una de las señoras; «[...] cuando trabajan en la oficina llegan a comprar la comida», añadió otra refiriéndose a que no cocinábamos; por último, con ironía, Martha concluyó: «[...] sí, ahí trabajan cuando cargan algo. Así como acá que cargamos algunas cosas cuando sale muestra *milpa* o café». Todas rieron al unísono y yo apagué con vergüenza la grabadora porque sentía que estaba haciendo precisamente ese trabajo poco esforzado que ellas,

en cierto modo, caricaturizaban para establecer las diferencias entre indígenas y mestizos o gringos.

«AHORA SOMOS YA TAN FRÁGILES».
'MODERNIDAD' Y TRAUMA EN LA
SOCIEDAD TZOTZIL
CONTEMPORÁNEA.



Pascual y Juana. Paraje de Bayalemo. San Andrés Larráinzar.

CAPÍTULO VIII

Ya en otras ocasiones la reflexión antropológica latinoamericanista ha puesto el foco en la relación entre el estado personal y social y una oposición cognitiva básica en Mesoamérica: caliente (fuerte)/frío (débil), de utilidad no sólo para dirimir el grado de bienestar y de armonía social sino, además, para establecer alteridades, caracterizar tiempos cronológicos y evaluar sociedades cuando el desequilibrio térmico es evidente. Muchas veces, también, ha sido notada la curiosidad y gusto indígena por experimentar cuanto del exterior llega a sus vidas; cualidad exenta de riesgo siempre y cuando los caminos de reequilibrio estén pautados. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando los cambios experimentados son difícilmente reversibles debido a que en un mundo globalizado los mecanismos de ajuste son inaplicables? El presente capítulo sigue la estela al augurio que afirma que en sociedades donde triunfa una radical incongruencia la enfermedad se enseñorea en el cuerpo y el trauma individual y social se expresan al unísono (López García, 2006: 403), y aborda cómo en el tiempo contemporáneo la 'modernidad' tzotzil es experimentada como un «nuevo vivir» marcado por la emergencia de las que se han denominado *ach' chamel*, «nuevas enfermedades». Aflicciones que refieren un sentimiento de debilidad generalizado y dan cuenta del clima social y emocional de inestabilidad que consume los recursos culturales e hiere el tejido nervioso comunitario.

«AHORA YA CAMBIARON LOS CRISTIANOS [INDÍGENAS], YA ESTÁN ASÍ COMO *KAXLANES* PORQUE YA ESTÁN ACOSTUMBRADOS PUES».

Cada día en Los Altos entraña sorpresas y Petrona es una de esas personas proveedora de ellas. Era una mañana de abril vibrante, de cielos resplandecientes y música norteña por doquier. El tránsito de coches, taxis colectivos, *urvan* (Nissan Urvan), camionetas y camiones de reparto apenas dejan hablar a Juana sin que un acto reflejo prenda sus ojos tras ellos. Su sobrina ya está acostumbrada al trasiego de la carretera que siempre trae gente y cosas nuevas. Unas veces son los camiones de Coca-Cola y Pepsi, otras las furgonetas de Sabritas y galletas, a media mañana la moto que ofrece tortillas de Maseca procedente de San Andrés, en ocasiones los merolicos en sus *carros* privados hacen el trayecto desde San Cristóbal a San Cayetano vendiendo esperanzas para cualquier aflicción desde un altavoz... Petrona vive junto con su esposo y seis hijos en un altito en el margen izquierdo de la carretera. Casi siempre la encontraba amarrada a su telar de cintura tejiendo afuera de la casa. Así la hallé también esa mañana, acompañada por su tía. Tras hacer las pertinentes presentaciones, y explicarle el motivo de mi visita, Juana no puso reparos a mi presencia. Ella tenía cerca de sesenta años de edad, «más o menos sesenta» que decía Petrona, porque le había confesado en *tzotzil* que «no sabía si todavía seguía así». Está casada con Pascual; él trabaja en el campo «quebrando la tierra» aunque, a decir verdad, ya no va mucho a cuidar su *milpa*. Había caído enfermo de algo que no sabían qué era. No había acudido ni una sola vez al doctor porque no le gustaba. Sólo se había puesto «pura hierba» para curar las llagas que como manchas de leopardo le recorrían toda la pierna. Aún así no se curaba. Caminaba con dificultad y le sangraban las úlceras. En ese momento Petrona aprovechó y me dijo en español: «no lo vi [viste] un señor allá más abajito [apuntando la ladera del margen derecho de la carretera], es que no quiero [quiere] hablar más allí un señor más abajito, dicen feo se enfermó, es que sale, eh... ¿Cómo se llama?... *kanser*, es que está muy mal». Juana la escuchó atentamente y continuó explicándome que había tenido seis hijos, de los cuales sólo dos varones vivían. Tres de ellos habían fallecido chiquitos, con escasos meses, el otro ya de adulto, cuando venía de una fiesta en Ixtapa. Fue atropellado por un *carro* trece años atrás en una de las curvas

de San Cayetano. Se detiene la *urvan*. Baja gente de la comunidad que ha viajado a hacer sus compras y negocios a San Cristóbal. También algunos jóvenes radicados allí por motivo de estudios o trabajo. Lo que ahora es carretera antes estaba lleno de grandes árboles. Lo que ahora eran «puros pastos» antes estaba cubierto de vegetación. La comunidad de Abnaltik ha dado paso a Bayalemo, y quizás la apertura de caminos ha facilitado el acceso a la enfermedad.

—¿Cómo lo ves ahora tía? —le dijo Petrona en tzotzil—, las enfermedades ¿eran menos o ya hay más ahora?

—Ya hay más enfermedad ahora —respondió—. Ya no es como antes. Los jóvenes antes se envejecían bien pero ahora ya no nos envejecemos. Ya nadie envejece, muy joven nos morimos. Ya es así. Era mejor antes, los jóvenes eran mejores, pero ahora ya vivimos con enfermedad, ahora sufrimos mucho con la enfermedad. La vida ya está cambiando, como ya puro fertilizante que trabajamos. De puro fertilizante crece el maíz y todo lo que consumimos, pero antes no había fertilizante, crecía solo el maíz. Y ahora los jóvenes ya se van a buscar trabajo en otra parte, pero antes sólo se dedicaban a sus *milpas*, ahora ya se aburrieron, se dedican a buscar trabajo muy lejos.

Una semana después, otro domingo por la mañana, se presentaron ambos a conversar conmigo. Mientras bajaba de la *urvan*, y en tanto cruzaba la carretera para tomar el pequeño caminito empinado que terminaba en el pilón de cemento de la casa de Petrona, pude reconocer a lo lejos la figura de Juana. Caminaba unos pasos por detrás de un varón de pelo cano que vestía el calzón y la blusa blanca tradicionales de las comunidades del municipio de San Andrés Larráinzar. Imaginé que era su esposo porque, aunque todavía ágil, marchaba con dificultad, tenía un caminar algo renqueante. Juana lo seguía a pequeños pasos; llevaba los brazos cruzados bajo el pecho, sobre la faja que sujetaba su *nagua*, y el pelo cano anudado en la parte superior de la cabeza. Al poco de saludar a Petrona en español le escuché dar la bienvenida a sus tíos en tzotzil. Colocó cuatro sillitas de madera al costado del pilón y comenzamos a *platicar*. Pascual tenía su pierna derecha desde el empeine hasta la rodilla salpicada de grandes heridas cubiertas por gruesas costras agrietadas de donde supuraba pus ante la más ligera presión. En los alrededores del tobillo el tono de la piel se oscurecía y adquiría el color gris azulado del tejido muerto. De vez en cuando se colocaba un emplasto de hierbas o teñía las llagas con yodo. Todavía le quedaban restos de ambos tratamientos. Al verle pude compartir la

preocupación de Juana días atrás. El estado de su pierna le impedía «ir a quebrar la tierra» y a ella su visión nada más le mostraba ya una realidad borrosa y vaga. Estaba dejando de tejer porque su vista ya no daba de sí y solamente se prestaba un poco cuando encargaban piezas con brocados de colores vivos sobre hilo blanco; cosa que raramente ocurría debido a las exigencias del turismo. «[...] sería bueno que se vendiera todavía el blanco, como ya se borra mi vista —me dijo—, ya no puedo ver así como ese [dijo señalando el trabajo que tejía Petrona en tonos granate y salmón]». A pesar de que Petrona, representante del grupo de mujeres artesanas de la comunidad, derivaba hacia ella todos cuantos

pedidos
cumplieran ese
requisito, sobre
todo los que
llevaban el
brocado tradicional
de Larráinzar, no
era suficiente, y
ambos se
preocupaban por
su situación.
«Antiguamente
había de por sí
sufrimiento porque
no sabíamos nada,



éramos bien pobres cuando crecimos, sufríamos de pobreza, buscábamos trabajo, así era», se arrancó a contarme Pascual nada más conocernos. Juana le había puesto sobre aviso de que a mí me gustaba escuchar historias y él, con sesenta y cuatro años, era ya una persona autorizada para ofrecerlas.

—Cuando yo crecí —continuó—, hace mucho tiempo que digamos, no crecí con padre; pequeño me dejó, murió cuando era pequeño. Cuando se murió mi papá tenía seis años. Mi papá no murió por la enfermedad sino por borrachero. Creo que lo asesinaron también. Sí, lo mataron porque estaba en el agua. Murió en el arrollo. Con mi hermano quedé y allí crecí y allí sufría porque no sabía trabajar. Quedó viva mi mamá y allí

sufrimos mucho de hambre y de otras cosas porque no teníamos maíz pues; sufrimos demasiado. Después, poco a poco, hice la fuerza, me formé hombre, hice mi *milpa*; allí tuve un poquito de maíz. Hice la *milpa* junto con mi hermano, vivíamos juntos en una sola casa. Nos separamos cuando yo encontré a mi mujer, separamos nuestra *milpa* y empezamos a vivir aparte. Nuestros padres anteriormente eran pobres, no podemos decir que tenían una buena casa, o tenían cosas, no había. No es como se ve ahora, era pura paja. *Pak'bil ta ach'el* [paredes de maderitas amarradas con bejucos y enlodadas], eso había, y tiene sus palitos, así construían sus casas; si no *kukub kal'albil te'* [cáscaras de palos], porque no eran tablas como ahora. Éramos muy pobres de por sí. No teníamos muchos utensilios. Pura olla hecha de puro barro utilizábamos. No había como cuchara que tenemos ahora, no había nada, no existía nada, ni nylon. Ahora ya hay de todo lo que queremos, apenas vinieron, apenas se compuso ahora. También había poca gente anteriormente, apenas abundó ahora, ya es como una colonia.¹⁸⁶ Ahora ya cambiaron los cristianos [indígenas], ya están así como *kaxlanes* porque ya están acostumbrados pues. Ya ha cambiado la vida ahora. También antes sólo comían el maíz, el frijol, la verdura, calabacitas, chilacayote. Ahora vino el arroz, también aceite no había antes. Anteriormente no le ponían nada al maíz, era de pura fuerza, no le ponían abono; por eso era muy bueno, porque nadie le echaba abono a su *milpa* y así sembraban y daba buen maíz, crecían muy buenos. No es como ahora que le ponen ya fertilizante, por eso se descompone el maíz, ya no es muy bueno. Antes era muy bueno para comer, también el *tamalito* de *elote* era bien dulce. Y no sabemos por qué ahora hay muchas enfermedades pero dicen que antes era poca. Creo que no había las enfermedades que estamos sufriendo ahorita.

—¿Qué enfermedad es nueva que digamos? —pregunté.

— No sabemos por qué ahora hay muchas enfermedades, pero dicen que antes era poca. Creo que no había las enfermedades que estamos sufriendo ahorita, más anteriormente no había. Nada más sentían un poco de enfermedad que le dicen *komet* [susto], eso es lo que sentían, dicen. También hay *tí'ol* [coraje], sólo esas enfermedades creo. Ahora ya aumentó y nacieron muchas enfermedades. La enfermedad ya es diferente y no sólo hay un tipo, nos enfermamos de varias enfermedades: está el *me' vinik* y están

¹⁸⁶ Quiere decir que frente a la pauta habitacional dispersa ahora las casas y terrenos de una familia lindan con la de otra; sobre todo a raíz de la construcción de las carreteras a cuyos laterales han proliferado las casas de block y tabicón, las tiendas de abarrotes, etc.

las otras enfermedades; vino el hueso que decimos, y otras enfermedades. El dolor de huesos nadie sentía antes, nadie lo mencionaba, hace muy poco que surgió. *Me' vinik* no había antes, *alteración* que dicen, nadie enfermaba de eso; de esa enfermedad nadie hablaba, apenas vino. Creo que el *me' vinik* no ha existido anteriormente porque nadie lo nombraba. Anteriormente son muy pocos quienes sufren de *me' vinik*. Apenas vinieron todas esas. Sí, hay muchas, hay otra enfermedad también, *kanser* o algo así. Anteriormente no se sabía de *kanser*, nadie hablaba de eso, no se escuchaban muchos, sí, no se escuchaba que sufrían muchos del *kanser*, pero ahora ya hay muchos, ya nos están matando. Y si nos enfermamos de éstas ya está difícil que nos curemos. Hace muy poco que surgieron. Anteriormente no había muchas enfermedades porque envejecían y más viejos y viejas se morían. Sí, más de cien, ciento veinte o ciento cuarenta [años] llegan a tener. Estaría muy bien si todos fuéramos así, pero ahorita ya no crecimos con más tiempo. Cuando nos agarren esas enfermedades está bien si encontramos medicina, si no encontramos su medicina nos morimos de una vez. Está fuerte la enfermedad que ha venido. Y no sabemos dónde la encontramos, no sabemos qué es. No sentimos en dónde la encontramos, en qué forma conseguimos la enfermedad de ahora, pero ya hay muchos de *me' vinik*, de los huesos y otras. Ahora ya existen muchos tipos de enfermedades y ya no nos dejan hacer nada. Anteriormente no mencionaban el nombre de las enfermedades, no, sólo mencionaban el *komet* y el *t'ol*.

—¿Por qué empezaron a haber las nuevas enfermedades? —dije.

—No sabemos dónde encontramos esas enfermedades —respondió él tras la traducción al tzotzil de mi pregunta por parte de su sobrina—, no sabemos qué son y dónde las encontramos. Nos agarra *kanser* que dicen, *alteración* que dicen y otras enfermedades. Esas cosas ya donde quiera hay y de dolor de huesos se mueren. Ya no sabemos dónde encontramos estas enfermedades, si será por nuestros alimentos, creo que ahí. No se sabe dónde nos topamos con la enfermedad, si en nuestras bebidas o por el *presko* [refresco]. *Presko* anteriormente no había, no había ni un poquito, no existía nada, apenas se hicieron. Sólo había *pox* [aguardiente]. No sabemos cómo lo preparan, si está bien preparado o no. Por eso, a lo mejor, una parte la encontramos en nuestros alimentos la enfermedad. ¡Saber dónde la encontramos! No se sabe dónde topamos con la enfermedad, no, cuando la sentimos ya está pegada, cuando la sentimos ya nos tiene agarrada. Hay muchas enfermedades, por eso ya no vivimos. En cambio, anteriormente,

vivían mucho; dicen que vivían más de ciento cincuenta y se mueren muy viejos y viejas. Ahora nadie alcanza así, ya están viejos si alcanzan cien, pero muy pocos, unos cuántos nada más viven así. Por eso digo que no sé por qué el surgimiento de las nuevas enfermedades —continuó—, de dónde vinieron no lo sabemos; no sentimos en dónde encontramos la enfermedad, en qué forma conseguimos la enfermedad de ahora, pero ahora hay muchos de *me' vinik*, de los huesos y otras enfermedades. No sé por qué ahora hay tanta enfermedad, si es por nuestra comida. Es porque el alimento ha cambiado mucho, porque todo lo que consumimos ya es tratado: aunque consumas el repollo, si consumes papas y los otros alimentos todos ya son tratados. Si comes la carne también ya es tratada por las vacunas. Aunque acaban de poner vacunas pero la consumimos; depende de cómo la vende el dueño de la vaca. Y también no sabemos si ya no se caducaron las fuerzas de las hierbas [pienso] que compran los dueños para darle de comer a las vacas. No sabemos si es allí donde encontramos la enfermedad. El maíz también ya es tratado, anteriormente nadie trataba sus *milpas*; crece el maíz y el frijol por la fuerza de la tierra. Pero ahorita cualquier cosa que consumes se debe a eso, por eso no sabemos en qué la conseguimos [la enfermedad]. Así es ya, por eso hay muchas enfermedades nuevas ahora. Además las gallinas, anteriormente no existían esas de granja, llegaron después, todas eran de rancho, solamente la gallina que criamos no se enfermaba. No tenían su enfermedad, las gallinas crecían bien, pero ahora se terminan siendo chiquitas, tienen enfermedad. Tenían buena vida anteriormente, pero ahora ya no es así, ahora ha cambiado la vida. Ya cambió. Y nadie quien se salve, parejo sufrimos, y si nos pega se queda. Beneficio para nosotros si no nos pega, sería buena vida si no nos pega, de hecho hay todavía que no tenemos el dolor de hueso, *me' vinik* hay algunos que todavía no sufren, pero ya quedan muy pocos porque la mayoría lo tienen. Ahora es nuestra enfermedad. Sí, ya es la enfermedad; también es porque no se puede curar por lo medicamentos, siempre la tenemos allí, aunque busques hierbas o busques algo que nos ayude a controlarlo, pero no hay bueno para que lo calme. Cada vez por menos se queda pegada, sí, por poco, y siempre tendremos el *me' vinik*. Es que empieza rápido y no cuesta mucho tiempo para empezar. Así es eso y no sabemos dónde la encontramos, cómo la conseguimos, nadie sabe bien. No sabemos qué es porque ahora ya consumimos muchas cosas. Ahora ya no hay cosas buenas para consumir, no, ya no, pero tenemos que consumirlo. No podemos hacer nada porque queremos consumir lo que hay. No podemos hacer nada pero no sabemos si con eso vamos a agarrar la enfermedad, no podemos saberlo.

—¿Por qué se le dice *me' vinik*? —inquirí.

—Pero el *me' vinik* no existía anteriormente. No había anteriormente y no sé cómo fue que llegó esa enfermedad y cómo fue que comenzó, que lo nombraron *me' vinik*. Es porque se llena en nuestro corazón, late mucho el *me' vinik*. Late mucho, ya no nos permite caminar y hacer algo porque dicen que se sube el corazón; se sube y empieza a latir mucho. Es el *me' vinik*, nos enferma y no nos deja hacer nada. Nos debilita y ya no podemos aguantar el dolor cuando se aleja más [de su ubicación natural], por eso nos mata, y no sólo es un juego que hace. Sí, nos mata y acuden a quienes saben sobar y subir un poco, no sé cómo se dice, que lo soban hacia arriba y se calma un poco el dolor. Pero es con la ayuda de una persona que lo siente para aplastarlo, que nos ayude a subirlo. Aquella enfermedad de *me' vinik* se mete adentro, en nuestro corazón, como pulso está allí. Y se calma un poco el dolor cuando acuden a alguien para sobar. Ahora ya existen muchos que padecen de *me' vinik*. Es porque está centrado en nuestro corazón el *me' vinik*, pero no sé cómo fue que empezaron a decirlo. Aunque ahora dicen que ya hay hierbas, pero no se cura bien; creo que sólo uno o dos se curan, no todos nos curamos con eso. Ahora ya existe mucho el *me' vinik* y muy pocos quedan que no tienen. Sí, todos lo tenemos. Sólo porque aún nos permite aguantar nos sentimos un poco bien, pero si llega a introducirse más [en el corazón] entonces es cuando ya no podemos aguantar y nos mata. No sé muy bien dónde empezó, dónde nació la enfermedad de *me' vinik*, pero los más viejitos no se enfermaban. Anteriormente no existía esa enfermedad, hace muy poco que empezó, es reciente, no tiene mucho tiempo.

ENCUENTROS CON LA AFLICCIÓN. LAS *ACH' CHAMEL* Y EL «NUEVO VIVIR».

A inicios de mayo de 2007 Pascual me decía con verdadero pesar que ahora el *me' vinik* era la enfermedad de la gente, de su gente, de los *batzi vinik*, los «hombres verdaderos». La aflicción por antonomasia que daba cuenta del tiempo presente y de la ralea de los tzotziles con relación a él, al «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*; como si por alguna suerte de maldición pudieran definirse en base a ella. Me lo contaba quizás con el mismo desasosiego e incertidumbre con que la Organización Mundial de la Salud anunciaba en 2009 la primera pandemia del siglo XXI —la *influenza*—

, y el mismo desconcierto por no acertar con su origen y desconocer un tratamiento efectivo. «[...] Sí, ahora es nuestra enfermedad —me comentaba—. Sí, ya es la enfermedad. Y también es porque no se puede curar por los medicamentos; siempre la tenemos allí, aunque busques hierbas o algo que nos ayuda a controlarla pero no hay bueno para que lo calme». Él no sólo daba cuenta de su carácter cuasi epidémico, sino, además, de su gravedad, persistencia o cronicidad y resistencia a los tratamientos tradicionales y alópatas. Tanto los conocimientos en materia de salud aportados por la *costumbre* como la medicina 'moderna' resultan incompetentes para una solución definitiva. Además, relataba casi con admiración la facilidad con que esta dolencia — como otras de la misma categoría— «se agarraba» al cuerpo; como si éste tuviera ahora algún tipo de cualidad adhesiva que atrajera y atrapara a las denominadas «nuevas aflicciones» (*ach' chamel*) con una disposición pasmosa: «Ahorita ya no crecimos con más tiempo. Cuando nos agarren esas enfermedades está bien si encontramos medicina, si no encontramos su medicina nos morimos de una vez. [...] Nos agarra *kanser* [cáncer] que dicen, *alteración* [*me' vinik*] que dicen, y otras enfermedades. [...] Cuando la sentimos ya está pegada, cuando la sentimos ya nos tiene agarrada, y hay muchas enfermedades. [...] No sabemos dónde encontramos la enfermedad, no sabemos qué es». Y se resignaba afirmando: «[...] cada vez por poco se queda pegado; sí, por poco, y siempre tendremos el *me' vinik*. Cuando haces algo fuerte o cargas cosas muy pesadas allí es donde empieza. Es que empieza rápido y no cuesta mucho tiempo para empezar», indicaba compendiando todos los esfuerzos (físicos y emocionales) que podían desencadenarla (Neila Boyer, 2012b). Yo le escuchaba a sabiendas de que no había quién, de una manera u otra, no diera a entender que existía entre ellos una mala suerte de cualidad, de naturaleza, que los volvía más propensos a padecer ciertas enfermedades. Y esta condición —tal vez ahora innata¹⁸⁷— era la debilidad misma, que

¹⁸⁷ En una ocasión, hablando con Pascuala, una anciana partera de San Andrés Larráinzar, sobre las *ach' chamel*, ésta especulaba imaginativamente pero no sin cierta lógica sobre el origen de las piedras en el riñón, el cáncer, etc. «[...] Dicen que hay *kanser*, que hay tumor. Tal vez los que ya tienen son los niños que están dentro del vientre —concluyó en tzotzil. Si lo más lógico era que las «nuevas enfermedades» accedieran al cuerpo por la boca, mediante la alimentación, y en el caso de las piedras en el riñón el que así fuera quedaba descartado, ante la duda de no saber cómo encontraban la enfermedad, la alternativa lógica era que la nueva gente ya la traía incorporada desde el vientre materno.

—¿Ya están contagiados de la enfermedad? —espetó María, mi amiga y traductora.

—Ya tienen porque así encontré una, dicen que es tumor, tiene dos costillas que no están unidas. Primero fueron en San Cristóbal y después fueron en Tuxtla, en Altamirano y se fueron en Comitán; no hay medicamentos y allí murió el bebé. Están mal y no sabemos si van a nacer bien. Sí, nosotras no sabemos por dónde viene [la enfermedad] y si van llegar bien».

predispone a la gente a dolencias, sobre todo de corte emocional, cuya sintomatología abunda más aún en dicho estado. Todo ello es, cuanto menos, desconcertante y objeto de especulación no ya de su origen, que también, sino del punto de intersección concreto en donde las personas se «encuentran» con la aflicción: «[...] Así es eso, y no sabemos dónde la encontramos, cómo la conseguimos, nadie sabe bien. No sabemos qué es ya, porque ahora ya consumimos muchas cosas —espetó revelando ese argumento compartido acerca de su relación con el consumo de productos ‘modernos’—. Tomamos el refresco pero no sabemos si está bien hecho, no sabemos. Y anteriormente no existía». Él trataba de responder así a mi pregunta acerca de cómo había llegado esa dolencia que ha acabado con la salud y la «buena vida» (*lekil kuxlejal*) de las personas. Ese mal que si se «pega» a uno ya no hay manera conocida y efectiva de desembarazarse de él haciendo que la gente siempre tenga presente, bien presente, el sufrimiento, el dolor y el temor al esfuerzo (físico y emocional, reitero) que han de realizar para lograr el desarrollo corriente de la vida; una vida que desde la irrupción de la ‘modernidad’ en las comunidades indígenas no hace más que afianzar las desigualdades y abundar en sus consecuencias.¹⁸⁸ «[...] Si nos pega se queda y sufrimos —expresaba—. Beneficio para nosotros si no nos pega. Sería buena vida si no nos pega». Y es que cuando tratan de definir el bienestar que referían como *kuxlejaltik*, «nuestra vida», dicen: «es cuidar nuestra vida, saber lo que comemos. Nos hacemos responsables. También si nos enfermamos pues vamos al médico o a comprar alguna medicina cuando sientes que apenas está empezando, porque a veces por comer tantas cosas nuestro cuerpo se siente muy cansado».

Existe una idea generalizada de que las *ach' chamel*, imagen de una sociedad enferma y débil, se deben a que ahora se venden muchas cosas, porque la gente se ha vuelto caprichosa y se consume irracionalmente. No hay a quién no le resulte evidente la relación entre la diversidad de enfermedades y la multiplicidad de nuevos artículos que pueden comprar en un contexto de mercado; tampoco quién discuta que las aflicciones les rondan porque desconocen qué están consumiendo en tanto ellos no controlan su

En otra ocasión me dijeron: «Ahora desde pequeños ya se enferman mucho. Aunque apenas hayan nacido. Así como el Lucas que apenas tuvo un hijo y rápido le agarró el *me' vinik*, el que falleció. Tal vez no tenía fuerzas. Se veía que ya estaba muerto. Le dieron a tomar plantas medicinales y de ahí le dieron medicinas, le sobó la que sabía sobar y dice que sí se siente el *me' vinik*, es lo que dice, y de ahí se curó un poco pero ya luego falleció».

¹⁸⁸ Para un análisis de la relación entre esta dolencia y la calidad de la vida en el «nuevo vivir» tzotzil, véase Neila Boyer (2012b).

producción. También es obvia la razón de cómo las cosas antiguas que antes eran sinónimo de vitalidad y bienestar (tales como la *milpa*) se han corrompido (en este caso por el uso de fertilizantes) hasta el extremo de poder causar cualquier daño. Este hecho les provoca un estado de ánimo de permanente incertidumbre debido a las sospechas hacia lo 'moderno', y de perpetua vulnerabilidad por concebir la contaminación de lo tradicional. Todo ello da consistencia a la idea de que las que se dicen *ach' chamel* son la consecuencia de todo aquello que procede del afuera y que se entrevera en la vida de las comunidades apropiándose de manera férrea de ciertos hábitos tradicionales que están mudando.

Pocos hay ya que lleven una «buena vida» y es que, aunque abundante, él observaba que «[...] *me' vinik* hay algunos que todavía no sufren». Lo que sí tenía muy claro, y ésta es una idea generalizada, es que algo ha cambiado, y ese algo es la vida misma. «[...] Tenían buena vida anteriormente, pero ahora ya no es así; ahora ha cambiado la vida. Ya cambió», me decían unas ocasiones. «[...] Ya no es como antes. Los jóvenes antes se envejecían bien pero ahora ya no nos envejecemos. Ya nadie envejece, muy joven nos morimos. Ya es así, ahora ya vivimos con enfermedad; ahora sufrimos mucho con la enfermedad. La vida ya está cambiando», me comentaban otras. Finalmente Pascual me reveló la clave: «[...] Ahora ya cambiaron los cristianos [indígenas], ya están así como *kaxlanes* ["castellanos", mestizos] porque ya están acostumbrados pues. Ya ha cambiado la vida ahora», dando a entender, además, que actualmente la aflicción no se vive como un estado transitorio, sino como una situación permanente que ha llegado para quedarse, y lo hace afincada de tal manera que les inviste de debilidad y les cubre de un halo de sufrimiento constante.

Antaño la vida, como las personas, era mejor; pero en este «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, ésta, como la gente, ha cambiado de una condición de tradición/*costumbre* y fortaleza propiamente indígena a otra de 'modernidad' y debilidad más característica de la imagen que se tiene del mundo mestizo. De manera que esa mudanza de la vida que se consigna como un acostumbrarse a la 'modernidad' y un guiño al estilo de vida ladino es el origen de todas cuantas aflicciones han puesto en riesgo o hecho desaparecer el bienestar o «buen vivir», *lekil kuxlejal*. En definitiva, podría decirse que la adopción de hábitos mestizos (sobre todo alimenticios) está propiciando un cambio en la existencia que ha de ser entendido no sólo como una cuestión de estilo, sino como algo que afecta a

la calidad de la vida misma y su relación con la subjetividad y que conlleva, inevitablemente, una transformación en la condición personal: de la fortaleza a la debilidad. Así, la «mala vida» y la debilidad hablan de la ladinización de la cotidianeidad indígena y del mestizaje de su identidad. Pero igualmente se runrunea que este viraje no sólo ha traído la enfermedad y el sufrimiento en la figura de las denominadas *ach' chamel* —entre las que se cataloga el *me' vinik*— sino que, además, ha supuesto la ruptura con un tiempo anterior (*mas vo'ne*), seguramente idealizado, de gente sana, robusta y longeva. Así pues, con el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, y el «nuevo crecimiento», *ach' chiel*, han arribado nuevas aflicciones, unas que se dicen crónicas y graves; igual de graves, fuertes y rotundas que los comportamientos y las cosas que caracterizan a este nuevo tiempo. «Ya hay mucho —me decía Micaela una mañana de abril de 2007—. Ya son *ach' chamel*, ya nos da muchas cosas. Les da a los muchachos y a las niñas, o personas grandes que tú los ves. Ya hay muchas enfermedades que llegaron, son graves y no es igual que antes. Ahora ya son diferentes». Diferentes, como diferente se comportan las personas, de ahí que la enfermedad esté «creciendo»:

«No había como ahorita los que están enfermando, está creciendo [la enfermedad] —relataba Andrea cuatro meses después—. No había, apenas está llegando. Creo que era mejor antes. Anteriormente no se enfermaban mucho, pero ahora se enferma más: me duele mi estomago, dolor de cabeza, dolor de huesos y *me' vinik*. Dicen que de todo un poco, hasta los niños y grandes; aunque así están de pequeños los niños pero también se enferman».

Todas las aflicciones que entran dentro de la categoría *ach' chamel* comparten una serie de características fácilmente identificables en cualquier exégesis nativa sobre el asunto. Son enfermedades fuertes, graves, crónicas y letales. «[...] ya es nueva enfermedad, ya nos da muchas cosas —advertían de manera reiterativa—. Ya hay muchas enfermedades que llegaron, son graves y no es igual que antes, ahora ya son diferentes». Resultan incurables con los remedios naturales y por los métodos tradicionales (lo que, por otro lado, confirma su carácter actual y refuerza la idea de ser una novedad), a lo más consiguen aliviarse temporalmente. «[...] aunque sí se enfermaban un poco anteriormente —declaraba Manuela— pero se calmaba cuando se bañaban con las hierbas y las plantas medicinales nada más. Anteriormente sólo con eso

nos curábamos y no acudíamos a ningún lado».¹⁸⁹ Además, son desconcertantes por desconocerse su procedencia, y sibilinas hasta el extremo de que cuando se sienten ya es demasiado tarde para curarlas. Pero a parte de afectar a quien las padece y su círculo familiar más próximo, resultan, también, inquietantes para la sociedad en general, habiendo una alarma y vigilancia continua posible de notar en cualquier conversación cotidiana donde se explicita la tremenda preocupación que experimentan con su presencia. Por último, su padecimiento se vive como incapacitante y debilitador del cuerpo y la persona. Cada una de estas cualidades, lejos de ser una mera descripción del carácter de las que se dicen *ach' chamel*, denotan el sentimiento de inseguridad, vulnerabilidad y debilidad de la sociedad tzotzil contemporánea frente al «nuevo vivir» o la 'modernidad'. En definitiva, podría decirse que son cuatro las características principales de estas «nuevas enfermedades»: son variadas (la aflicción se ha diversificado); se desconoce su procedencia y la manera en que acceden al cuerpo; son graves, crónicas y mortales; y tienen carácter de epidemia.

NOSTALGIAS DE OTRA SANGRE, NOSTALGIAS DE OTRO TIEMPO.

Pascuala Patishtán, una artesana tzotzil de la cooperativa *Jolom Mayaetik* natural de la comunidad de Bautista Chico (municipio de Chamula), apuntaba a propósito de cómo fueron sus *costumbres* que sus abuelos y abuelas eran «muy fuertes» y que «[...] la enfermedad entró en las comunidades cuando se construyó la carretera de Tuxtla. Antes —afirmaba— nadie decía que le dolían los huesos o alguna otra parte del cuerpo». Es más, recordaba que su papá le contaba «[...] que los ancianos le pegaban machete a su espinilla y sacaban chispas de fuego, ahora si le pegamos salen chispas de sangre» (*Jolom Mayaetik*, 2011). Su compañera María López, oriunda de

¹⁸⁹ Existe un argumento reiterado que parece surgido de un consenso no explícito y que poliniza los discursos sobre el cambio: la existencia de nuevos productos que gustan de consumir (y cuya obtención precisa de dinero) ha traído enfermedades igualmente novedosas que son difícilmente curables (al menos de manera efectiva) con los remedios naturales o mediante las formas tradicionales; su tratamiento o alivio se halla sometido a artículos farmacéuticos también antes ajenos cuya adquisición implica un coste económico y exige un sobreesfuerzo personal y familiar para hacerse con ellos. Al respecto Andrea me decía: «[...] ahora se enferma más: me duele mi estomago, dolor de cabeza, dolor de huesos y *me' vinik*; de todo un poco. Yo pienso que por todas las cosas que estamos consumiendo: que hay galletas, Totis [marca de botanas], *presko* [refresco]. Aunque sí se enfermaban un poco anteriormente de tos y calentura pero se calmaba cuando se bañaban con las hierbas y plantas medicinales; todas las demás enfermedades son nuevas. Aunque todavía nos sirven las plantas y las puntas de los árboles pero ha cambiado, ya no es igual que antes, ya son otras cosas que lo juntan para vender y las compramos nosotros para que nos alivien».

Bayalemó (municipio de San Andrés Larráinzar), también lugar de residencia de Pascual, comentaba del presente que lo que veía de la vida actual:

«[...] es que ya no somos fuertes como nuestros abuelos y abuelas; hasta podemos morirnos muy tiernos: se nos encanece el cabello y ya no vivimos bien y nos ponemos muy menuditos [delgados, débiles]. Nuestros antepasados —enfaticaba— vivían muchos años, eran de sangre fuerte. Se nota que vivimos mal —concluía—: tomamos refresco, comemos cosas que vienen de las fábricas... ¿Quién sabe si se han preparado con higiene? Todo ya es tratado con químicos, como las verduras, calabacitas, el maíz, por eso estamos débiles, nos enfermamos de dolor de cabeza, estómago, dolores musculares... Es todo lo que padecemos. Ya no sabemos cómo curarnos. Lo que compramos son las medicinas de farmacias, aunque no sirva, pero lo compramos, si no, nos morimos. Con el tiempo se ha venido empeorando la vida, pero ¡quién sabe qué más puede suceder en el futuro!» (*Jolom Mayaetik*, 2011).

Exclamaba revelando su impotencia y sometimiento a las prácticas de la medicina alópata como si creyera que el remedio de las *ach' chamel* tuviera necesariamente que provenir del consumo en una economía de mercado.

Tanto una como otra, y los testimonios en este sentido se suceden, evidencian que con el devenir del tiempo contemporáneo, con la emergencia del estilo de vida que denominan «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*), la vida ha ido empeorando hasta el extremo de poder sentenciar que ahora no se vive bien; que el «buen vivir» (*lekil kuxlejal*) se ha esfumado. Y se nota que esto es así, entre otras cosas, por una muerte más temprana y el arribo de las *ach' chamel*, cuyo origen compendian en las diferentes manifestaciones de la 'modernidad' en la vida cotidiana: desde la construcción de mejores vías de comunicación hasta el consumo de productos 'modernos', pasando por la adquisición de nuevos hábitos y la efervescencia de las interacciones sociales en un contexto ya desmedido y desbordado. Así, la adopción de la 'modernidad', su proximidad a ella o las irrupciones de la misma en la cotidianidad de las comunidades indígenas, aspectos que han carcomido el «buen vivir», parecieran —de manera generalizada— haber hecho mella en el estado de salud de la gente, cambiado, además, la condición de su sangre con una tendencia hacia la debilidad, aunque no sólo, como veremos más adelante. «[...] anteriormente nadie se enfermaba de *me' vinik*, nadie mencionaba anteriormente eso del

me' vinik —me confesaba en cierta ocasión Timotea—. También cuando me comenzó, hace como quince años, no sabía si había *me' vinik*, no sabía porque nadie lo mencionaba.¹⁹⁰ Quizás está en la sangre, porque algunos tenemos la sangre débil —especulaba a sabiendas de la estrecha relación entre ambos estados y esa cualidad innata de ciertos individuos—. Pero nadie mencionaba el *me' vinik*. El dolor de huesos, dolor de cabeza, el *me' vinik*, son todas las que se escuchan», concluía insinuando igualmente durante la conversación que la «mala vida», el hecho de acostumbrarse a la 'modernidad' o la tolerancia y aceptación de hábitos y tecnologías mestizas (sobre todo aquellas referidas a la alimentación), de una manera directa y explícita les ha debilitado la sangre. Esta debilidad sanguínea y, por consiguiente personal (no sólo corporal) se manifiesta, sin parangón, en el incremento del sufrimiento en la forma de un aumento de la aflicción y en la emergencia de las denominadas *ach' chamel*; dolencias entre las que destaca el *me' vinik*. Todas ellas ponen de relieve esa «flaqueza» personal generalizada que surge como un rasgo característico de este nuevo tiempo en la sociedad tzotzil.

Más antiguamente/ <i>Mas vo'ne</i>	«Nuevo vivir»/ <i>Ach' kuxlejal</i>
Buena vida (<i>lekil kuxlejal</i>).	Vida deteriorada/vivir mal.
Aflicciones tradicionales que se curan con remedios y prácticas asentadas en la <i>costumbre</i> .	<i>Ach' chamel</i> : enfermedades nuevas que requieren remedios y prácticas alternativas a la tradición.
Fortaleza/robustez.	Debilidad.
Menos aflicciones y mayor longevidad.	Más enfermedad y muerte, menor esperanza de vida.
Sangre fuerte.	Sangre débil/Sangre fuerte.
Comedimiento, medida, tanto del carácter como del <i>gestus</i> corporal en que se refleja.	Exageración, tanto del carácter como del <i>gestus</i> corporal en que se refleja.

Fig. 18 Contraste entre el *mas vo'ne* como fortaleza y el «nuevo vivir» como debilidad.

FUENTE: Elaboración propia.

¹⁹⁰ La observación acerca de que nadie hablara antaño sobre el *me' vinik* se ha convertido en una maniobra común para exaltar que —a pesar de tenerse conocimiento de que éste no es un dato del todo real— esta enfermedad forma parte de esa categoría de aflicciones nuevas relacionadas con el tiempo de ahora, *ach' kuxlejal*, y lo hace de una manera contundente en la 'modernidad', tanto que se ha convertido en su enfermedad por excelencia. «[...] el dolor de huesos apenas vino —me contaba en una ocasión Juana, quien ya apenas podía tejer debido a él—, y dicen que hay otra enfermedad que es la *alteración* [*me' vinik*]. De esa enfermedad nadie hablaba, apenas vinieron todas esas, apenas vino eso». En este mismo sentido, Micaela dijo cierta vez: «*Me' vinik*, más anteriormente casi nadie decía eso, pero ahora ya hay. Nadie la mencionaba, todavía conocí a mi abuela pero no la mencionaba. Anteriormente no se escuchaba el *me' vinik*».

Aparte de la consideración compartida de que la debilidad (así como la fortaleza) resulte una cualidad innata de los individuos —determinada ésta por una falta de fortaleza en «[...] sus centros o entidades anímicas (sangre, alma, corazón)» (Zolla y Argueta, 2009), condición que les predispone a la enfermedad— y de que culturalmente, por naturaleza, la sangre sea más débil en mujeres y niños —quienes por ello son más propensos a padecer aflicciones, entre ellas los efectos de las «emociones patógenas» (Groark, 2005)¹⁹¹— subyace en los discursos locales la idea de que la alimentación ‘moderna’ produce cuerpos incompetentes no sólo para el trabajo —el valor social más apreciado— sino, por extensión, para la vida misma. Cuerpos débiles cuya extenuación y agotamiento se expresan real y metafóricamente por el estado de la sangre, que involucra físicamente partes corporales (cabeza, estómago/corazón, huesos) que terminan padeciendo alteraciones como el dolor de cabeza, el *me’ vinik* o el dolor de huesos. Trastornos, por otro lado, mayoritariamente consignados como *ach’ chamel* que imposibilitan el desempeño corriente de la vida ordinaria y cuyo efecto en la falta de productividad —connotada negativamente y peligrosa— les convierte en agentes de disrupción social. Estos argumentos ponen en evidencia, además, la estrecha relación entre el carácter, propiedades de la comida y la sangre en un doble sentido que trataré de explicitar a continuación. No sin antes apuntar que da la sensación de la ‘modernidad’ como imbuida por el malestar y la aflicción con síntomas debilitantes para la persona y afectación de aquellas partes del organismo (y sus funciones) relacionadas culturalmente con la fuerza y la razón, pilares de la *costumbre* y requisitos para el «buen vivir», *lekil kuxlejaj*.

DE LAS COMIDAS QUE ALIMENTAN LA DEBILIDAD FÍSICA.

Aunque en otro lugar, Guatemala, y con otro grupo maya, los ch’orti’, López

¹⁹¹ Parece una idea extendida la que alude a que mujeres y menores, por su debilidad innata, son más proclives a padecimientos de carácter emocional. Así, por ejemplo, tal y como se recoge en la *Enciclopedia de la Medicina Tradicional Mexicana* (Zolla y Argueta, 2009), los nahuas de Santa Ana Tlacotenco conciben que las mujeres y los niños, por «la naturaleza débil» de su sangre, son más propensos a sufrir el padecimiento conocido como «tristeza», que se distingue por «el resecaimiento de la sangre» (Palacios de Westendarp, 1986). Por otro lado, en Michoacán la cualidad innata de las personas les permite resistir y sobrevivir a las enfermedades. Se cree que los hombres, en general, presentan más fuerza que las mujeres y los adultos más que los niños. Al envejecer una persona va perdiendo fuerza hasta que finalmente muere (Sassoon Lombardo, 1982; Young, 1981).

García (2003: 253-255; 2006) expone de manera sencilla y clarividente la relación entre la alimentación, la tipología de la sangre, la condición o estado corporal/moral y su deriva social en una secuencia lógica que bien puede extrapolarse a esta concepción tzotzil que pareciera entender que aquellas comidas cuya esencia es distinta de la tradicional producen sangre incompetente (por su excesiva tibieza o calor) y, por lo tanto, cuerpos nulos y débiles o cuerpos excesivamente fuertes desgobernados física y socialmente. A partir de la afirmación de que el alimento es sangre potencial y comer unos u otros presuponen el estado de un cuerpo (2003: 261-262), él continúa planteando que la relación sangre-comida permite distinguir —al menos entre los ch'orti— cuatro maneras de comer en función de cuatro estados corporales, de las cuales me interesa destacar dos: la alimentación «competente» para un cuerpo normal («competente», sano), lo que llama «comer para sustentarse» (*Ibíd.*: 29-55), y la que sirve para «alegrar» generando cuerpos «fuertes» y «caprichosos». De manera que «comer para sustentarse» supone tener una sangre no «aguada», sin tendencia a la «raleza», aunque tampoco excesivamente «espesa» y fuerte. Y ésta es así como resultado de una alimentación de igual adjetivación, además de «cordial», fundamentada en el alimento esencial, la tortilla, pero sin traspasar los límites de la ración. De este modo, concluye, «[...] la comida cotidiana, para sustentarse, permite una calidad de sangre [...] que posibilita el trabajo y la deseada estabilidad anímica, en contraposición con [...] “comer para alegrar el cuerpo” [...] [que implica] la negación del trabajo» (*Ibíd.*: 261-262). Así, de manera habitual, afirma, el cuerpo precisa la comida, sobre todo, para trabajar (*Ibíd.*: 253), aunque de forma ocasional, cuando no se está tareando, pueda requerir «cositas», antojos, simplemente para «alegrarlo».¹⁹²

¹⁹² López García apunta que «[...] Para los ch'orti' comer es una necesidad básica para sustentarse y poder trabajar; así, trabajar para comer y comer para trabajar son las dos caras de una misma moneda. En su lengua se emplean dos palabras para referirse a esa comida que permite tener fuerza para el trabajo: *awe'* (“comer”, intransitivo) y *uk'uxi* (“comer”, transitivo). Y expone, «[...] El sentido de lo que es comida, “nuestra comida”, se expresa claramente cuando se refieren a ella como *ni pa'* (“mis tortillas”), o más raramente pero también como *ni pa', ni p'u'r* (“mis tortillas, mis frijoles”). [...] Cuando se habla de comer —continúa— siempre se está entendiendo que se van a comer tortillas solas o acompañadas con algo; sin embargo hay alimentos que pasan por la boca, se comen o los come la gente, sin que digan que están comiendo en su pleno sentido. [...] el comer —prosigue— es consecuencia directa de dos causas: el hambre y la necesidad; así, al comer sin hambre o sin necesidad se le denomina “comer por gusto” (en este caso “gusto” hace alusión a innecesario) y cuando alguien lo hace se dice que va a comer “galguerías” o que tiene “galgura de sangre” (2003: 226-228). Éstas *galguerías* «[...] son “cositas”, comidas “finas”, comidas que se comen “por gusto”, “sólo por comer”, para “alegrar el cuerpo”. [...] De estos alimentos —afirma— nunca se va a decir que sustenten el cuerpo, sobre todo el del trabajador [...]» (*Ibíd.*: 237). Ya en México, por ejemplo, en el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* de Zolla y Argueta (2009), en su entrada para «fuerza», se explicita que para los purépechas «[...] la noción de alimento se restringe a los platillos servidos a la hora de comer; las golosinas, y en esta categoría se incluyen ciertas frutas, no se consideran como tal.

Pero no solamente el cuerpo competente necesita comida para sustentarse, también el espíritu, de forma que volviendo al caso ch'orti' guatemalteco «[...] al tiempo que el “cuerpo” de la comida alimenta el cuerpo, su “espíritu” sustenta el espíritu de la gente; aquel que gobierna los comportamientos y sobre todo los sentimientos» (*Ibíd.*: 253).¹⁹³ En este sentido ambos se mantienen con comida que se transforma en «sangre competente» y cuya esencia es el maíz; comidas que resultan necesarias para su gobierno ideal y que forman una sangre que permite el trabajo cotidiano y el comportamiento correcto (López García, 2006: 387). De forma que los alimentos hacen y reforman la sangre, principal entidad vital (López Austin, 1990: 179), en tanto posibilitan el movimiento del cuerpo y la expresión del alma (López García, 2006: 387) y «[...] son dirigidos por “la vena” que conduce hacia los pulsos, donde se asienta en vida el espíritu, y hacia todas las partes del cuerpo donde están los órganos precisos para el trabajo». Esa sangre ideal se considera espesa, «con contenido» y «presión» —aunque no en demasía, es decir, no «propasada» de ella— para dirigirse a los órganos que quiere gobernar (*ibídem.*). Entonces, si no se come, o si no se come de manera adecuada, es imposible formar esa sangre necesaria (López García, 2003: 254).

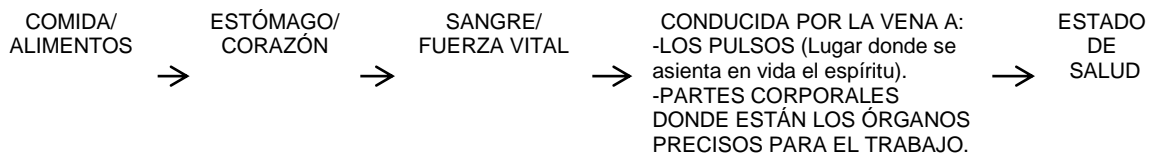


Fig. 19 Secuencia y relación entre la comida y el estado de salud.

FUENTE: Elaboración propia.

Así, las naranjas, si bien son muy jugosas, tienen bajo contenido de fuerza, ya que, según las creencias locales, no son indispensables en la dieta» (Young, 1981).

¹⁹³ De sobra es conocida en Mesoamérica la estrecha relación entre sangre y espíritu, en ocasiones sinónima, cuya manifestación más evidente son las creencias y prácticas en torno al pulso. Holland (1989: 100) expresa que en Chiapas, concretamente en el municipio de San Andrés Larráinzar, el pulso es la expresión material y tangible del espíritu humano. De ahí la práctica de «pulsar», *pik'ch 'ich'* («tocar la sangre») como método de diagnóstico de la enfermedad para descubrir su origen, determinar su gravedad y establecer la terapia adecuada. El *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* de Zolla y Argueta (2009), en su entrada para «pulsar», pone en evidencia lo extendido de esta concepción, práctica y, por lo tanto, creencia de que la sangre de la persona habla, da mensajes al curandero, quien está capacitado para comunicarse con ella y diagnosticar de acuerdo a las señales del pulso. Al respecto, por ejemplo, y para el caso chiapaneco, enumeran las referencias de J. Nash (1973), Vogt (1980), Reyes Gómez (1988). Pero también en Chihuahua —y según Grinberg-Zylberbaum (1988)— el curandero tarahumara, *owirúame*, afirma comunicarse con el alma del enfermo, puesto que sangre y alma se relacionan, de tal forma que al pulsar al paciente detecta si la entidad anímica se encuentra en el cuerpo. Creencia semejante a la de los *ensalmadores* nahuas y popolucas de los municipios de Soteapan y Mecayapan, Veracruz, quienes al pulsar a sus pacientes entran en contacto con los corazones del espíritu y «si la vena no late» dictaminan un espanto de gravedad (Ramírez Hernández, 1983).

Similar concepción se tiene también aquí, como en otros rincones de México, donde se cree que los alimentos que se ingieren —después de que el estómago, a modo de *metate*, ha extraído toda su fuerza— pasan a formar la sangre, la cual imprime fortaleza al cuerpo, representando la fuerza vital y, de acuerdo con sus características, revelando el estado de salud de la persona.¹⁹⁴ Así, el cuerpo alimentado de manera «competente» y comedidamente «lleno» es aquel cuya alimentación conjuga «[...] la calidad de los alimentos consumidos (maíz como paradigma del valor central “cálido” o dietas en todo caso “cordiales”) con la cantidad: no más de lo necesario para cumplir el requerimiento que tiene el indígena en el mundo, trabajar; es decir, no sobrepasar los límites de la ración» (*Ibíd.*: 324). De éste López García afirma que es modélico para la vida en el mundo, apto para el trabajo y para la armonía social. Quien regenta una corporalidad de estas características es calificado de «buena sangre», lo que manifiesta prudencia, humildad y tolerancia; teniendo la cualidad de «hablar con modo», esto es, de manera sensata y comedida, mansa, con respeto, y no mintiendo ni burlándose (*Ibíd.*: 323-325, 335-336). Por consiguiente esta tipología de personas, cuerpo/moralidad, que tienen una temperatura «cordial», que están en una situación de equilibrio térmico, remiten al modelo ideal de comunidad congruente (López García, 2006: 398):

«[...] donde las interacciones entre la gente —dice— se guían por el principio del respeto y la corrección: las palabras son amables, intentan llegar al corazón del otro [...] La apertura controlada de la boca y del oído tiene su expresión social en que se impide el chisme y se evita el “reparar” (escuchar) en los demás. Se trata también de una comunidad donde se controlan las alianzas sociales, donde se establece quienes son convenientes e inconvenientes para la interacción social y, por tanto, para la relación sexual. Eso implica comedimiento en las relaciones sexuales. El hecho de que pene y vagina estén comedidamente abiertos posibilita alianzas sociales cordiales. [...] en las relaciones sociales el comedimiento implica [...] no tener relaciones sexuales con los que son

¹⁹⁴ Los zoques de Tapalapa, Chiapas, entienden que la sangre se elabora en el hígado a través de los alimentos que provienen del estómago y los intestinos. Éste, «la gran bolsa», «la cueva», funciona a la manera de un metate, remoliendo lo que la boca no masticó bien; además de ser el lugar donde se resienten los deseos no satisfechos, lo que se refleja en la expresión jocosa que lo alude: *tsejk wa'de* («la parte más blanda llena de caprichos»). Todo alimento procesado pasará a formar la sangre; es decir, la «fuerza». A su vez el hígado almacena la sangre y alimenta al corazón cuando «tiene sed». Por lo tanto, si el hígado no se llena a su capacidad, o en el cuerpo circula poca sangre, el individuo sufrirá mareos y puede llegar a la debilidad total, por lo que tendrá que alimentarse bien para recuperar la cantidad faltante (Reyes Gómez, 1988). Véanse las entradas de «debilidad», «sangre», «fuerza» y «estómago» del *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* de Zolla y Argueta (2009).

social y culturalmente incompatibles, [...] lo que implica a su vez concordancia en el sentido del compadrazgo y congruencia en los intercambios recíprocos. Y se trata también de comunidades que expresan comedidamente el dolor y daño, un comedimiento que se sitúa en un término medio entre la parálisis y el furor. La recomendación que hacen los que van a morir a sus familiares en el sentido de que contengan las lágrimas, que no se paralicen, que sigan trabajando habla de un tipo de cuerpo que es metonimia de un tipo de sociedad deseable: que no queda fría y paralizada ante el daño en el mundo pero que tampoco se aboca al abismo de los impulsos instintivos» (*Ibíd.*: 402-403).

Frente a este ideal se encuentran los cuerpos y espíritus —también caracteres— excesivamente débiles o exageradamente fuertes generados por la alimentación ‘moderna’. Si la comida para «sustentarse» produce un tipo de sangre («competente») que posibilita el trabajo y la estabilidad anímica, comer «antojos», cosas que escapan a la dieta tradicional, supone una cualidad sanguínea («incompetente»), por defecto o exceso, que lo niega, acarreado, además, cierta inestabilidad anímica. En este sentido, tal y como afirman las exégesis nativas —al menos en la región de Los Altos de Chiapas—, el consumo cotidiano de productos ‘modernos’ que va desplazando a la alimentación tradicional, así como la dieta basada en comidas tradicionales elaboradas con productos que han perdido su «fuerza»¹⁹⁵ como efecto de los fertilizantes, da lugar —en un primer argumento— a cuerpos enfermizos, débiles e inútiles para taeear; más propensos a las *ach’ chamel*, las cuales, además, tienen consecuencias debilitantes para la persona que abundan más aún en ese estado.

Una tarde, mientras esperaba la *combi* que cubría la ruta entre Bochil y San Cristóbal de las Casas en la pequeña banqueta de la tienda de abarrotes y botanas de Rosa, en Bayalemó, ésta me dijo ante una observación mía acerca del constante goteo de menores y adultos a comprar chucherías y refrescos:

¹⁹⁵ En este sentido es muy frecuente escuchar argumentos como éste: «Cuando crecimos era diferente. Crecía solito con otros abonos orgánicos la verdura, todo lo que había, y no lo comprábamos. La *milpa* nosotros la hacemos sólo con la tierra, crece y da buenas mazorcas, no utilizábamos nada, ni abono. Ahora si no utilizamos abono no da frutos. Y eso no sirve. Cuando le ponemos abono ya sabe diferente, no sabe rico, es como el agua. Cuando se le pone abono a la verdura ya no tiene vitaminas al comerlo, pero cuando le ponemos deshechos de borrego u hojas sabe rico. Y nos agarra la enfermedad, nos enfermamos, nuestro cuerpo se pone débil de puro fertilizante. Nos empieza a doler el estómago, nos da diarrea o vómito».

—¡Ah!, sí, anteriormente no había Totis [marca barata de botanas], acaba de salir ese Totis. ¡Quién sabe por qué les gusta tanto a los niños! Compran también paletita, galletita de a peso que lo compro allá en San Andrés, pero no sé de dónde



viene, también chicles de a cincuenta centavos... —afirmó en *castilla* [castellano] enumerando su *top* de ventas—. Con la galletita se para un poco cuando tienen hambre, sí, pero el Totis y el chicle no, no es como el frijol, la verdura, el pan, la tortilla que hacen en la mano que no es comprado en la tortillería. Pero ya tampoco muy sirven, las comidas ya no alimentan, dejan la sangre como agua, debilidad pues.

—¡Debilidad! —exclamé—. ¿Cómo se dice en tzotzil debilidad? —le pregunté.

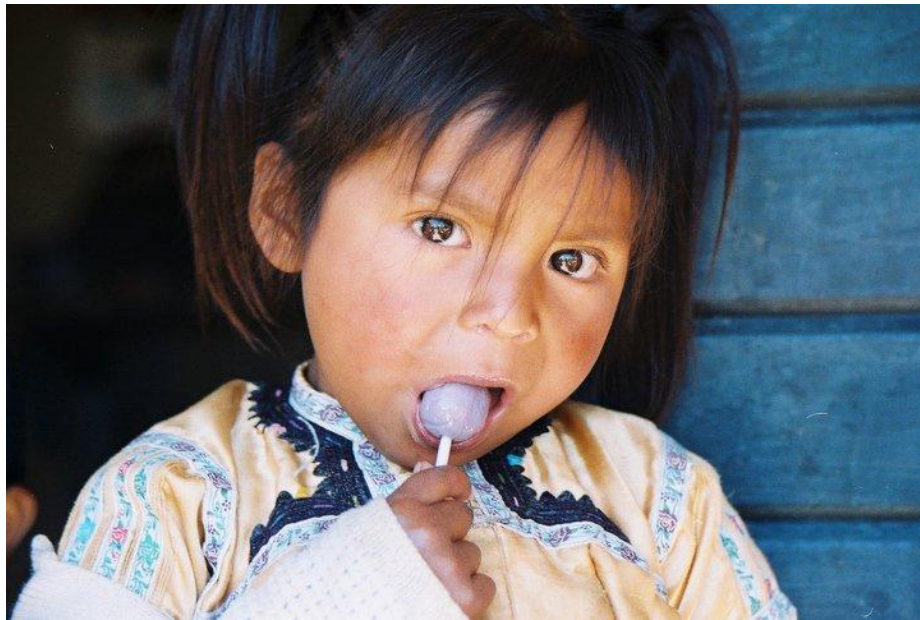
—Debilidad en tzotzil es el *me' vinik*. Creo que es así por la enfermedad, por el alimento pues —me dijo estableciendo una correlación entre la dieta de ahora y el *me' vinik* experimentado como un tipo particular de hambre (Neila Boyer, 2012b)—. Sí pues, porque ahorita pues siembran maíz y le ponen su abono pues. Entonces por eso. Ahorita la comida no tiene fuerza. Ahorita está cambiando todo. Más anteriormente no lleva fertilizante, pero ahorita puro fertilizante. Es por eso que se cambió pues, es por eso que se enferman rápido pues; más anteriormente no, no se escuchaba eso de debilidad, tal vez un poquito, pero ahora todo el mundo. Ahorita no es igual que la fuerza de los antiguos. Ahorita es que están enfermos muchos pues. Anteriormente viven mucho, ahorita se mueren muy rápido. Ya tienen la sangre débil y toman vitamina o medicina. Sangre débil es lo mismo que las enfermeras llaman desnutrición. Y nosotros comemos casi igual que antes: la tortilla, el frijol... Nomás que ya tienen su abono para crecer la verdura y el maíz y el frijol.

Con estas palabras remitía Rosa a la idea que relaciona la competencia de la sangre como sustancia/entidad vital con las características y cualidades sensibles de la comida: los nuevos alimentos, o aquellos producidos con técnicas distintas a las tradicionales, dan lugar a sangre aguada e inservible para sustentar el cuerpo con salud. Y si esto es así cabe suponer por parte de la persona una baja productividad a consecuencia de la debilidad física consiguiente. Si la comida ahora ya no tiene «fuerza», ¡cómo se va a esperar que el cuerpo al cual sostiene la tenga! En definitiva, el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, y sobre todo la alimentación 'moderna' (como metáfora del consumo de 'modernidad') de la que dicen «no sirve», ha construido cuerpos nulos para el trabajo y para la vida misma (al menos de la forma en que trabajo y vida son concebidos en la *costumbre*),¹⁹⁶ tal y como lo demuestra la epidemia de *me' vinik* que invade Los Altos de Chiapas.¹⁹⁷ Cuerpos afligidos por una debilidad física generalizada que padecen sin remedio el aumento de la aflicción y la emergencia de las *ach' chamel* porque la comida de ahora ha debilitado la sangre. Cuerpos frágiles y enfermizos, por consiguiente, cuya extenuación y agotamiento se expresa en sangre carente de vigor, aguada, que dirigida por la vena hacia todas las partes del organismo donde radican los órganos precisos para el trabajo resulta inservible para el buen gobierno de la persona. En esta lógica la pobreza de dicha sangre para controlar con eficacia y eficiencia aquellos lugares corpóreos que impelen al trabajo se expresa en alteraciones físicas como el dolor de cabeza, el dolor de huesos o el *me' vinik*. Dolencias, por otro lado, que justifican localmente la falta de productividad e imposibilitan el desempeño corriente de la vida ordinaria dando lugar a una imagen de sociedad agotada, consumida y vulnerable. Que la vida haya virado hacia un deterioro (Neila Boyer, 2012b) se hace patente, precisamente, en la existencia de esta humanidad debilitada y enfermiza asediada por las *ach' chamel*, hecho que corrobora la realidad de la ruptura con un pasado de fortaleza sublimado. Con todo ello la conclusión es sencilla: el «nuevo vivir» está consumiendo la vitalidad (fortaleza física) de las personas de forma tal que pareciera como si éstas, ahora, tuvieran de manera generalizada la sangre aguada, «escasa», «delgadita» o «dulce» y carente de vigor; tal y

¹⁹⁶ Al respecto, véase Neila Boyer (2012b).

¹⁹⁷ En este sentido, por ejemplo, Petrona me dijo en una ocasión: «[...] el *me' vinik* lo encontramos en nuestras comidas, varios dicen que es por eso. Dicen que es por la gallina, pero no lo creo porque nosotros consumimos más las verduras. Aunque compres maíz, compres frijol, compres repollo, todos tienen químicos. Sí, todos son tratados con químicos. Así también la carne que comemos también viene de las hierbas [pienso]. Sí, crecen por las hierbas o les dan de comer puro alimento [pienso]. Tal vez por eso nos enfermamos y también porque crecen las vacas por las vacunas. Es allí donde encontramos las enfermedades».

como el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* de Zolla y Argueta (2009) describe la debilidad.



7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano

buscar |

ocultar/mostrar banner



SOCIEDAD

ECONOMÍA

MIGRACIÓN

MUJER

EN CONFLICTO

CULTURAS

COOPERACIÓN

enfocajes

multimedia

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad

México es el país que más refrescos por persona consume del mundo y Chiapas uno de los lugares donde más se bebe de México y donde conviven problemas de desnutrición y obesidad

Si no se hace nada, con el 70% de los mexicanos con sobrepeso, el 30% obesos, y la diabetes como primera causa de muerte, el sistema sanitario mexicano colapsará en 2020, alertan los expertos.

¿Esperanzas? Que el Congreso apruebe la iniciativa avalada por la ONU y 47 organizaciones para aumentar los impuestos de las refresqueras y que la "Cruzada contra el hambre" que inicia ahora el PRI tenga en cuenta el problema.

23.01.2013 · [María Verza](#) · (Chiapas, México)



Cartel que anuncia el camino a Yitic, en los Altos de Chiapas (María Verza)

Es día de fiesta en los Altos de Chiapas, la sierra que rodea San Cristóbal de las Casas. La escuela de San Pedro Chenalhó es el epicentro de las actividades porque tiene un amplio gimnasio que se reconvierte en salón de usos múltiples. Da igual cuál sea la celebración, cuál sea el pueblo, la escena se repite invariable. Lo primero que llama la atención es la cantidad de cajas de Coca-Cola se apilan en la puerta. Son las diez de la mañana. El público se acomoda con tiempo, para coger buenos sitios y ver las actuaciones de sus niños. Varios voluntarios van destapando y ofreciendo el refresco, que en esta zona suele ser de mayor tamaño que en la ciudad. Cortesía municipal. Todos cogen uno. El único requisito es poder con la botella de medio litro que, a veces, parece más grande que los niños que la sostienen. Claro que si no, hay otra opción: las propias mamás se las sostienen o echan su contenido en los biberones, para que sea más fácil.

7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano



San Pedro Chenalhó (M.V)

En eso unos pequeños llegan hasta el centro de la cancha. Su referencia es situarse donde está dibujada la marca de la refresquera y bailar alrededor del círculo. Si un extraterrestre llegara en ese momento seguro que pensaría que Coca-cola era algo terriblemente importante para los terrícolas. Entre actuación y actuación, una señora ofrece unas galletas para acompañar. Todos están contentos. Los niños lo están haciendo muy bien y ese día se ahorran el almuerzo, algo importante en una región donde **la pobreza afecta a ocho de cada diez personas y la desnutrición y el hambre a tres de cada diez.**

La escuela de San Pedro Chenalhó está en la carretera que une San Cristóbal de las Casas con Pantelhó (a poco más de 60 km de la ciudad colonia). Durante el trayecto, los colores blanco y rojo destacan entre el verde de la sierra. Casi todas las tiendas -cuando no simples casas- están decoradas en esos tonos porque así les sale gratis la pintura. **Coca-Cola FEMSA** (la filial mexicana que es la mayor embotelladora de Coca-Cola del mundo, con 2.600 millones de cajas en el año 2011 y da servicio a toda América Latina) sabe que estas zonas indígenas y empobrecidas son un importante mercado y por eso opta por anuncios en las lenguas autóctonas y ha convertido los tradiciones letreros que dan la bienvenida a una localidad en grandes carteles publicitarios.

7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano



Casa S Cristobal Panimhó (M.V)

La estrategia viene de lejos. Como explica el antropólogo social Jaime Page Pliego, en una investigación a punto de publicarse en la revista *Liminar*, las refresqueras buscaron a los caciques locales, indígenas que el PRI había promovido y que se encargaban de la producción de pox (una especie de aguardiente de la caña de azúcar que se usa para ceremonias mayas) y les dieron las concesiones de Coca-Cola o de Pepsi. Pronto se hicieron ricos. Page Pliego pone el ejemplo de la familia López Tuxum de San Juan Chemule (un pueblo hoy conocido por su iglesia de gran sincretismo donde frente a los altares de diferentes vírgenes o santos se hacen ceremonias mayas) a quienes en 1962 les ofrecieron la concesión de ambas refresqueras (luego las dos querían exclusividad y ganó Coca-Cola). Los López Tuxum se establecieron como usureros, controlaban los transportes y fueron traspasando el negocio de padres a hijos. "El prestigio social que dio ofrecer en Chamula Coca-Cola y Pepsi, pero principalmente el primero, en festejos familiares, fiestas patronales, se extendió por todos los Altos de Chiapas", escribe Page.

Estos refrescos se fueron convirtiendo poco a poco en un eje importante de las comunidades de los Altos. Hoy, no sólo son una bebida, sino casi una moneda con la que se pagan deudas o dotes y un elemento de ceremonias prehispánicas y rituales religiosos, en parte porque las iglesias evangélicas que han proliferado por la zona han alentado a los indígenas a sustituir el pox (que es una bebida alcohólica) por la Coca-Cola o similar.

7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano



Ctra S Cristóbal Pantelhó (M.V.)

DE 2 A 5 L. POR PERSONA AL DÍA

México es el país que más refrescos consume del mundo (y los de Coca-Cola-Fernsa son los líderes). En algunos pueblos del desierto de Sonora (norte del país), cuando el calor aprieta, una persona puede llegar a beber al día cinco litros de Coca-cola, según los datos de Page Pliego. La media del país, de acuerdo a su investigación, se sitúa en 0,4 litros diarios por mexicano, una cifra que en Chiapas se multiplica. En los Altos, cada habitante se bebe 2,25 litros de refresco al día. De ahí que en la zona sean habituales envases extra-grandes no comercializados en todos los lugares.

La planta de Coca-Cola Fernsa de San Cristóbal de las Casas es, además, una de las dos más grandes de México (la otra está en Tlaxcala, cercana a la capital), con acceso al agua garantizado pues está ubicada en las faldas del Huitapepec (conocido como el "volcán de agua"). Según Page Pliego, además del pozo actual (con el que se embotella para suministrar a todo Chiapas y parte de Oaxaca y Tabasco) se está construyendo otro. Diversas organizaciones han denunciado acuerdos entre la compañía y las autoridades para acceder al agua a muy bajo costo, en un estado donde la disposición de este elemento provoca grandes litigios entre comunidades.

7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano



Ciro S Cristóbal Pantelón (M.V.)

Chiapas es, por tanto, el mejor ejemplo de lo que se ha dado en llamar "coca-colización", la invasión de los refrescos que, si no es la única causa de lo que los expertos califican como "nueva guerra del siglo XXI", la epidemia de obesidad, sí es uno de los principales motivos de que en México, según los estudios de todos los expertos, el 70% de la población tenga sobrepeso y el 30 por ciento sean obesos.

Pero para el relato para la alimentación de Naciones Unidas **Oliver de Schutter** el punto de inflexión que marca un cambio en los hábitos alimenticios mexicanos y, por tanto, un incremento del consumo de azúcares y grasas procesadas, es la entrada en vigor el 1 de enero de 1994 del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica. La importación de alimentos se multiplicó y, en solo una década, se duplicó el consumo de Coca-Cola entre niños, según datos de Schutter.

7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano



Escuela de Yltic (M.V.)

REFRESCOS + DESNUTRICION = ¡ALARMA!

En Chiapas, además, se da una combinación explosiva: alto consumo de refrescos y altos niveles de desnutrición. "La mayoría de los adultos mexicanos actuales fueron niños desnutridos con lo que su cuerpo se programa para la escasez y cuando de repente hay un exceso de azúcar el daño metabólico es terrible", explica el doctor Abelardo Ávila, investigador del Instituto Nacional de Salud y Nutrición. Las consecuencias van de la diabetes a infartos, ceguera, amputaciones, reducción de la capacidad laboral.

Según la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2012 **la diabetes es la primera causa de muerte en el país y se estima que afecta a 13 millones** de personas aunque solo la mitad están diagnosticadas y en tratamiento. Este mismo documento considera que el 70% de los hogares manifiestan algún grado de inseguridad alimentaria.

La nutricionista Mariel Vega sabe qué significa la combinación de estos elementos. Lleva más de diez años trabajando en varias comunidades de los Altos de Chiapas en proyectos de universidades u ONGs y ha visto "cómo se ha ido abandonando la dieta tradicional y se ha sustituido por refrescos y comida chatarra que es muy barata y exige menos esfuerzo de preparación".

7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano



Zinacatán Día Patrona haciendo tortillas (M.V.)

"Por diez pesos (medio euro) compran una botella grande de refresco para el desayuno y entre toda la familia se la beben, luego otra para el almuerzo y puede que hasta otra para la cena, porque es barato (más que el agua embotellada) sacia, sobre todo unido a las tortillas, y, además, da prestigio social", añade Vega. La investigadora advierte del peligro que esto supone en unas comunidades donde existe una desnutrición histórica heredada, se está abandonando muy pronto la lactancia y el refresco llega incluso a los bebés. El resultado es que en una misma familia hay niños desnutridos y adultos obesos y los índices de diabetes se han disparado pero alerta de que los problemas se multiplicarán en el futuro.

MÁS BARATO Y ACCESIBLE QUE EL AGUA

"Muchas escuelas, pero no sólo en Chiapas o Yucatán, donde el problema es más visible, sino en el Estado de México (la periferia de la capital) no tienen agua potable y los niños se hidratan con refresco, ese es un problema terrible", subraya el doctor Abelardo Ávila. "He visto a madres que incluso llenan los biberones con Coca-cola", añade. Además, los centros escolares se han convertido en un "paraíso de la comida chatarra" aunque su venta ya se haya prohibido. Y no hay nada más que ir a la puerta de un colegio para observar que lo que antes se vendía dentro del recinto ahora se vende justo fuera. "Sí, durante unos meses no pudimos vender -dice la señora Juana mientras carga su pequeño carrito con golosinas en una céntrica escuela del DF- pero ahora no hay problema".

7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano



Ctra 8 Cristobal Pantelhó (M.V.)

A juicio de todos los expertos, aunque en algunos lugares, como la capital, se han puesto en marcha diversos programas nutricionales y anti-obesidad, en general el Estado no ha hecho lo suficiente para contrarrestar la epidemia de sobrepeso y las enfermedades asociadas a este problema que, con la diabetes a la cabeza, han crecido tanto que "de seguir la tendencia actual para 2020 el daño financiero y de salud para México será insostenible, una catástrofe", pronostica el doctor Ávila.

"Coca-Cola y el resto de refresqueras han hecho lo que el gobierno les ha dejado hacer", denuncia, por su parte, el director de la ONG **El Poder del Consumidor**, Alejandro Calvillo. Su colectivo ha denunciado en diversas ocasiones la excesiva permisividad de las autoridades para la expansión de las Industrias del sector con costes e impuestos muy bajos e incluso con prácticas desleales. "Pudimos demostrar acuerdos de Coca-cola con directores de escuelas de Chiapas para que les permitieran la venta en exclusividad en los recintos escolares y les pagaban en botellas que ellos podían revender para su beneficio personal". Calvillo recuerda, además, que la relación de esta compañía con el poder es muy fuerte. "Basta recordar que hace poco tiempo, de 2000 a 2006, México tuvo un presidente que fue director de Coca Cola (Vicente Fox)".

7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano



Ctra S Cristobal Pantelhó (M.V.)

Las exigencias de las organizaciones civiles y de la propia ONU para paliar el problema son las mismas desde hace años y van en dos direcciones: prohibir la publicidad dirigida a menores de refrescos y comida chatarra y elevar los impuestos a la industria. Pero las compañías del sector, muy poderosas y con doble moral (algunas, por ejemplo, apoyan programas nutricionales desarrollados por ONGs), han logrado esquivar las medidas comprometiéndose a la autorregulación y con el argumento de que el problema no son los refrescos o ciertas comidas sino los hábitos de nutrición, como explica Jaime Zabludovsky, presidente de ConMéxico, patronal del sector

7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano

En el próximo periodo de sesiones, el Congreso Mexicano volverá a debatir la [petición de 47 organizaciones de elevar los impuestos a las refresqueras](#) e intentar contrarrestar así el consumo de bebidas azucaradas pero estos colectivos saben que también será necesario invertir en educación nutricional tanto en las áreas rurales como urbanas y en la recuperación de la dieta tradicional con productos cultivados en la propia comunidad cuando sea posible.

El relator de la ONU coincide en este diagnóstico. México debe "estudiar la posibilidad de imponer impuestos para desalentar las dietas ricas en energía, en particular el consumo de refrescos", decía Schutter el pasado mes de marzo. También debería "conceder subvenciones a las comunidades pobres para que puedan acceder al agua, la fruta y las verduras" y trabajar para que sus "políticas agrarias y comerciales" tengan un buen efecto en la dieta de la población, es decir, apoyen la producción propia en las comunidades rurales en lugar de las importaciones.

Este debería ser uno de los [objetivos básicos](#), coinciden los expertos, de la "Cruzada contra el Hambre" que justo ahora lanza el gobierno del priista Enrique Peña Nieto, con 30.000 millones de pesos (unos 1.800 millones de euros) y que se centrará en 400 municipios del país de alta marginación

7/5/2014

La "Coca-Colización" de México, la chispa de la obesidad - periodismohumano



Carretera de bienvenida a Zinacantán a 16km de San Cristóbal (M.V)

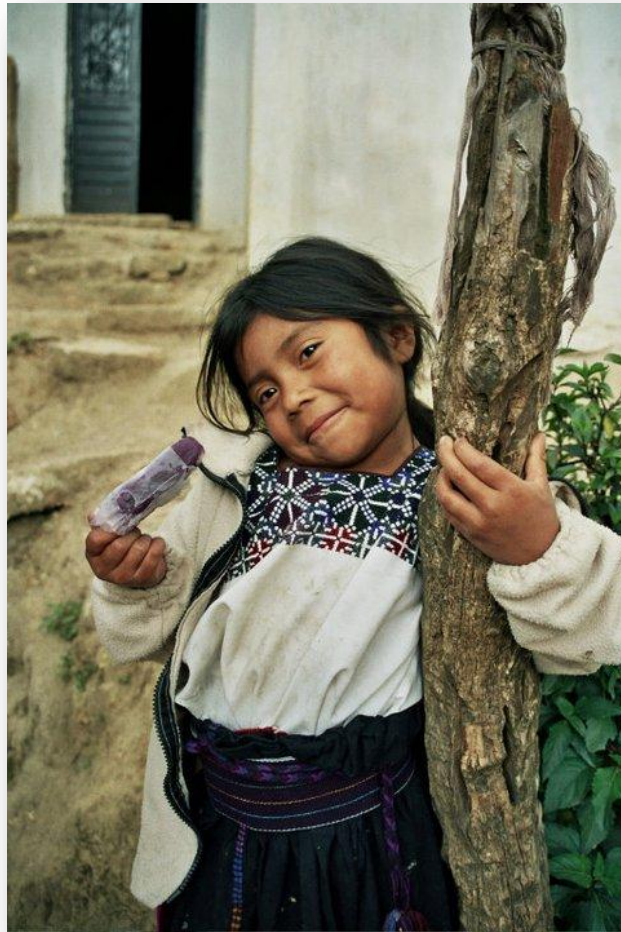
CAPRICHOS DE LA SANGRE, DESEOS DEL CORAZÓN. EL MESTIZAJE DE LO COTIDIANO EN LA 'MODERNIDAD' TZOTZIL.

En una *plática* con doña Mérida, quien regentaba una tienda de abarrotes en la ciudad de Jocotán, Guatemala, ésta le contaba a López García (2003: 62-63) qué cosas compraban los indígenas el día de mercado; conversación que bien podría haber transcurrido en la región de Los Altos de Chiapas en el tiempo en que fue mantenida, así como en la actualidad. Pero ocurre que en el tiempo presente ya es posible encontrar en las comunidades indígenas —sobre todo en las que están a pie de carretera— tienditas que abastecen tanto de lo que consideran imprescindible como de aquellas cosas excepcionales antes adquiridas de forma puntual cuyo consumo, ahora, se ha vuelto habitual.

«Lo que compran los campesinos», le decía, «[...] es sólo comestible: pan, jabón, sal, puros, fósforos, arroz, frijol... cosas pequeñas, no van a comprar una lata de sardinas [...]».

—Y de las cosas de comida, ¿qué es lo que más les gusta? —preguntó.

—A ellos les gusta comer “cositas” que no tienen en la aldea. Yo traigo trescientos, cuatrocientos panes el día sábado; fíjese estas canastas de pan: francés, pan dulce, este de galletita... usted viera dentro de tres horas, no queda ni para mí, les gusta toda clase de pan. Mire la “refri” como está, hay como cien “aguas” (Pepsi, natural, orangina, Coca-cola), pues todavía la tengo que llenar otra vez, y las cervezas, hay cincuenta, no es suficiente, que ahí de las 11 para las 12 ya no hay frescas y al tiempo las toman. Y ve los “topolillos” [sabores artificiales congelados dentro de una bolsita de plástico], hay como doscientos... Ahí no va a sobrar ninguno. Los dulcitos, igual, viene el papá, la mamá, compran sus cositas y si vinieron con los hijos ahí les compran unos sus dulcitos, de toda clase de dulcitos... les gusta saborear».



Comenzaba estas páginas complementando la voz de Pascual, quien me contaba cómo en este tiempo había cambiado la vida hacia un deterioro hasta el extremo de advertir que ahora el hostigamiento de las *ach' chamel* había hecho que la «buena vida» fuera un recuerdo del pasado. Él concluía que «[...] Ahora ya cambiaron los cristianos

[indígenas], ya están así como *kaxlanes* [“castellanos”, mestizos] porque ya están acostumbrados pues. Ya ha cambiado la vida ahora». Anteriormente, y en otro lugar (Neila Boyer, 2012a) advertía cómo, efectivamente, pareciera que en el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, otros principios basados en las emociones —y más cercanos al mundo mestizo y a la apertura emocional que lo caracterizan, frente a la contención y el comedimiento de la tradición indígena— hubieran irrumpido con fuerza como elementos deseados y deseables para entablar lazos interpersonales y orientar la experiencia; y subrayaba, además, que cuando así ocurre es interpretado como un dejarse llevar descomedidamente por los sentimientos. Quienes «ya se manifiestan de diferente manera» que la gente adulta y anciana, los *ach' ch'ieletik* («los del nuevo crecimiento») o *ach' kuxlejaletik* («los del nuevo vivir»), son por lo general —debido a su actitud rebelde y tal y como se ha visto— tildados de *toj jtoy ba* (demasiado *alzados*, altivos), *chuvaj* (locos) o *simarrones* (cimarrones); en definitiva, de exagerados. De ellos se dice que son como perros, de ahí la denominación *toj tz'i'* («demasiado perro»), que equivale a afirmar que se sobrepasan (*jaxax xjelav*) y «hacen lo que su corazón dice», «lo que su corazón habla», sin contemplación alguna de las repercusiones sociales de sus actos ni arrepentimiento una vez los han realizado; es decir, que actúan «con todo su corazón» (*s'pas ta stekel yo'on*). No obedecen, se extralimitan y no tienen respeto. Todo ello es sintomático de poseer un carácter fuerte, que es notado como *toj tzozt yo'on* («demasiado fuerte su corazón») o *toj tzozt chichel* («demasiado fuerte su sangre»). Pero también esta fortaleza de personalidad —que al igual que la debilidad se expresa apelando al estado del corazón y de la sangre— alude a que son personas que aguantan bien las increpaciones de los demás frente a aquellos débiles —*toj k'un yo'on* («demasiado débil su corazón») o con la «sangre demasiado débil», *toj k'un chichel*—, mansos en exceso, que siendo extremadamente sensibles se emocionan con facilidad y son incapaces de soportar las emociones que acompañan a los conflictos.¹⁹⁸ En este sentido, atendiendo al tamaño y la cualidad del corazón, y en base a rasgos que tienen que ver con la sangre y se consideran innatos —aunque puedan alterarse mediante la oración y la rogativa a

¹⁹⁸ De ellos se dice también que tienen su corazón «demasiado pequeño» (*toj bikit yo'on*) o una «cabeza pequeña» (*bik'it-jol*), haciéndolos más volátiles y propensos a dejarse llevar por las emociones. Por lo general las mujeres se colocan en esta categoría, tanto por sí mismas como por los varones. «[...] A veces lloramos mucho cuando alguien nos regaña —me contaba Apolonia—, cuando me dice palabras fuertes siento que mi corazón se hace chiquito y cuando no tenemos corazón no tenemos con qué vivir». Idénticas ideas se han constatado en otros grupos mayas, por ejemplo, Adams (1952: 14-16), entre los cakchiqueles, afirma que las personas con sangre «débil» son tímidas y retraídas en tanto que los de sangre «fuerte» son valientes y corajudas, situándose la personalidad preferida en un término que manifiesta prudencia, humildad y tolerancia.

Nuestro Padre del Cielo (*jtotik ta vinajel*) y las vírgenes (*jme'tiketik*)¹⁹⁹ (Groark, 2005: 142-144)—, es posible establecer dos tipos de caracteres (personalidad) enfrentados. El *jtoyba*, rebelde, del que dicen que hasta brinca su corazón cuando habla, exagerado y excesivo en todas sus expresiones; propenso a actos impulsivos y a dejarse llevar por las emociones, constituyendo una amenaza permanente para las relaciones sociales debido a su gusto por la participación en disputas. Tipología que describió Laughlin (1975: 345-346) con adjetivos que aluden la arrogancia, la desobediencia, la mezquindad, la prepotencia, el orgullo y la soberbia, la altanería y la agresividad. Y el *manxu*,²⁰⁰ de «corazón grande» (*muk'ta yo'nton* o *muk'ul o'nton*) capaz de aguantar (*-kuch*) la rabia que se acumula tras los conflictos. El ideal de persona por excelencia (obediente, humilde, reflexiva y tranquila) que no reacciona a las provocaciones o soporta los problemas con calma (*ta xkuch yu'un k'op*), y cuyo corazón colabora con la cabeza para modular y controlar la expresión de los deseos y sentimientos en pos de la armonía, esto es, deliberando razonadamente sin que la cabeza se despierte con la ira (*ta xkapet sjol*) (Groark, 2005: 159-164; 336).²⁰¹ En definitiva, si éste es el ideal, tanto el exceso como el defecto conducen a situaciones que acrecientan los problemas y las emociones de ellos derivadas.

Pero sobrepasarse y actuar a la fuerza son indicios, además, que apuntan a la adquisición de hábitos mestizos en el comportamiento cotidiano. Así, esta concepción de ser exagerado (gesticulación excesiva, agresividad verbal, coquetería) guarda relación con la manera de concebir la 'modernidad', de forma que se establece un contraste entre el «antes» o *mas vo'ne* y ésta, el «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*) —efecto de un estilo distinto de crecer—, que implica inevitablemente tal oposición de caracteres expresados en términos de fortaleza (aspereza) o debilidad (suavidad) respectivamente, y de temperatura: sobrepasado de calor o tibio. Categorías que parecen describir el cambio y sugieren diferencias fundamentales en la manera en que se producen las cosas y se está

¹⁹⁹ Me refiero concretamente a la práctica de «ampliar el corazón», *-muk'ibtasbe o'nton*, utilizada sobre todo en la gestión de la tristeza y la ira. Para una descripción de la misma con relación a ambos estados emocionales, así como un registro de las oraciones empleadas, véase Groark (2005: 196-200; 366-374).

²⁰⁰ Para una definición, los sinónimos y su sentido, ver Laughlin (2007: 187, 220, 367, 402-403). En Amatenango, según Nash (1970), se les concede un valor especial a los «suaves» cuyo comportamiento es de igual consideración, cualidad conocida como *kunkuntik*.

²⁰¹ Un informante de Groark (2005: 140-142) le explicaba que si el corazón es grande la persona tiene todo bajo control (*xu' yu'un skatol*), los problemas se quedan allí mismo, no crecen y se convierten en frío (*mu'yuk tey mas ta sk'ak'ub, ta sikub*). Su corazón está en silencio (*tz'ijil*), no empeora la situación, es tranquilo y su corazón bueno, puede soportar cualquier cosa.

en el mundo: tradicionalmente con equilibrio y armonía, en la ‘modernidad’ con exageración y violencia. De este modo, si la *costumbre* privilegia y valora la suavidad — que refiere el equilibrio en todos los aspectos de la vida, a la par que es señal de la correcta sociabilidad y del «buen vivir», *lekil kuxlejal*, o de la «buena vida»—, así como la templanza (tibieza), que significa sumisión, obediencia, humildad, contención emocional, medida y armonía gestual, rasgos distintivos de quienes crecieron y viven conforme a la *costumbre* y que definen a alguien *manxo*, el carácter asociado a la ‘modernidad’ se caracteriza por la fortaleza y el exceso de calor en la sangre que hace de los *ach’ ch’ieletik* seres irritables y violentos y, como efecto del contraste que pone en evidencia el otro extremo, por la debilidad y frialdad que acentúan la hipersensibilidad de quienes con ellos interactúan. De manera que la dureza propia de la ‘modernidad’ está vinculada — además de a la debilidad física— a la exageración y el desequilibrio del carácter (personalidad) que conducen a comportamientos antisociales y dan lugar a una sociedad desigual, intratable y abrupta que de forma más intrincada y menos explícita que la anterior redundaba en ese sentimiento de debilidad generalizado. Pero, ¿qué relación hay entre la exageración como tipo de personalidad social que caracteriza al «nuevo vivir» y el sentimiento de debilidad que se expresa mediante las *ach’ chamel* y, concretamente aquí, a través del *me’ vivik*? ¿Cómo, si he afirmado que ésta es una sociedad debilitada, puedo ahora, en una aparente contradicción, advertir que los del «nuevo vivir» son más «fuertes»?

Quiero detenerme a explicar aquí, desde otra perspectiva —aunque involucrando igualmente a la alimentación—, la relación entre sangre/espíritu-carácter que parece estar detrás de esta cuestión. Hace López García una valiosa observación para el caso que nos ocupa. Él anota que la apetencia de una u otra comida no depende de la voluntad de la persona, sino de la calidad de su sangre —de su carácter, añadido yo— que condiciona el tipo de comida que se desea ingerir. «[...] la comida “la pide el estómago” o la sangre — dice—. Si éste está “competente” pide comida “competente”, comida en su pleno sentido, tortillas; pero si éste o la sangre no lo están pueden apetecer frutas o cualquier “galguería”». «[...] es la propia sangre o el estómago —apunta más adelante— el que “pide” comidas especiales, “cositas”, “galguerías”, “chicha” y hacen a los sujetos “fuertes” y peligrosos» (2003: 226-228, 267). Esto mismo debía entender Sebastiana, quien me dijo una mañana en una comunidad del municipio de San Andrés Larráinzar: «[...] el *presko* [refresco] causa un poquito de enfermedad del azúcar, de la gastritis [*me’ vinik*], si se

consume demasiado, si se exagera y si hay dinero para comprar. Es por lo que contiene el *presko*, y quieren tomarlo porque el cuerpo lo exige y porque les gusta, ya se les antoja, lo sienten dulce y así lo quieren sus corazones», afirmaba aludiendo a la «voluntad del corazón» que gobierna el comportamiento de los *ach' ch'ieletik*.

Que ahora se sienta preferencia por los productos 'modernos' remite, sin duda, a la calidad y cualidad sanguínea; y no sólo a que la sangre sea de otro modo sino, también, a que corporalidades e identidades son igualmente distintas. A que, como refería Pascual, los indígenas «[...] ya están así como *kaxlanes*». En primera instancia, el simple hecho de que actualmente apetezcan comidas diferentes de las tradicionales alude, efectivamente, y desde una perspectiva fisiológica, a sangre incompetente, aguada e inútil para el gobierno ideal de la persona indígena (no así del mestizo). Debilidad física que constituye un reclamo para las *ach' chamel*. Todo ello no hace sino que dar fe de ese sentimiento compartido de fragilidad contemporánea frente al vigor y la longevidad de antaño, lo que confiere parte, sólo parte, del significado a la experiencia del «nuevo vivir», de la 'modernidad', en condiciones mermadas. Además, tal referencia explícita y directa al estado de debilidad en este tiempo resulta casi inseparable de los planteamientos estigmatizantes biomédicos que describen la nutrición indígena como deficitaria. Pero, por otro lado, y es el que me interesa desarrollar aquí, la apetencia de cosas 'modernas' es denotativo de una cualidad sanguínea cuyo carácter simbólico remite a la idea de que las personas de sangre/carácter «fuerte» gustan de comidas especiales, de igual consideración, que producen cuerpos «fuertes» y afianzan identidades mestizas. En este sentido es frecuente escuchar que a los *ach' ch'ieletik* se les antojan constantemente refrescos, botanas, galletas, pan dulce (*kaxlan vaj* o «tortillas de mestizo») que consumen de forma exagerada. Ahora bien, la cuestión no es tanto cómo ese consumo desmedido forma sangre nula, incapaz, por defecto, de mantener el gobierno ideal de la persona (cuerpo) indígena acarreando debilidad física y atrayendo a las «nuevas enfermedades», sino cómo este hábito revela una tipología de carácter —asociado a la 'modernidad'— que abunda en la debilidad social en base a la (in)digestión de los conflictos que generan. En este sentido el gusto casi adictivo y desmedido de productos 'modernos' denota una cualidad simbólica de la sangre, «fuerte», que también resulta, de modo más amplio, incompetente por exceso para fomentar el dominio ideal de la persona, lo que genera conflictos sociales provocando, por efecto de las «emociones patógenas» (Groark, 2005), aflicciones de corte emocional —como el *me' vinik*— que son consignadas como

«grandes enfermedades» (*muk'tik chamel*) o «nuevas enfermedades» (*ach' chamel*) y cuyo rasgo compartido es la debilidad anímica que degenera en debilidad física. En definitiva, que ahora sólo apetezcan comidas 'modernas' nos habla de debilidad física — en base a la calidad aguada de la sangre que incumbe lo fisiológico—, como hemos visto, por gracia de su consumo habitual y cotidiano, pero también —y en base a una simbólica cualidad «fuerte» de la sangre—, de esa fortaleza de carácter expresada con el término «capricho»²⁰² que parecen detentar los del «nuevo vivir», la cual, por efecto de las interacciones cotidianas, abunda más aún en esa sensación de debilidad. Todo ello guarda relación con la ladinización de la cotidianidad indígena y la extenuación de un estilo de vida campesino que parece pertenecerle al pasado.

Así, en la mentalidad tzotzil existe una relación evidente entre las *ach' chamel* («nuevas aflicciones»), la economía de mercado, la exageración y la «voluntad del corazón» propias de la 'modernidad', y una forma de ser caprichosa de gente que trata de satisfacer sus deseos sin mediar una reflexión previa. Es fácil escucharles asumir que ellos no saben consumir, motivo por el cual se enferman. Y esta ignorancia se traduce en un consumo exagerado, descontrolado y adictivo cuyo carácter Sebastiana expresaba muy bien como «deseo del corazón»; esto es, como un mero antojo, un impulso irracional que a pesar de saberse que puede acarrear la enfermedad resulta imposible reprimir. Estos caprichos son exigencias del cuerpo, satisfacciones del gusto y hábitos 'modernos' asociados a la economía capitalista, la apertura al mundo y el desarrollo de las comunicaciones que la posibilidad de disponer de algo de dinero, y la accesibilidad de lo deseado, están potenciando cada día más y más. Hábitos e identidades mestizas que se hacen más evidentes, si cabe, apelando nuevamente a la dieta.

Ya en 2003 López García ponía en evidencia una idea que parece compartida entre los pueblos mayas, al menos entre los ch'orti' del oriente de Guatemala y los tzotziles de Chiapas: la diferente dieta de mestizos/ladinos e indígenas, asociada en el imaginario local al consumo de grasa y de tortilla respectivamente, produce distintas corporalidades. Cuerpos «caprichosos» o cuerpos «competentes» que se caracterizan por la debilidad y fortaleza física respectivamente. Así, apuntaba, los indígenas están convencidos de que su fortaleza física es mucho mayor que la de los moradores en el

²⁰² Guiteras Holmes (1965: 200-201), en Chenalhó, advirtió que a las personas se les calificaba como *capricho*, esto es, violentas, voluntariosas y buscapleitos, o *humildes*, es decir, pacientes, obedientes y de vivir más sencillo.

pueblo debido a su alimentación basada en el maíz, lo cual les habilita mejor para el trabajo duro.²⁰³ Sus cuerpos son habitualmente «competentes» y sólo en ocasiones particulares se hacen «caprichosos», se «alegran». En cambio los mestizos o ladinos — aunque simbólicamente más fuertes y rudos, lo que hace que, según su opinión, sean «más bravos», tengan peor genio y se enfaden con mayor frecuencia— son más débiles debido a que comen cositas que son «caprichos» de la sangre «galga», rala; desempeñándose, además, casi exclusivamente como negociantes (*Ibíd.*: 337, 331, 84). Como corresponde a cuerpos «delicados» e incontrolables aprecian la grasa, que es ingerida habitualmente en la forma de frijol frito; siendo ésta «[...] una de las expresiones más claras del “comer por gusto”, de estar “alegando” el cuerpo, de estar “parado”, quieto, y expresa[ndo] el valor contrario a la tortilla que representa la base del movimiento, del trabajo» (*Ibíd.*: 368-369, 383).²⁰⁴

INDÍGENAS (CAMPEÑINOS)	MESTIZOS/LADINOS (COMERCIANTES)
«Comer para sustentarse».	«Comer por gusto», para alegrar el cuerpo.
Dieta basada en el consumo de tortilla de maíz; que representa la base del movimiento, del trabajo.	Dieta basada en el consumo de grasa. Estar parado, quieto. La grasa detiene, inmoviliza.
Cuerpos «competentes».	Cuerpos «caprichosos», delicados e incontrolables.
FORTALEZA FÍSICA: Más fuertes que el mestizo debido a que su dieta se fundamenta en el maíz; lo cual les habilita mejor para el trabajo duro.	DEBILIDAD FÍSICA: Mayor debilidad física debido a que comen «caprichos».
TIBIEZA DE CARÁCTER. Mansos (prudentes, humildes)	FORTALEZA DE CARÁCTER. Simbólicamente más

²⁰³ Igualmente los mames consideran que su dieta les permite trabajar más que los ladinos (Watanabe, 1981: 37).

²⁰⁴ Véase, al respecto, Gossen (1986: 239-244) y Earle (1986: 553).

y tolerantes). Contenidos emocionalmente. La mansedumbre del indígena deviene de la sangre «competente».	fuertes y rudos. Son «más bravos»: tienen peor genio y se enfadan con mayor frecuencia. La rudeza del ladino es interpretada como «caprichos» de la sangre «galga».
--	---

Fig. 20 Diferencias entre indígenas y mestizos.

FUENTE: Elaboración propia.

Esto que López García denominó «comer por gusto» (*Ibíd.*: 59-87), y que los ch'orti' hacían como festivo, es hoy en día habitual y cotidiano en Los Altos de Chiapas. Y este «gusto adictivo»²⁰⁵ a la 'modernidad' y consumo exagerado de cosas 'modernas' produce una sangre «propasada» y construye cuerpos fuertes cuya fortaleza, por efecto de las interacciones sociales, menoscaba la salud de las personas más débiles abundando así, igualmente, en su condición de debilidad. Cuestión igualmente reportada entre los ch'orti' guatemaltecos y que él ilustra nuevamente a la perfección. Afirma él que los «cuerpos exageradamente llenos», que tienen el «humor fuerte» —sangre muy caliente y densa—, «[...] un halo de “fuego” en torno que puede “debilitar” a las personas débiles», están abiertos en demasía, habiendo perdido el modo correcto de estar. Pueden ser «mala sangre», término con el que refieren a individuos pendencieros, caprichosos e irrespetuosos que hacen mal uso de la palabra: escuchan y propalan conversaciones, insultan, comen cotidianamente comidas calientes por festivas (con grasa, alcohólicas), buscan subrepticamente más y diferentes compañías sexuales... Conducen a la anormalidad, el conflicto y la ruptura social, y remiten a la idea de comunidades que se descomponen, con una apertura hacia el exterior desmesurada y no reposada (López García, 2003: 323, 335-336; 2006: 398-400). Son más receptivos al exceso de «calor» que los penetra no sólo en forma de comidas especiales y «calurosas», exageradamente abundantes sino, además, de palabras soeces o «fuertes» que lo «acaloran» y ponen la

²⁰⁵ En Los Altos de Chiapas es frecuente escuchar la observación de que en el ahora ya no hay cosas buenas para consumir y, a pesar de ello, se consume en exceso. Tanto la mala calidad de los productos como su consumo casi adictivo mantienen una relación de causalidad con las que se denominan *ach' chamel*. Tres son las razones que se esgrimen para justificar lo que he denominado el «gusto adictivo» a la 'modernidad', el cual se manifiesta como un consumo desordenado y compulsivo de cosas «nuevas» ajenas a su tradición gastronómica. En primer lugar se reporta una inevitable adicción a las comidas y cosas 'modernas' —fundamentalmente refrescos y botanas— que se traduce en la expresión de obligatoriedad «tenemos que consumirlo»; por otro lado está la idea de que los del «nuevo vivir», los *ach' chieletik*, parecen tener un «gusto genético» hacia los productos 'modernos' cuyo capricho resulta imposible de saciar y calmar con cosas procedentes de la tradición; finalmente se produce una atracción hacia la 'modernidad' como expresión y deseo de pertenencia a través de la participación en una economía de consumo que, sin embargo, los sume más si cabe en la pobreza y la debilidad, exalta su fragilidad y carencias y acentúa su exclusión en la sociedad nacional.

sangre en «movimiento». En ellos el «humoral», la sangre, se hace «fuerte», «pesada» y «nerviosa», descontrolándose. Estos cuerpos henchidos de calor carecen de aberturas «hacia fuera» hasta que llegan al punto álgido en el cual resultan excesivamente peligrosos y se abren naturalmente derramando «sangre» en forma de sangre, sudor, saliva, vómito o lágrimas, o tranquilizándose y «enfriándose» tras la calma que sigue a una disputa. De este modo, apunta: «[...] las personas en esas condiciones serán las que, normalmente de manera involuntaria, rompan el orden formativo de los individuos débiles, “tiernos” y con la sangre “rala”» (López García, 2003: 104, 267, 324-325).

ALIMENTACIÓN (sangre potencial)	SANGRE (fuerza vital)	CUERPO/ESPÍRITU	PERSONA
«Comer para sustentarse». Alimentación competente atendiendo a criterios de calidad (comida basada en el maíz) y cantidad (sin traspasar los límites de la ración).	Sangre competente. En su punto justo de equilibrio: ni aguada ni excesivamente espesa. Con presión, que bombea bien y, por tanto, puede dirigirse a los lugares que quiere gobernar: pulsos (donde se asienta el espíritu) y partes corporales donde están los órganos precisos para el trabajo.	CUERPO Cuerpo competente, sano. Comedidamente lleno. Gobierno ideal basado en el trabajo modélico. Lo posibilita. ESPÍRITU/CARÁCTER Estabilidad anímica. Buen gobierno de comportamientos y sentimientos.	«Buena sangre»: Persona respetable, prudente, humilde, tolerante; que habla de manera sensata, comedida, mansa, sin palabras discordantes. Modélica para la vida en el mundo, apta para el trabajo y la armonía social.
«Comer por gusto». Comida para «alegrar». Alimentación moderna cuya esencia es distinta de la tradicional (refrescos, botanas, fertilizantes). No alimentan, son antojos. Comidas exageradamente	Sangre incompetente. • Con tendencia a la raleza: comen al estilo tradicional pero los alimentos carecen de «fuerza» porque crecen con fertilizantes.	CUERPO Cuerpos desgobernados física y socialmente. • Cuerpo nulo y débil. Enfermizo. Con afectación de aquellas partes (y sus funciones) relacionadas con la fuerza y la razón,	«Ser mala sangre» (embarazadas, menstruantes, borrachos, ladinos). Personas pendencieras, caprichosas, irrespetuosas y que hacen mal uso de la palabra (chismes, burlas).

abundantes.	<ul style="list-style-type: none"> Propasada, pesada y nerviosa. Caliente en demasía. Excesivamente espesa y fuerte: gusto adictivo a la 'modernidad' y abuso de consumo de productos 'modernos'. <p>Descontrolada la presión.</p>	<p>pilares de la <i>costumbre</i> y requisitos para el «buen vivir»: (cabeza —dolor de cabeza —, huesos —dolor de huesos —, estómago/corazón — <i>me' vinik</i> —). Implica la negación del trabajo.</p> <ul style="list-style-type: none"> Cuerpos fuertes y caprichosos. Exageradamente llenos; abiertos en demasía. Reactivos (ponen la sangre en movimiento). 	
		<p>ESPÍRITU/CARÁCTER</p> <p>Inestabilidad anímica. Carácter alejado de la tibieza, la templanza.</p> <p>Oscila entre los dos extremos: la excesiva fortaleza y la debilidad.</p>	

Fig. 21 Tabla de diferencias basada en la alimentación, el tipo de sangre, cuerpos/espíritus y personas.

FUENTE: Elaboración propia.

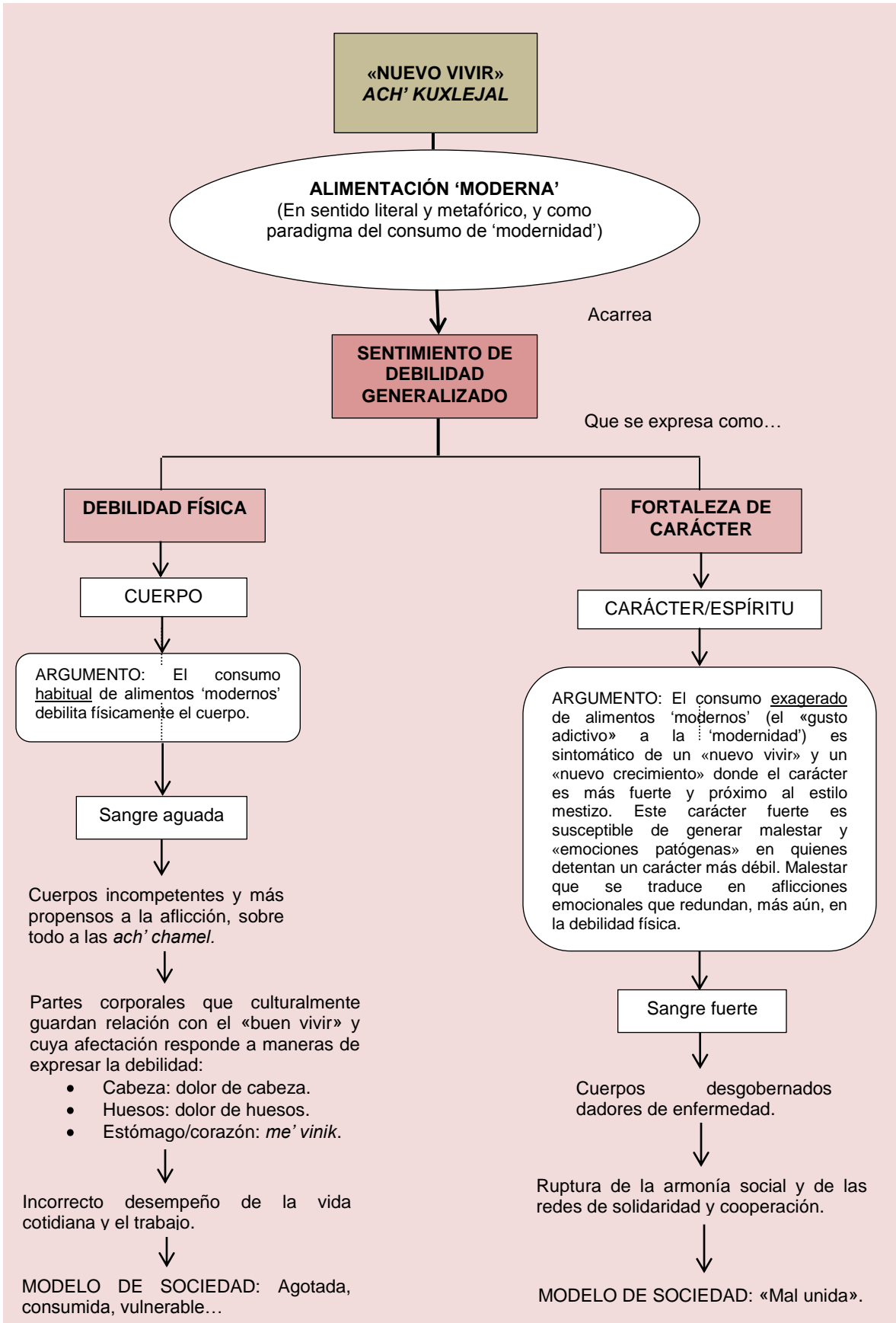


Fig. 22 Esquema explicativo del «nuevo vivir» como debilidad.**FUENTE:** Elaboración propia.

DE LAS PALABRAS QUE NUTREN LOS CONFLICTOS Y ABUNDAN EN LA DEBILIDAD.

Los tzotziles de Chiapas tienen la idea de que los conflictos interpersonales (*k'op*) generan trastornos emocionales en todos los participantes, máxime cuando alguien dice «malas palabras» (*chopol k'op*) o «palabras febriles» (*k'op k'ak'al*): actos del habla agresivos, chismes... En definitiva, palabras que «no gustan» y que entran en el cuerpo descendiendo hasta el corazón/estómago; lugar donde en un proceso de cultivo e intensificación interior se reúne el coraje, el resentimiento y la frustración, afirmándose que la persona «junta la fiebre de su corazón» (*ta stzob yo'onton sk'ak'al*), lo que conduce a la enfermedad de *k'ak'al o'ntonal* («corazón febril»), *ti'ol* o *koraje* (coraje). De este modo, las «palabras febriles» (*k'ak'al k'op*) dichas durante una disputa radican dentro del corazón (*tik'il ta yo'nton*), representando este acto de tragarse la rabia literalmente la incorporación de los problemas, y las palabras —como se vió en el capítulo IV—, en el cuerpo, pudiendo ocurrir que si no se metabolizan adecuadamente esta emoción se convierta en patógena. Tras una pelea la «fiebre del corazón» permanece en la garganta e impide comer; las «palabras calientes» siguen ahí —palpables y en forma de ovillo, o de una masa esférica— si no se bebe *pox* (aguardiente), o hasta que se ingieren algunas tortillas y bajan, yendo a parar al corazón (en un sentido amplio que abarca la parte superior del pecho y el epigastrio), donde se quedan retenidas y comienza el dolor. Éste es descrito como congestionado, inflamado (*situb*), cerrado (*-mak*) o tapado (*-suk-ba*) por la ira y los problemas; como rígido (*tzinil*), lleno de rencor y resentimiento, y se siente muy «cargado» o «pesado», lo que origina que no funcione o trabaje correctamente. Asimismo el pecho y el abdomen se notan hinchados (*suk sba o'ntonal*), como si estuvieran llenos de aire: volviéndose los cambios respiratorios frecuentes, particularmente el suspiro profundo (*uyubajel*) que proporciona aperturas temporales del corazón (*-jam o'nton*) y permite que algunos de los vapores dañinos acumulados escapen. Si esto no ocurre el cuerpo poco a poco se «debilita» o «suaviza» (-

k'unib),²⁰⁶ sensación estrechamente relacionada con los síntomas: dolores y presión de corazón, pecho y estómago; melancolía, letargo, fatiga (*lubel, piche*) y falta de energía (*mu'yuk ip*); alteraciones en la respiración, el pulso y el apetito hasta el extremo de advertir que «la comida ha perdido su sabor»; además de estados de confusión cognitiva y perceptual. Cuando todo esto ocurre el cuerpo se encuentra cansado, igual que el corazón, a causa de la enfermedad que se ha reunido y concentrado en él. En base a ellos Groark apunta la vinculación de la ira (*k'ak'al o'ntonal*) con otras enfermedades emocionales como el *me' vinik* («mamá del hombre») —previamente analizado—, el «dolor del corazón» (*k'ux o'ntonal*) o la tristeza (*at o'ontonal*) (2005: 244-257).²⁰⁷ De modo que ese cúmulo de palabras, como una masa esférica, representa las que nunca salieron por la boca; y pueden crecer allí, endurecerse y extenderse por el cuerpo a través de la sangre, desplazándose además por la región abdominal hasta que, si no se trata, estalla causando la muerte ya que «viaja mucho» (*ta xanav ta jmek*).²⁰⁸ Tal es la vinculación de la ira con el *me' vinik* que pareciera como si las «palabras febriles» se amalgamaran con la sangre que las transporta, excesivamente caliente por el conflicto, y se alojaran en el corazón formando una masa en descomposición. Al menos esto es lo que me refirieron:

«Con el *me' vinik* se siente algo atravesado ahí, se llena nuestro corazón. Como que algo brinca. Nos empieza a doler el estómago y no podemos tejer. No nos deja hacer nada. Cuando hacemos cosas fuertes

²⁰⁶ En ocasiones se comenta que la ira patógena adopta la forma de una sustancia que contamina la sangre, la cual se recoge en el corazón, tornando el pulso débil y desacompañado debido a la disminución del flujo de la sangre y su congestión. En este sentido, un informante de Groark (2005: 297) le explicó que la sustancia secuestrada en el corazón era como humo (*sch'aialal*) o vapor de agua caliente (*sjob k'ak'alo*). Él suponía que el vapor entra en el cuerpo durante el conflicto y se espesa en el corazón de una manera similar a las nubes; como resultado de ello este órgano se congestiona y no funciona correctamente, no trabaja bien.

²⁰⁷ Groark (2005: 184-192) describe a la perfección la enfermedad de tristeza glosada como *at o'ontonal*. Cuando los síntomas comienzan a manifestarse es porque el corazón se ha llenado de tristeza (*-noj ta at o'ontone*), como resultado parece que éste y el pecho estuvieran llenos de gas (*-sukuke o'onton*) y tapados (*-makaket o'onton*). El corazón no tiene energía (*mu'yuk yip*) y, en consecuencia, la sangre no circula bien (*mu xanav lek*); el pulso se vuelve imperceptible (*mu xk'opoj*), la respiración débil y cargada de profundos suspiros (*jik'jik' o'onton*) que proporcionan un alivio temporal al sentimiento de congestión. Quien está triste no quiere hablar, no le encuentra el gusto a la vida (*mu xa sta yutz'il*), no sonríe (*mu xijtze'inotik*) y sólo gime (*xijajetotik no'ox*); si alguien habla no oye (*mu xa'i*). Es un estado de separación social que se refiere metafóricamente como «el oscurecimiento de la tierra» (*ik'ubel osil*). Se pierden las ganas de participar en las rutinas normales y el cuerpo se siente agotado, exprimido o pellizcado. Se pierde el apetito (*smak' vi'nal*) y las náuseas acompañan a la ingestión de los alimentos. La persona se vuelve débil (*-k'unib*). Conforme se desarrolla va a la cabeza resultando en dolor, por lo que hablan de un estado de desorientación extrema con episodios de desmayos y pérdida de conciencia, tal y como si fueran borrachos. El estómago (*ch'util*) se describe como roto (*vok'em*) o herido (*lilijem*), y muchos informantes describen un dolor repetitivo (*-pich'pun*) en su boca que explican similar a la sensación de hambre.

²⁰⁸ Nótese que la secuencia lógica es la misma que la apuntada respecto a la alimentación, pero donde antes era la comida el origen de la debilidad ahora lo son las «palabras febriles».

nos empieza a dar. Ya no nos dan ganas de comer porque nos duele el estómago, ya no queremos comer. A veces no se siente si estamos enojadas o nos ponemos tristes, o cuando no tenemos dinero, y es donde empieza el *me' vinik* a crecer y se empieza a calentar. Dicen que es sangre. Sí, es como si se descompusiera. Se pone dura y se hace una bola. Y es lo que nos empieza a doler. Es nuestra sangre que se calienta. Ya ni podemos trabajar».

«Sientes que es una bola. Los que saben dicen que es sangre. Que se calienta nuestra sangre. Cuando nos regañan nos empieza a arder el corazón, nos empieza a doler el estómago. No tenemos fuerza, cuando caminamos rápido nos cansamos. Cuando estamos enfermos de *me' vinik* nos da dolor de cabeza y nos da dolor de huesos».

«A veces brinca muy fuerte y viene a meterse acá [en la boca del estómago]. Dicen que es *me' vinik*. Tal vez sea sangre... Pero no se cura. Yo creo que es de aire que llega hasta en la espalda. Yo siento que es aire. El aire llega hasta en los huesos. Llega en las costillas. Se siente que se inflama. Llega hasta en la cabeza».

La forma más directa de evitar que algo se haga una bola en el corazón, que esté delirante, acumule calor y su funcionamiento sea anormal es «expulsar» (*-lok'es*) en el momento la emoción del cuerpo, respondiendo inmediatamente con el regaño y la reprimenda, gritando, peleando, llorando...; describiéndose entonces el corazón como «abierto» (*-jama*) o descongestionado. Los sentimientos y problemas quedan entonces «al aire libre» (*ta jama*). Sin embargo existe una tensión evidente en este ejercicio de ventilación, y es que al tiempo que se evita la enfermedad dejando fluir libremente esas «emociones patógenas» se corre el riesgo de alimentar el conflicto, lo que plantea el dilema de la gestión emocional, máxime en este tiempo de «nuevo vivir» donde los problemas se han multiplicado e intensificado. Pero, como se ha visto, no todo el mundo se enferma a consecuencia de la ira —como ocurre con el resto de «emociones patógenas»—, la reactividad emocional está relacionada metafóricamente con el tamaño del corazón y la cabeza de la persona. Aquellas a las que se considera «muy fuertes» (*toj tzotz*) y tienen un «corazón grande» (*muk'ta yo'nton* o *muk'ul o'nton*) son más capaces de soportar o aguantar (*-kuch*) sus efectos y metabolizar la rabia que se acumula tras ellos. Los débiles (*k'un*), en cambio, especialmente quienes rápidamente se enojan o entran en

llanto y tienen «corazones pequeños» (*bik'it-o 'nton*) o una «cabeza pequeña» (*bik'it-jol*) son incapaces de soportar las emociones que acompañan a los conflictos y la relación entre la ira y la enfermedad es más inmediata.

Al igual que ocurre con la ira, el resto de emociones negativas suelen atribuirse a causas y situaciones externas tales como las dificultades interpersonales, socio-económicas, etc. Siendo interpretadas como invasoras y exógenas. Explicando esta etnofisiología emocional Groark (2005: 159-164) advierte cómo, de hecho, gran parte de la teoría de la emoción tzotzil parece basarse en la hipótesis del contagio a través del cual las emociones negativas expresadas adquieren la forma de una especie de sustancia perjudicial que puede acceder al cuerpo de su objeto. En este sentido es significativo notar que son descritas como «encontradas» (*-ta*), «recibidas» (*-ich'*) o «dadas» (*-ak'*) por alguien cuando ocurre algún problema. De ahí entran en el organismo y se dirigen al corazón (*bat ta y'onton*) donde quedan «retenidas» (*tik'il*), «enterradas» (*mukul*) u «ocultas» (*nak'a*), aumentando de tamaño (*-muk 'ib*), multiplicándose (*-epaj*) o haciéndose «más fuertes» (*-tzatzub*) como resultado de posteriores experiencias emocionales negativas. Así, las emociones reunidas en el interior del corazón pueden llenarlo (*noj*); proceso que se describe a veces como «engrosamiento» o «cada vez más denso» (*-tzin-ba*). Y algunas se «desbordan» (*-tanij*) de aquí extendiéndose por todo el cuerpo con la sangre, lo cual es perceptible a través del pulso y por síntomas físicos como la debilidad.

Precisamente debido a la asumida debilidad femenina son las mujeres quienes con mayor frecuencia suelen padecer esta indigestión emocional. En ocasiones, como apuntaba en el epígrafe anterior, recurren al curandero para que éste, mediante el rezo (*tubel*) y la rogativa a las vírgenes y Nuestro Padre del Cielo les «amplíe el corazón» (*-muk'ibtasbe o'onton*) permitiendo una mejor gestión emocional pero, es cierto, que cada día más usualmente son la conversión religiosa, que promueve el olvido, y el asociacionismo civil que aboga por el diálogo abierto los que comienzan a ofrecer soluciones en este «nuevo vivir» donde el universo emocional parece desbocado.

—Anteriormente me ponía muy triste —me contaba en tzotzil Elvira, de una comunidad del municipio de Chamula— y ahora, a veces, lo siento todavía hasta que limpian mi corazón y se me pasa. A veces me curo y a veces no siento si se me pasa porque no quiero ni tomar agua. Siento que vuelve a regresar, ni se me baja. Sí, y ya el agua no se me baja. Ya no puedo ni hablar; cuando lo siento me tapa la boca, aunque nuestro corazón quiera decir algo pero no sale. Creo que las mujeres somos más débiles —advertía contestando a mi pregunta—. Queremos que alguien nos hable bajito, cuando alguien nos cae mal o cuando no *platica* bien, cuando a veces nos disgusta cualquier cosa, de ahí decimos: «¿por qué será?, ¿no le gusta?, ¿me ve muy enojona y no estoy enojada?, ¿es porque soy así?», y nuestro corazón *platica* mucho. Cuando hablan mal de nosotras nos duele: «¿por qué será? ¿Qué hice si siento que no he dicho nada?», es lo que decimos. Y cuando he dicho algo trato de recordarlo pero cuando no, nos duele. Sentimos que nuestro corazón nos empieza a doler y decimos: «¿será que me está viendo cómo camino, por dónde voy!, ¿por qué será?», decimos: «es culpa de la otra persona que me duele el corazón, ¿por qué me da coraje?».



Cuando tenía dieciséis años —continuó remitiéndose a su propia historia personal— hablaban muy mal de mí. Me decían cualquier cosa y lo sentía muy feo.

Cuando alguien te dice cosas duele, cuando escuchas que alguien está hablando detrás de ti hasta te pones a llorar, nos empieza a doler el corazón, te empieza la enfermedad. Pero ahora ya tengo más enfermedad. A veces hablo con los que llegan en la iglesia: «¿por qué será que no te curas?». Y yo les digo: «no sé»; y me dicen: «tal vez te entristeces tanto; piensas muchas cosas cuando algo no te gusta; así tienes que hacerlo para que te cures; ¿te pones triste cuando te duermes?». Y les digo: «no sé, de hecho en las noches no puedo dormir y ya cuando amanece me da sueño, ya ni me quiero levantar en las mañanas». Entonces me dicen: «ya no recuerdes, ya no lo pienses, mejor olvídate; y cuando lo hayas olvidado todo vas a ver que te vas a curar». De ahí empecé a olvidar todas las cosas que yo he pasado; de ahí me puse a razonar y me olvidé. Ya no es como antes que no me podía dormir, sólo estaba pensando y venía en mi cabeza. Cuando algo no nos lo dicen bien lo empezamos a pensar. Mi corazón se ha calmado un poco, sólo cuando hay cosas muy fuertes de vez en cuando se me vienen en la cabeza. Mi corazón lo puse más fuerte; si tu corazón sigue igual y nadie te aconseja nuestro corazón no se pone fuerte. Mi corazón ya se siente otro poco bien, ya se puso más fuerte, entré a escuchar la palabra de Dios.

—Igual yo también —ratificaba Manuela también en tzotzil—. Antiguamente cuando mis hijos mayores me decían algo que no me gustaba rápido me ponía triste y lloraba. Lloraba tan rápido por cualquier cosa... Ahora ya no me pasa eso. Ahora mi corazón ya tiene fuerza. Pero fue trabajo de Dios que mi corazón ya está más fuerte. Sí, aunque me digan cosas ya se me olvida, lo olvido todo, se me va.²⁰⁹

EL «NUEVO VIVIR» COMO *LOCUS* DE LAS EMOCIONES Y LA AFLICCIÓN.

En un magnífico trabajo sobre el cambio socioeconómico y la enfermedad de *chuvaj*, «locura», Collier *et al.* (2000), en «Socio-economic change and emotional illness among the highland maya of Chiapas, México», exploran cómo la transformación en el contexto de desarrollo socioeconómico y político afecta al

²⁰⁹ Recuerdo, en el mismo sentido pero respecto al beneficio que les comenzaba a reportar la participación en una sociedad cooperativa de mujeres artesanas que estaba siendo tutelada por una sociedad civil, la conversación que reproduce páginas atrás, en el epígrafe: «Hace falta cambiar nuestra manera de vivir... La necesidad de otra comunicación en la 'modernidad' tzotzil».

bienestar y la salud de las familias de las comunidades mayas de Los Altos de Chiapas mediante el padecimiento de esta aflicción, entendida como expresión de la angustia o el sufrimiento emocional (*distress emocional*) entre tzeltales y tzotziles. Concretamente argumentan cómo la experiencia de las contradicciones y dilemas que plantea una economía en rápida evolución —o los procesos de diferenciación socioeconómica (agraria y comercial)²¹⁰—, y su repercusión en las relaciones sociales, políticas y culturales, se relacionan con esta dolencia a partir del concepto de *embodiment* (incorporación). Ilustran de qué manera los enfermos de *chuvaj* —una de las principales categorías nativas de enfermedad mental en la región—, asimilan y encarnan las incongruencias y los problemas desconcertantes que ocurren en sus vidas al respecto.²¹¹ Así, por más que esta aflicción no sea nueva, ni producto exclusivo de la tensión socioeconómica —y que siempre haya estado ahí para expresar respuestas personales a problemas de difícil de solución—, Collier *et al.* la decodifican como parte de un discurso a través del cual la gente manifiesta ese malestar y conflictos, que no son sólo personales o interpersonales, sino reflejo, además, de la marginación del estilo de vida maya en Los Altos, la cual es más conmovedora en los últimos años debido a la vorágine de cambios en que se hallan inmersos. De este modo, las contradicciones que afloran como efecto del cambio respecto a los medios de vida, y la vida misma de las personas, se prestan a ser interpretadas como relaciones sociales que han ido mal y que, a su vez, se incorporan como enfermedad. En este sentido, advierten, si bien ha sido evidente desde hace décadas la

²¹⁰ Hasta relativamente no hace mucho tiempo, las comunidades indígenas de la región de Los Altos de Chiapas seguían el modelo que Wolf (1957) denominó «comunidades corporativas cerradas», caracterizadas por una agricultura campesina y una organización social tradicional donde la solidaridad de las relaciones sociales, y la de todos los miembros de la familia respecto al reparto de obligaciones en el trabajo y la distribución y control de sus beneficios (alimentos, recursos económicos), mantenía el equilibrio, igualaba la riqueza y aliviaba la escasez de recursos. Pero esto ha ido cambiando en las últimas décadas, sobre todo después de la crisis del petróleo de 1973. El sistema agrícola se ha vuelto más dependiente de la compra de insumos químicos, por lo que se requiere dinero y no sólo mano de obra doméstica. Las familias que antes podían confiar en trabajar conjuntamente para tener asegurada la subsistencia ahora deben enviar a sus miembros a ganar dinero. Y la economía de mercado, la producción y el consumo han contribuido a visibilizar una fractura en las comunidades en base a la emergencia de relaciones más competitivas. Por todo ello, Collier *et al.* (2000) argumentan que se ha producido un cambio en la manera tradicional de obtener alimentos, existiendo una orientación contemporánea hacia «hacer dinero» que ha modificado el paisaje de Chiapas, convirtiendo este estado en un mosaico de variaciones en torno a dos ejes independientes: el agrario y el comercial. A grandes rasgos hacen una reflexión que considero substancial. La transformación socioeconómica se ha reflejado en una mutación de las relaciones interpersonales, tanto a nivel familiar como de producción. El modelo tradicional basado en la solidaridad y el trabajo familiar compartido, donde todos los miembros que participaban en la producción de recursos tenían derecho al consumo, está en crisis. Con el crecimiento de la economía de mercado, especialmente los varones, han sido atraídos hacia un modelo de actividades lucrativas que ha supuesto una amenaza para la ideología y las prácticas de consumo compartido.

²¹¹ Collier *et al.* (2000: 47-48) apuntan cómo la enfermedad emocional tiene mayor incidencia en familias cuya situación en estas dos dimensiones (agraria y comercial) es marginal, y cómo las familias con miembros que padecen esta aflicción son más propensas a la conversión religiosa.

explicación de la enfermedad como resultado de la tensión social y la transgresión —y esta aflicción no es nueva como efecto del estrés socioeconómico—, las contrariedades derivadas del cambio socioeconómico han intensificado la percepción del abrumador estado de malestar de las relaciones sociales.²¹²

En base a ello es posible afirmar, como hacen, que el lenguaje de la angustia (y la «locura» como idioma de la misma) está, también y al igual que el *me' vinik*, registrando el cambio social en esta área. Así, si bien tzeltales y tzotziles en ocasiones atribuyen esta aflicción a la transgresión social y al castigo divino infligido sobre el transgresor o un miembro de su familia —en definitiva, a una ruptura de la armonía social y con las deidades, tal y como ha sido tradicionalmente conceptuada la enfermedad (Fábrega y Silver, 1973; Fábrega *et al.*, 1970; Holland, 1989; Vogt, 1969)—, resulta más frecuente que se adjudique a la ira o al «corazón febril» (*k'ak'al o'ntonal*) experimentado por las víctimas de las infracciones de los demás; un estado, quiero recordar, que Groark ha descrito como complemento primordial de la vida social indígena contemporánea. De ahí que la «locura», *chuvaj*, —dolencia que afecta de manera desproporcionada a las mujeres (Collier *et al.*, 2000: 23-24),²¹³ tal y como lo hace el *me' vinik* y *k'ak'al o'ntonal*— sea descrita como el calentamiento del corazón y la cabeza a causa de la ira. Un calor que, expresan, hay que entenderlo en vez de como energizante como una cualidad que debilita corporalmente y supone la pérdida o deterioro de las funciones, sobre todo las que atañen al trabajo doméstico. Por lo que esta aflicción considerada caliente se presenta sintomatológicamente como debilidad, manifestándose, además, como un

²¹² Collier *et al.* (2000) dejan abierta la posibilidad en su título de que otras enfermedades emocionales también vengán justificadas por los mismos motivos que apuntan.

²¹³ Uno de los rasgos característicos de esta enfermedad (que se pone de manifiesto en la muestra del estudio realizado en 47 comunidades indígenas de la región) es su afectación desproporcionada a mujeres de edades comprendidas entre 26 y 75 años, la mayoría casadas y otras viudas. Algunas de las entrevistadas dijeron tener problemas con sus maridos a causa del alcohol, por ser abusivos con ellas o por mantener relaciones con otras mujeres. Pero todas mostraron —dicen los autores— una gran y constante preocupación por el problema de la pobreza relacionada con la incapacidad de la familia para mantenerse adecuadamente. A menudo las dificultades matrimoniales están relacionadas con problemas económicos; por ejemplo cuando el esposo se gasta el dinero en bebida en vez de en comida, vestido o medicamentos. La economía comercial ha atraído a los hombres especialmente fuera de la economía agraria y sus fundamentos, con lo que se sienten justificados para gastar sus ganancias; mientras las mujeres y niños han perdido la capacidad para reivindicar sus derechos sobre los ingresos del hombre en base a la producción compartida. Aunque algunas de ellas vinculan la enfermedad con un castigo divino —advierten—, la mayoría lo atribuyen a la ira, al «corazón febril» resultado de los abusos de sus esposos o a las preocupaciones por las dificultades económicas. Los hombres, en cambio, explican su comienzo por problemas con otros varones, debido al elevado consumo de alcohol o a dificultades domésticas asociadas, a menudo, con la conversión religiosa de sus mujeres e hijos. También son más propensos a padecer *chuvaj* quienes han emigrado en busca de trabajo y experimentan desafíos difíciles: en ocasiones pierden el control de sus tierras en sus lugares de origen (Collier *et al.* 2000: 25-26, 48-49). En este sentido, véase también Castille (1996: 92).

comportamiento errático, asocial y desordenado, con mareos, desmayos, dolores de cabeza, desorientación y oscurecimiento de la visión... Náuseas en ocasiones acompañadas por vómitos y malestar de corazón; lugar donde generalmente empieza la molestia para extenderse hasta la cabeza, o viceversa. Además se constatan alteraciones del sueño, irritabilidad, pensamientos obsesivos, falta de apetito e incapacidad de emprender rutinas productivas (*Ibíd.*: 26). Es más, Castille (1996: 92) y Fabrega *et al.* (1970) apuntan también el comportamiento verbal agresivo. Síntomas, todos ellos, de carácter generalizado que representan —como se está viendo— el núcleo experimental de otras aflicciones emocionales (Collier *et al.*, 2000: 25; Goark, 2005: 226) como la ira, con la cual se asocia, o el *me' vinik*.

Aparte de estos síntomas, la enfermedad de *chuvaj* produce la sensación de sangre irradiada al interior de la cabeza a modo de descarga y un ennegrecimiento de la percepción visual (Castille 1996: 11). Tanto es así que tzeltales y tzotziles describen este estado con la misma raíz verbal con que refieren la oscuridad y utilizan para representar una vela apagándose, una flor marchitándose, el desvanecimiento del día y la muerte: *tup*. Y es que aquellos cuya visión se oscurece parecen perder de vista lo que todos pueden ver, volviéndose su mundo carente de sentido, de modo que tal percepción se halla asociada a la ruptura del sentido de la vida misma. Es por ello que, al respecto, Collier *et al.* (*Ibídem.*) argumentan que los dilemas cotidianos de aquellos que padecen este tipo de «locura» han provocado que tengan que despojar a su vida de significado por ir concediendo validez a los aspectos de la cultura en plena evolución, vinculando sus efectos a la falta de poder y vulnerabilidad que experimentan las personas, especialmente las mujeres, cuyas formas tradicionales de contribuir a la subsistencia familiar han sido socavadas por la reorientación de la producción hacia los salarios del trabajo masculino y el comercio. De este modo, la aflicción de *chuvaj* remite a un cambio de sentido en las relaciones interpersonales y en los hábitos de vida que desafían los antiguos significados a través de los cuales las personas han vivido y construido sus vidas, exponiendo, así, su vulnerabilidad a las estrategias del cambio socioeconómico. Estos autores concluyen planteando la hipótesis de que, tal vez, en circunstancias de rápidos cambios como los que se están experimentando en Los Altos de Chiapas las relaciones entre lo personal y lo general se han vuelto más conmovedoras, manifestándose la enfermedad, la cual incorpora las contradicciones emergentes del cambio en la vida cotidiana (*Ibíd.*: 28-29). Al respecto, quiero traer a colación aquí esas palabras de López García (2006: 403) con que

abría este capítulo; las cuales, también a modo de hipótesis y en tono de augurio, decían: «[...] como no cabe imaginar individuos cordiales en sociedades donde triunfa una radical incongruencia, podemos predecir que la enfermedad se enseñoreará en esos cuerpos», y efectivamente pareciera ser así en la región de Los Altos de Chiapas, lugar donde el trauma individual y el trauma social se expresan al unísono. Y es que en este «nuevo vivir» los caminos de retorno al equilibrio que significa el silencio, la armonía o el «buen vivir», *lekil kuxlejal*, parecen haberse desdibujado frente a las variadas alternativas. Es en este contexto en el que, efectivamente, hay que entender tanto la efervescencia de la «locura» (*chuvaj*), de la ira (*k'ak'al o'ntonal*) con que inevitablemente se la asocia, del *me' vinik* que tantos rasgos comparte con ambas, de la tristeza (*at o'nton*) que parece estar en el origen de todo, etc. Consignadas algunas de ellas como *ach' chamel*, o como aflicciones cuya fluorescencia es contemporánea, lo cierto es que demuestran cómo la conmoción de las relaciones resulta un potente atractivo para las «nuevas enfermedades» y las «emociones patógenas» exacerbadas; aquellas que cuando se ventilan generan conflicto y cuando se reservan para sí provocan enfermedad.

Ahora bien, como vengo apuntando, estas afecciones son conceptualmente coincidentes y están estrechamente vinculadas (o solapadas) tanto en su sintomatología como en su causalidad. Así, si la preocupación exagerada por el dinero u otras situaciones difíciles de la vida pueden desencadenar la enfermedad de *chuvaj*—condición mental relacionada con el *me' vinik* (Groark, 2005: 193; Collier *et al.*, 2000) en donde el «dolor de corazón» (*k'ux o'nton*), síntoma asociado, se atribuye a este órgano (Collier *et al.*, 2000: 50), y que es experimentada como debilidad generalizada—, el *me' vinik* («mamá del hombre»), *k'ak'al o'ntonal* («corazón febril») y *k'ux o'ntonal* («dolor de corazón») se amalgaman en torno a una vorágine de síntomas que orbitan igualmente alrededor de este estado de agotamiento (Groark, 2005: 193, 300-303, 327-328, 336-339). El factor principal de este solapamiento y percepción es la concepción maya del corazón/estómago, que además de referir un órgano físico sirve de metáfora para aludir al centro de uno mismo (2005: 300, 336-339); un sí mismo ahora debilitado que en estas circunstancias hacen aparecer al corazón como lugar de dolor y disfunción vinculado a aflicciones emocionales. Es frecuente, además, en la experiencia de todas estas dolencias la sensación de una masa pulsátil que se mueve entre el epigastrio y el pecho

identificada, en ocasiones, como el corazón congestionado, cerrado o tapado.²¹⁴ Tanto es así que, a nivel local, el ascenso del corazón (o de la masa pulsátil) de su posición normal a «la punta del corazón» (*sni' yo'nton*) —en la parte superior del tórax y región inferior del esófago— produce dolor intenso, sudores fríos, alteraciones sistémicas en la respiración (haciéndolo superficialmente a modo de rápidos jadeos y suspiros), falta de apetito porque la comida «ha perdido su sabor» (*mu'yuk smu'il li ve'lile*), náuseas y vómitos, sensación de hinchazón, estados de confusión cognitiva y perceptual (pérdida de visión, alucinaciones) y debilidad generalizada;²¹⁵ sensaciones que expresan diciendo: «mi corazón se levanta», «mi corazón se eleva» (*ta xmuy ko'onton*) e interpretan indistintamente como «enfermedad de la ira» (*ti'ol*, coraje), «corazón febril» (*k'ak'al o'ntonal*) o «mamá del hombre» (*me' vinik*) (Groark, 2005: 374).

«[...] Cuando nos enojamos, cuando nos ponemos tristes o alguna otra cosa —me comentaba una mañana Timotea en Bayalemo—, nos da fiebre, nos empieza a doler la cabeza, también los huesos... Nuestro cuerpo se pone muy enfermo. Rápido nos ponemos débiles. Ya no comemos, ya no queremos nada. Como que nos ponemos tristes, no queremos comer, nos sentimos llenos, ya no entra la tortilla porque estamos enfermos. Ya no queremos nada, nos empieza a doler el estómago. Es así cuando nos enojamos, cuando algo no nos gusta. Aunque estábamos felices rápido nos ponemos tristes; aunque estabas comiendo, rápido dejas de comer. Es donde entra la tristeza, nos enojamos, lloramos y decimos: “¿por qué sufro?”. Y empieza a arder el corazón, se siente que nos arde. Se nos revuelve la cabeza y no sabemos qué hacer».

²¹⁴ Debido a la convergencia de síntomas entre el *me' vinik* y el «corazón febril» o ira patógena, Groark (2005: 300, 336-339) se ve obligado a dedicarle un epígrafe completo a las coincidencias encontradas entre ambas aflicciones. Para entender la complejidad de distinguirlas, y su relación con la enfermedad de *chuvaj* (locura), recomiendo la revisión en paralelo de los trabajos de Collier *et al.* (2000), Groark (2005) y Berlín y Berlín (1996), entre los más destacados.

²¹⁵ Todos estos síntomas, con relación a la ira, son descritos por Groark (2005: 291-331). Él registra, al igual que ocurre con la enfermedad de *chuvaj*, cómo algunas personas reportan alteraciones y distorsiones en la percepción visual en la forma de manchas oscuras; advirtiendo que su visión se apaga a causa de la «fiebre de sus corazones», que se oscurece la tierra. Asimismo expresa respecto al «corazón febril» que una de las frases más oídas es *xkap jol* (se enoja), cuya raíz *-kap*, además de significar enojarse, refiere también la acción de mezclar, agitar. De manera que una traducción más literal sería decir que la cabeza se vuelve confusa. Esta interrupción del funcionamiento correcto de la cabeza también se dice con la frase *ta sok sjo!*; donde *-sok* significa romper, ser arruinado, torcido o enredado. Estado que alude a perder los estribos y transmite una imagen de confusión y disfunción de la cabeza, volviéndose las acciones —como efecto de ese estado de sobrecalentamiento propio el borracho y el enfermo de *chuvaj*— impulsivas, sin control y desordenadas.

En lo que respecta a la ira —así como al resto de dolencias asociadas, añado yo—, en la descripción de su etnosintomatología (Groark, 2005: 318-320) se destacan el agotamiento, la debilidad y la falta de energía como aspectos que se contemplan en imágenes y representaciones del cuerpo como suave, blando o débil (*-k'unib*). Para enunciar este estado de extenuación los tzotziles emplean verbos derivados de las raíces *-lub* (llegar a ser débil, agotado), *-cham* (perder fuerza) y *-pich* (ser enervado, exprimir), existiendo, por ejemplo, dos formas verbales de uso común: *chamchun* y *lublun*, que sugieren episodios intensos de fatiga que se suceden varias veces en un corto periodo de tiempo. Es más, hay un verbo harto común que denota la aparición de la extenuación en la realización de las actividades diarias: *-lubtelubte* (exhausto). En definitiva, la ira, tal y como ocurre con el *me' vinik* y otras aflicciones emocionales, se halla asociada a un estado de cansancio profundo o menor resistencia, de letargo, que incumbe a todo el cuerpo y acarrea apatía, pereza y falta de productividad. Cuestiones, todas ellas, que merman la capacidad para interactuar en condiciones normales (en el aspecto económico y social) y que son sello distintivo de la salud (Berlin y Berlin, 1996; Adams y Rubel, 1967). Pero hay un detalle significativo digno de mención que ya ha sido subrayado por Groark: esta incapacidad para el trabajo es expresada en términos de deseo y no de poder. Es decir, la gente dice: «yo no quiero trabajar» (*mu xu' x'abte*) en lugar de «no puedo hacerlo». De este modo, en vez de sugerir una incapacidad física, la expresión supone la retirada voluntaria de las interacciones sociales y las tareas cotidianas; un estado introspectivo que se manifiesta como melancolía (*xvulvun ko'onton* —«mi corazón murmura»—) y que es glosado en español como «estar pensativo o triste».

Finalmente, y para concluir, quiero centrarme ahora en las *ach' chamel* y, entre ellas, de manera paradigmática, en el *me' vinik*. Éste se asocia con un cambio en la calidad de la vida en términos de ruptura o deterioro, dando cuenta, además, de un tiempo distinto respecto de un pasado idealizado. De manera especial el *me' vinik*, aunque no en exclusiva, es la aflicción contemporánea por excelencia; una condición en donde confluyen —como se ha visto— conversaciones de todo tipo que ponen de relieve las dificultades (materiales y emocionales) de la existencia cotidiana, y que exaltan la debilidad como un estado personal y social generalizado que deviene del desarrollo común de la aflicción. Así, la persona enferma pierde el apetito y deja de ingerir alimentos, pudiendo ocurrir, en los casos más serios y prolongados, la muerte. De este modo, la severidad de esta condición está asociada, más que a ningún otro síntoma, a dicha

flaqueza, apocamiento, apatía y fatiga; estados referidos en las exégesis nativas registradas en distintos municipios de Los Altos de Chiapas (Chamula, Larráinzar, Oxchuc, Tenejapa, Zinacantan, Pantelhó, Chalchihuitan) como un debilitamiento del cuerpo entero, tal cual si la enfermedad succionara su fuerza y lo dejara incapacitado para realizar las actividades cotidianas (Berlin y Berlin, 1996).²¹⁶ Estos síntomas parecen incluso acompañar a la persona de por vida recordándole, mediante el sufrimiento, su vulnerabilidad e incompetencia frente a la ‘modernidad’.²¹⁷ Síntomas que surgiendo sin más en este «nuevo vivir» inducen a la quietud e invitan a la parálisis e inactividad como estrategia disuasoria o respuesta frente a una crisis o ataque, frenando en seco toda actividad productiva. «[...] ya no nos deja hacer nada —recuerdo que me decía Pascual—. Se llena nuestro corazón, late mucho el *me' vinik*, ya no nos permite caminar o hacer algo porque dicen que se sube el corazón. Es el *me' vinik*. Nos enferma y no nos deja hacer nada; nos debilita y ya no podemos aguantar el dolor cuando se aleja más [de su ubicación natural], por eso nos mata, y no sólo es un juego que hace».

²¹⁶ Berlin y Berlin (1996: 352-353) anotan las siguientes exégesis: *k'ux i ta xak' chik'inajel i jech no'ox chijk'unibotik yu'un ta ora* (Zinacantán, «esto hace daño y causa sudores fríos, rápidamente nos ponemos débiles debido a ello»); *ta xijipaj yu'un ta sjunul jbek'taltik* (Chamula, «uno se enferma de cuerpo entero debido a esto»); *chijk'unib, xpich' ta jbek'taltik un* (Chamula, «uno se debilita, esto apura la fuerza de nuestro cuerpo»); *ya yunintes k'inal ek* (Tenejapa, «esto hace que uno se debilite también»); *ya sluban k'inal* (Oxchuc, «un agotamiento de los sentidos»); *ya yunintes jbak'taltik* (Oxchuc, «esto hace debilitarse nuestro cuerpo»); *amenax k'inal ya ya'y yu'un te sk'uxul te chamele* (Oxchuc, «uno es débil e indispuesto debido al dolor de la enfermedad»); *ya yunintes k'inal* (Tenejapa, «esto hace que uno se debilite»); *ta xijipajutik, xu' xijchamutik yu'un* (Chalchihuitán, «nos hacemos débiles, podemos morir debido a esto»).

²¹⁷ Cartwright (2007), en un magnífico trabajo sobre los amuzgos de Oaxaca a partir del concepto de Edward Casey (1987), *bodily remembering*, analiza desde el síndrome folk del coraje (que considera una amalgama de síntomas corporales, valoraciones sociales y estrategias de interacción social) el papel de la memoria en los vínculos entre los acontecimientos sociales, los síntomas físicos y las narrativas de la aflicción para comprender la experiencia social y relacional de la enfermedad, así como la complejidad de la curación que implica sanar órganos, hogares, relaciones sociales y vida. Ella advierte cómo el lenguaje de aflicciones como el coraje, la ira, los nervios o el susto sirven para reformular continuamente el pasado con el fin de adaptarse a las situaciones y necesidades sociales del presente. Es más, apunta cómo la misma enfermedad ilustra la presentación estratégica de sí mismo en la propia vida cotidiana, siendo una forma local de criticar numerosas preocupaciones diarias como el abuso conyugal y la insatisfacción de las necesidades básicas. Es, en definitiva, la utilización del estado del cuerpo para pensar, para describir el yo, las emociones propias y los males sociales. Señala igualmente cómo los amuzgos soportan de manera permanente una existencia crónica un contexto de sufrimiento, como un telón de fondo donde aparecen enfermedades más graves y potencialmente mortales que les dota, a la vez, de cierto poder para hablar del pasado, de la situación negativa presente, reorientar la culpa y adaptarse a las necesidades actuales. Para un análisis sobre las razones desencadenantes véase Berlin y Berlin (1996), Neila Boyer (2012b).

LOS VÉRTICES DE UNA CRÍTICA AMERINDIA A LA 'MODERNIDAD'.

Días después de la conversación con que iniciaba este texto retomé con Pascual nuestra *plática* tratando de ventilar mis dudas, que bullían encerradas sin respuestas:

—Recuerdo que habían dicho que había tres enfermedades nuevas ahora: cáncer, dolor de huesos y *me' vinik*, ¿por qué ahora hay esas enfermedades? —pregunté.

—¿Las enfermedades de ahorita? —le preguntó en tzotzil Pascual a Micaela, mi amiga y traductora, para cerciorarse de que me había entendido bien—. No sé si había, pero creo que no había las enfermedades que estamos sufriendo ahorita; más anteriormente no había. Los que dicen que tienen enfermedad, pero sólo el *kome!* [susto] y otros, solamente eso, y también hay *ti'ol* [coraje] solamente.

—Yo creo que sólo, un poquito de calentura también, pero un poquito —añadió Petrona, su sobrina y mi comadre.

—Eso de los huesos tampoco había anteriormente, y hace muy poco que surgió el *me' vinik* y otros. Hace muy poco que surgió, no había más anteriormente porque antes no había muchas enfermedades. Envejecían y más viejos y viejas se morían anteriormente, de más de cien años. Sí, más de cien, ciento veinte o ciento cuarenta llegaban a tener. Crecían más tiempo anteriormente, pero ahora creces de sesenta o cuarenta. Estaría muy bien si todos fuéramos así, pero ahorita ya no crecimos con más tiempo.

—Pero, ¿por qué empezaron las *ach' chame!* [«nuevas enfermedades»]? —expresó Micaela traduciendo mi desconcierto.

—No sé por qué el surgimiento de las *ach' chame!*, de dónde vinieron, no lo sabemos, no sentimos en dónde encontramos la enfermedad, en qué forma conseguimos la enfermedad de ahora. Pero ahora ya hay muchos de *me' vinik*, de los huesos y otras

enfermedades. Ahora ya existen muchos tipos de enfermedades, sí, y ya no nos deja hacer nada. Anteriormente no mencionaban el nombre de las enfermedades, sólo mencionaban el *komet* y el *ti'ol*; no sé si ése siempre ha estado. Creo que sí. Dicen que conseguimos la enfermedad por enojarnos, pero cuando ya es exagerado. Cuando hay razones por medio no afecta tanto. Es que algunos de nosotros ya exageran de regañar. Cualquier cosa que escuchamos nos enojamos rápido, regañamos, y a partir de ahí encontramos la enfermedad a través de los corajes. Ahí lo conseguimos, sí.

Este inédito apunte de Pascual formó entonces otro torbellino en mi cabeza. Dos eran las grandes razones del borbollón de la aflicción en este tiempo: el consumo de cosas asociadas a la 'modernidad' (que aludía a la debilidad física) y la efervescencia de los disgustos sin más justificación que la susceptibilidad exacerbada de la gente de ahora (que refería las tensiones entre la debilidad/fortaleza del carácter). Hasta mucho tiempo después de ese mayo de 2007 no comprendí que el argumento que subyacía a todo ello era el mismo. Las *ach' chamel*, entre las que sobresale el *me' vinik* como arquetipo, hablan —sobretudo— del sobreesfuerzo que en el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, demanda la vida cotidiana en los ámbitos económico y emocional (Neila Boyer, 2012b); además de los peligros desestructurantes y disruptores de todo lo foráneo que inevitablemente y por gusto se está integrando a la cotidianeidad indígena. Un sobreesfuerzo cuya raíz tiene que ver con la exageración como ontología de la 'modernidad'. Ahora hay cosas propias de ella que gustan de consumir: productos alimenticios, tecnología, ropa americana, etc. Es más, tanto es así que las consumen de manera habitual y exageradamente, lo que causa debilidad corporal y denota cierta fortaleza de carácter que hace bullir los conflictos y, por tanto, las «emociones patógenas» o aflicciones emocionales, abundando más aún en esa condición. Ello no sólo atrae, según su perspectiva, toda la vorágine de nuevas aflicciones que como una nube tóxica contamina el ambiente cotidiano, sino que para poder seguir consumiendo, esta dinámica retroalimentaria exige de mayor sacrificio; esfuerzo que los tiene exhaustos, por un lado, y débiles cuando la aflicción deja de ser una amenaza para convertirse en una realidad. Tales cosas no son productos comestibles exclusivamente, antojos, sino también maneras de ser, hábitos y emociones que proviniendo de la 'modernidad', y asociadas a la exageración del carácter y a una sangre demasiado fuerte —síntomas de una apertura emocional²¹⁸—, resultan conflictivas por chocar frontalmente

²¹⁸ Esta apertura emocional es congruente y va en la línea de la anotada por López García (2006: 400), quien afirma que la sangre muy caliente y densa remite a modelos corporales muy abiertos y éstos a

con las tradiciones y la *costumbre*. Consumir descomedidamente nuevos alimentos (como metáfora de un consumo desmedido de ‘modernidad’) y no controlar la elevada carga emocional de las interacciones sociales en este nuevo tiempo —o el descontrol emocional que parece caracterizar el «nuevo vivir»— llama a la aflicción, y es precisamente esa torpeza por falta de *costumbre* hacia el consumo, y de la gestión emocional, la que se pone de relieve en múltiples exégesis en donde real y metafóricamente las peculiaridades de los nuevos hábitos alimenticios hablan de todo ello.

«¡Ah!, pero es cuando se exagera —me dijo Timotea mientras conversábamos acerca de qué alimentos podían traer la enfermedad—. Si se consume mucho aceite provoca gastritis [*me’ vinik*] y creo que nos da muchas cosas. Es porque nosotros no sabemos consumir y si consumimos de exageración nos provoca enfermedades. Como no sabemos bien, lo consumimos todo y ahora ya hay muchas enfermedades», afirmó advirtiendo que están pagando con debilidad su falta de *costumbre* en el consumo. «[...] cuando crecimos —me contaba otra señora— no había el refresco, había un poco pero nada más en el centro [cabecera municipal]. Pero ya después vi que llegaron los refrescos. Ahora puedes salir en cualquier lado a comer y tomar el refresco. Sí, no había y eran muy pocas las enfermedades; no sabemos consumir cosas», concluyó. En definitiva, pareciera como si la exageración y la escasa habilidad por falta de práctica en el consumo de ‘modernidad’ atrajera la aflicción y les sumiera en un estado de debilidad incapacitante; el sólo hecho de adquirirla (o adoptar sus hábitos) les inculca esa condición de extenuación e impotencia antes impropio y que ahora les acerca a la ralea mestiza:

«[...] ya no puedo decir el por qué llegó el *kanser* —me comentaba otra acerca del cáncer abriendo un interesante debate sobre de la identidad indígena en la ‘modernidad’—. Es por lo que estamos consumiendo, no lo sé, pero muchos ya sufren del *kanser*. No sabemos si

comunidades que se descomponen ya que la apertura extrema lleva a la anormatividad y, de ahí, al conflicto: «[...] El cuerpo anatómicamente muy abierto es un cuerpo en el que la boca está real y simbólicamente muy abierta. Es la boca del tipo glotón, del gordo y también del que habla “sin modo”, del que tiene en la boca siempre palabras “pesadas” (insultos, desconsideraciones) o chismes; es el oído demasiado abierto del que está reparando siempre en los demás, que escucha conversaciones ajenas, que escucha más de lo que debe; son los poros excesivamente abiertos del que tiene un “humoral” fuerte y se enfurece sin razón; es el pene siempre abierto y siempre manifiesta tener “ganitas de mujer” y a la inversa la mujer con la vagina abierta y receptiva a una pluralidad indiscriminada de hombres; es el ano excesivamente abierto producto de una alegría exagerada que se expresa en continuos pedos como expresión de la pérdida completa del modo correcto de estar. Toda esa anatomía abierta alude al conflicto y la ruptura social: escuchar y propalar conversaciones, insultar, comer cotidianamente comidas calientes por festivas (con grasa, alcohólicas), buscar subrepticamente más y diferentes compañías sexuales... Todo eso es germen de conflicto y base para la disolución social».

es por la comida o no sé en qué forma encontramos la enfermedad, porque anteriormente no se escuchaba el *kanser*, pero ahora se escucha mucho. Los que sí sufrían eran los mestizos, pero nosotros no. Los mestizos son muy débiles. Nosotros éramos muy fuertes porque no consumíamos las muchas cosas que ahorita hay».

Pero en el diálogo anterior, y como suele ocurrir, hacía Pascual tan sólo una breve referencia a una historia más amplia acerca de la génesis y la fluorescencia de la enfermedad producida socialmente que pone de relieve la verdadera concepción de este tiempo 'moderno' como un momento crítico y convulso —frente al idílico, tibio y comedido pasado de las «comunidades corporativas cerradas»— donde la enfermedad, como peste apocalíptica, campa a sus anchas. Historia que fue registrada por Groark (2005: 240-244) en su investigación sobre la ira, *k'ak'al o'ntonal* («corazón febril»), en la que establecía las correlaciones y sinonimias entre ésta y otras aflicciones emocionales, entre ellas el *me' vinik*. Advertía en *Pathogenic Emotions: Sentiment, Sociality, and Sickness Among the Tzotzil Maya of San Juan Chamula, Chiapas, Mexico* cómo la ira (o el coraje, *ti'ol*, añadido yo), a diferencia de la consideración del *me' vinik* como *ach' chamel* —y a pesar de que los datos etnográficos corroboren lo contrario (Neila Boyer, 2012b)—, era una de las tres enfermedades originales que han permanecido con la humanidad a través de las distintas creaciones; tal cual si surgiera del corazón mismo de la naturaleza humana. Hacía mucho tiempo, le dijeron, en un pasado, no existían ningunas de las «grandes aflicciones» (*muk'tik chamel*) —que en su análisis consignaba como aflicciones del alma derivadas de la brujería y de formas encubiertas de agresión social—, tan sólo el *komet* (o «susto»), el *ch'ulelal* (o «enfermedad del alma») y *k'ak'al o'ntonal* («corazón febril» o ira patógena). Dolencias que, según él, aludían a los accidentes, a la debilidad y el letargo inexplicables y al componente emotivo de la vida social respectivamente (*Ibíd.*). En cambio ahora nuevas dolencias conducen a una reflexión local compartida acerca del aumento de la aflicción con el paso del tiempo, la cual se siente que ha brotando como lo hacen los hongos, además de incrementarse su resistencia y gravedad:

«[...] When I was a little boy my father, who was a curer, told me [this story]. He told me that a long time ago there were none of the "big illnesses" (*muk'tik chamel*), just "fright sickness" (*komet*) -if you fell, you'd lose your soul. And [there was] a little bit of "soul sickness" (*ch'ulelal*)- but just a little. And there was also "fevered heart sickness" (*k'ak'al o'nton*)

long ago. It wasn't that the people didn't know how to get angry. They knew how to become angry and lose their temper, so "fevered heart" was still there. But one would just become angry nothing else would come [as a result].

There was no "conflict sickness" (*k'op*), no "sold soul sickness" (*chonel*), no "bound soul sickness" (*chukel*). There was just fright sickness (*kamel*), "fevered heart sickness" (*k'ak'al o'ntonal*), and a little of "soul sickness" (*ch'ulelal*) there were just these three. It was still good back then. Maybe you felt a bit fatigued (*xpich'pun jutuk*) or a bit lazy. Well, you receive a curing and with that everything was fine.

But now there aren't just three. Now we have "fallen soul sickness" (*bajemal ch'ulelal*), "pushed soul sickness" (*jipel*), "cutting of the lifespan" (*xlaj avorail*), "dream molesting" (*utilanel*), "torment through sorcery" (*ilbajinel*), "witch transformation sickness" (*potzlom*), "sickness from conflict" (*k'op*), "fright sickness" (*kamel*), "fevered heart sickness" (*sk'ak'al o'ntonal*)-[enumerating them on his fingers] now there are ten! It seems these things have increased, they are sprouting up like weeds everywhere. And the illnesses now arrive stronger and more serious. It didn't use to be like this. They have increased in number. There are so many illnesses now...

And the curers back then, they still didn't know how to cure these illnesses they only knew [how to cure] the three [original illnesses]. But the illnesses gained in strength. Those old curer's didn't know what to do, and many of us died. Most of those curers who didn't know much have died—new curers have come who know more about the strength of these illnesses...» (Groark, 2005: 240-241).

El informante de Groark, hijo de un reputado curandero, expresaba la misma idea que Pascual: a pesar de que la ira (*k'ak'al o'ntonal*), o el coraje (*ti'ol*), fuera una de las aflicciones ineludibles de la vida social desde el pasado más remoto, de que las personas también supieran entonces cómo enojarse y perder los estribos —por lo que el «corazón febril» existe desde antaño—, la gente sabía contenerse limitando los efectos patógenos de su expresión (*Ibíd.*: 243). Al parecer, aquellos de ese tiempo pretérito idealizado tenían mayor capacidad de autocontrol sobre sus emociones y no atacaban con «ira fulminante»

el alma de sus enemigos. No eran tan *delikados*²¹⁹ como actualmente, donde por cualquier cosa, por mínima e insignificante que ésta sea, se ofenden y «dan enfermedad» (*-ak' chamel*) debido a la «fiebre de sus corazones» (*sk'ak'al yo'ntonik*). Hoy en día, en el «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*), tal y como observaba Pascual, la gente es de una susceptibilidad epidérmica —de sangre más débil— y se enoja rápido, atrayendo y causando aflicción. Pero también, como afirmara, esta cualidad magnética respecto a la enfermedad ocurre cuando el enojo es exagerado, porque hay igualmente personas de «sangre fuerte»: excesivas, cimarronas, *alzadas*, etc., que son sujetos de provocación. Y es así cuando no existen razones de por medio, entendiéndose éstas como argumentos que proceden de la «voluntad de la cabeza» y que son, por tanto, acordes con la tradición y la *costumbre* y asociadas a un carácter tibio, propiciador de la armonía social. De ahí que ahora la ira (o el enojo) desarrollada a partir de la discordia y los conflictos interpersonales, así como otras enfermedades de corte emocional relacionadas, sea más común y severa, habiéndose convertido en un complemento primordial de la vida social indígena contemporánea. En este tiempo ella, junto con la envidia (*ilvajinel*) y la venganza,²²⁰ permean la vida cotidiana precisando de nuevos métodos y especialistas capaces de lidiar con tales males (*Ibíd.*: 243-244).

Pero lo más interesante del discurso de Pascual, y del esgrimido por los informantes de Groark, es la razón —más o menos explícita— argüida por todos de que esto sea así: con el tiempo la gente ha cambiado —lo que Pascual consignaba afirmando que ahora «exageran de regañar»—; los ancianos han ido muriendo y nuevas generaciones denominadas *ach' chieletik* o *ach' kuxlejaletik* han ido progresivamente ocupando lugares sociales donde tradición/*costumbre* y 'modernidad'/'nuevo vivir' entran en conflicto. Las personas han dejado de ser como sus mayores —quienes tenían un «buen corazón», sinónimo de comedimiento— para demostrar altivez y arrogancia (*jtoy-ba*); en definitiva, exageración. Este cambio y relevo generacional, entre otras circunstancias, ha venido acompañado de nuevos problemas sociales y complicaciones que han puesto de relieve la fractura social, llevando a advertir que la gente hoy en día ya

²¹⁹ En esta línea le comentaba a Groark (2005: 243) otro informante que actualmente se ofenden fácilmente, son «muy *delikado*», se molestan con cualquier pequeña cosa y «dan mal»: «The people have all changed now... They're not like the old people. Before their hearts were good, but now they are haughty and arrogant (*jtoy-ba*), now they are easily offended (*muy delikado*). They get upset at any little thing and "give sickness" (*-ak' chamel*). This is because of their anger, the "fever of their hearts" (*sk'ak'al yo'ntonik*)...».

²²⁰ Sobre el conflicto social como generador de padecimiento, en este caso de envidia (*ilvajinel*), véase Contreras (2001).

no está «bien unida» (*tzobolik lek*) (*Ibíd.*: 243). Con su presencia, la rápida y progresiva modernización de la sociedad agraria y la vida cotidiana en el tren de la competitividad arribaron conflictos interpersonales, inter e intra familiares, antes desconocidos o controlables y, en consecuencia, divisiones en las comunidades. De este modo, una y otra vez, en los discursos cotidianos sobre la ‘modernidad’, acerca del «nuevo vivir», si bien se afirma que las personas ahora son más *simarronas* —y por tanto el conflicto social es mayor— también se argumenta que son más *delikadas*, dando coartada a la aflicción. Así, la exageración por un lado —que abarca innumerables posibilidades— se enfrenta a la debilidad y vulnerabilidad. Por lo que estamos hablando, en definitiva, de una ruptura de la estandarización y homogeneización cultural; de una descompensación social hacia los extremos; de un alejamiento del centro significado por la tibieza y el comedimiento en un sentido amplio del término que abarca todos y cada uno de los ámbitos de la actividad humana; de un desequilibrio social que se pone de manifiesto, sobre todo, a través del incremento de la enfermedad y, concretamente ahora, de las que podrían denominarse «enfermedades emocionales» —que poseen una marcada naturaleza disruptiva y se significan por la debilidad—: bien sea *me’ vinik* («mamá del hombre»), *chuvaj* (locura), *k’ak’al on’tonal* («corazón febril» o ira), *ti’ol* (coraje), *k’ux o’ntonal* («dolor de corazón»), *at o’onton* (tristeza). Éstas no sólo amenazan la salud en la forma de dolencias que se somatizan como un estado de debilidad integral, sino que también son un escollo para la subsistencia indígena, todavía muy basada en redes de solidaridad y cooperación. Efectivamente la inestabilidad de las relaciones interpersonales y la competitividad que se ha instalado en ellas constriñen cotidianamente la subsistencia explicando, quizás, la epidemia de *me’ vinik* —como sobreesfuerzo material y emocional— que invade Los Altos de Chiapas. Tanto es así que bien podría afirmarse que el desarrollo progresivo de la ‘modernidad’ y la emergencia de nuevas subjetividades —cuestiones que abundan en el componente emotivo de la vida social y el individualismo—, han abonado el desarrollo de aflicciones emocionales que tienen un protagonismo excepcional en el panorama de la salud de Chiapas.

Apuntaba Groark (*Ibíd.*: 241-242) que durante las cuatro nuevas creaciones la aflicción había ido emergiendo lentamente para amenazar la salud y los medios de subsistencia. Observación que por el contexto de su investigación limitaba al municipio de San Juan Chamula. Pero, efectivamente, pareciera ser así en toda la región de Los Altos de Chiapas, donde da la sensación de que las «enfermedades primordiales» u originales,

con el devenir del tiempo, han venido a sumarse en forma de rémora a esas que clasificó como «aflicciones producidas socialmente»; dolencias cuyo informante consignó con el nombre de «grandes enfermedades» (*muk'tik chamel*)... Éstas, como bien dijera —y es una opinión generalizada—, surgieron de la mano de la fractura social y, quizás, como efecto más inmediato de esa 'modernidad' que comenzaba a carcomer las estructuras de las comunidades indígenas hasta el extremo de aparentar que las personas ya no están «bien unidas» (*tzobolik lek*). Tengo la impresión de que la deriva de la enfermedad ha ido abundando en esta dirección, poniendo en evidencia la efervescencia de las discordias y resaltando el componente emotivo de la vida social.

La explosión de las emociones fomentada por la escolarización, las asociaciones civiles, los medios de comunicación, las interacciones cotidianas con el mundo mestizo, la migración internacional, etc., les expone a esta situación de vulnerabilidad al convertirles cada día más en objetos y sujetos de conflictos. En este sentido resulta lógico que el elevado coste de la subsistencia, la conflictividad personal fruto del surgimiento de subjetividades 'modernas' y otras razones asociadas, así como el perpetuo estatus subalterno del indígena, sea traducido en una idea potente sobre la debilidad física y social que, quizás por su nueva etiología, resulta difícilmente tratable por los medios tradicionales y pretenda revertirse con el consumo de vitaminas y la conversión religiosa.²²¹ En muchas ocasiones, donde ni curanderos ni médicos demuestran su competencia para atajar la aflicción, otros recursos ofrecen nuevas posibilidades para restablecer la salud y el «buen vivir», *lekil kuxlejal*. Así, donde antes, en ese tiempo bueno, la fatiga y la debilidad (*xpich'pun jutuk*) encontraban curación —tal y como dijera el informante de Groark: «[...] It was still good back then. Maybe you felt a bit fatigued (*xpich'pun jutuk*) or a bit lazy. Well, you receive a curing and with that everything was fine» (*Ibíd.*: 241)—, ahora ya ni éstos sirven. En septiembre de 2007, en un pequeño paraje de Chamula, preocupada por esta epidemia contemporánea y el elevado coste de los

²²¹ En este sentido, por ejemplo, Freyermuth Enciso (2000: 360-362) advertía: «[...] Anteriormente, el *me'vinic* era tratado solamente por el *j'ilol* pero a partir del ingreso a la región de otras religiones su manejo se ha transformado. Entre los presbiterianos solamente se implora por su curación a *Dios nuestro padre* a través de las oraciones. Desde hace poco tiempo algunas farmacias de la región ofrecen medicamentos, casi siempre vitamínicos, para su cura. A través de mensajes en tzotzil emitidos por la radio y sin ningún control se promociona la utilidad de los medicamentos de patente para el tratamiento de esta entidad de corte tradicional (la promoción por este medio de oxicóticos o de corticoesteroides para otras nosologías está teniendo graves consecuencias para la salud de la población). Quienes acuden al *jloktor ja' jchi'iltic* regularmente reciben analgésicos inyectables (metamizol), y las parteras manejan el *me'vinic* con una mezcla de hierbas aplicadas sobre la cabeza y el cuerpo, inyecciones de metamizol y rezos. Las comadronas que han recibido adiestramiento en digitopuntura utilizan los puntos localizados en *la boca del estómago* (epigastrio)».

medicamentos, Agustina me decía: «[...] Anteriormente se enfermaban pocos. Algunos se enfermaban pero sólo utilizaban el *tubel* [rezo que sirve para tratar la enfermedad de la envidia] y también plantas medicinales, porque los primeros padres sabían cuáles son las hiervas. Sí, sólo eso usaban. No había doctor, las pastillas y la inyección. Antes no se enfermaban tanto porque tardaban 100 años, 110, y así no se enfermaban tanto. De hecho no había pastillas, doctor, que no sé qué... ¡Pero ahora somos ya tan frágiles!».

En este «nuevo vivir» de ‘modernidad’ ya afincada en la región, aquellas que nombran como *ach’ chamel* (—con el *me’ vinik* abanderando—, sin dejar de ser una categoría heterogénea entre las que se agrupan el cáncer, la diabetes, el dolor de huesos, etc.) son nuevas dolencias que vienen a sumarse a las «enfermedades originales», pero adquieren protagonismo porque aluden, más que a cualquier otra cosa, al mundo emocional y enfatizan la debilidad. Debilidad que tiene su razón de ser en el incremento de los conflictos por el carácter *simarrón* y *delikado* de la gente. Así, si bien el presente, el «nuevo vivir», es un tiempo de debilidad generalizada que, entre otras particularidades, se caracteriza por las que se han denominado «nuevas aflicciones», el futuro, ese lugar habitado por la incertidumbre del que desconocen qué más puede suceder, no deja de ser, aparte de ignoto, un tiempo/espacio de esperanza en donde la conversión religiosa y la medicalización de la vida cotidiana se erigen como promesas contemporáneas de superación de esa condición que abunda en la vulnerabilidad *tzotzil* respecto a la ‘modernidad’.

SUPERMANES MODERNOS. UTOPIÍA Y CRISIS SOCIAL EN EL «NUEVO VIVIR» TZOTZIL DE CHIAPAS.



Imagen tomada del perfil de Facebook de *Creciendo en Gracia* Chiapas.

CAPÍTULO VIII

Tras los numerosos estudios e interpretaciones que relacionan la ‘modernidad’ con la diversificación religiosa en América Latina en general, y en Chiapas (México) en particular, el siguiente capítulo presenta un nuevo fenómeno de conversión religiosa que ha pasado desapercibido hasta el momento, tanto aquí como en el resto de países donde el Ministerio Internacional Creciendo en Gracia tiene presencia. La acentuación de la utopía y el nulo interés por el reordenamiento de la existencia a partir de la modificación del cuerpo, el *gestus* y los hábitos personales propio de otros credos del cristianismo moderno son sus elementos diferenciales. Cuestiones que, quizás, han motivado su invisibilidad académica en una región donde las expulsiones violentas con motivo de la conversión religiosa, y sus consecuencias, han generado una vasta literatura. Aun así la vorágine de afiliaciones indígenas a Creciendo en Gracia se muestra como un hecho social privilegiado para entender, en el contexto de la ‘modernidad’, el estado de crisis de la sociedad tzotzil contemporánea, y pone en evidencia la persistencia del pensamiento escatológico maya asociado, ahora ya, a un fuerte deseo de apropiación de la misma.

LA RUPTURA DEL MUNDO.

El pasado año 2012 más que nunca, y precisamente en esos momentos de crisis internacional del modelo de sociedad capitalista, los movimientos milenaristas y de la «Nueva Era» (o *New Age*) contribuyeron a estimular el interés general sobre los mayas en base a la creencia escatológica de lo que se vino a denominar *fenómeno de 2012*.²²² Éste hacía referencia a que el día veintiuno de diciembre del mismo, y coincidiendo con el solsticio, ocurriría el fin del mundo o se marcaría el inicio de un nuevo tiempo. Evidencias científicas sobre la actividad del universo más allá de la tierra, y evaluaciones dogmáticas del deterioro político y social de la humanidad, se conjugaron entonces con percepciones y discursos globales de corte ecologista y catastrofista para inflar de contenido las interpretaciones sobre ciertas piezas arqueológicas y libros sagrados de los mayas, concretamente el Monumento Seis de Tortuguero y algún pasaje de los manuscritos *Chilam Balam* que hacen referencia explícita al decimotercer *baktun*.

En un precioso e interesante trabajo de inicios de los 90 del pasado siglo titulado «Alteridad Étnica y Conciencia Moral. El Juicio Final de los Mayas Yucatecos», Manuel Gutiérrez Estévez dedicaba un epígrafe a la descripción etnográfica de los prolegómenos del Juicio Final en el contexto de una concepción cíclica del tiempo, poniendo de relieve el sentido apocalíptico con que éstos pensaban, y piensan, el tiempo presente.²²³ Ya en

²²² Con la precaución que merece, Wikipedia ofrece una compilación aceptable de la maraña discursiva en torno al *Fenómeno 2012*, al tiempo que desmonta la idea de la profecía maya del fin del mundo basada en una deformación antojadiza de las interpretaciones en torno a su calendario de la Cuenta Larga. Ésta aludía a que diciembre de 2012 marcaría el final de un periodo de 13 *b'ak'tun* y con él ocurriría el Apocalipsis. Elucubraciones ya sancionadas por mayistas quienes han incidido en que la concepción maya cíclica del tiempo nada tiene que ver con las profecías del fin del mundo de la tradición judeocristiana basadas en una concepción lineal del mismo. En definitiva, el *Fenómeno 2012* es producto de creencias *New Age* que frente al malestar por la sociedad actual persiguen «la idea de la evolución espiritual» y tratan de fomentar el activismo socio-político contra la cultura occidental dominante. Curiosamente desde 1975 —fecha en que comenzaron a ocurrir de manera vertiginosa cambios de toda índole en Los Altos de Chiapas— el final del *b'ak'tun* se convirtió en objeto de especulación por parte de estos autores. Tema que se convierte en un batiburrillo cuando se introducen ideas como la «alineación galáctica», la «onda de tiempo cero», cuando se refiere el cambio de los polos magnéticos y los periodos de mayor actividad de las tormentas solares, etc.

²²³ Al respecto, véanse, por ejemplo, León Portilla, M. (1968), Farris, N. (1985), Reifler Bricker (1989), Gutiérrez Estévez (1992a, 1988).

aquel entonces, advertía, estaban expectantes ante la inminencia del fin del mundo y, por tanto, de la segunda venida de Cristo. Algunos, afirmaba, auguraban que estos hechos se producirían en el año 2000, mientras otros más eruditos sostenían que sería en el 2000 y pico; un pico sólo conocido por el mismo Dios. De cualquier forma, la cuenta del ciclo de los *baktunes* conducía a una fecha muy próxima a este año como aquella en que habría de comenzar un nuevo ciclo temporal; fecha que conforme al calendario gregoriano sería el día 23 de diciembre del 2012, y momento escatológico anunciado en esta región maya por signos muy variados (1992a: 299-304). Al respecto, por ejemplo, comentaba Gutiérrez Estévez que hacia 1920 recorrió gran parte de la península del Yucatán un hombre que se manifestaba públicamente como el profeta bíblico Enoc, cuyo recuerdo, a la fecha, era todavía vívido en muchos pueblos mayas. Tanto así, que un testigo de dichas predicaciones le relató de la siguiente manera su mensaje:

«[...] El profeta dijo que vendría una hambre, vendría una guerra. Y el granizo; él dijo que granizo grande, cuando menos así [señala con las manos] para acabar las bestias, gallinas, cochinos, todo, todo. Dijo él: ahí verán que vuelve a asomar la cometa grande que cubre medio cielo cuando sale. Esa cometa [Halley] salió el 1910 y este año que viene, el 1986, vuelve a salir. Es una cometa que cuando sale la estrella, aquí sobre el monte, medio cielo cubre de la claridad. Es un anuncio, son unas señas de que viene una vida más grave para nosotros: la carestía de la comida, el dinero no vale nada, ya no hay dinero. Es lo que viene para que nosotros vayamos ya terminando» (*Ibíd.*: 302).

Continuaba señalando cómo la terminación de este mundo se creía próxima debido a que las circunstancias anunciadas por Cristo para su segunda venida ya estaban cumplidas. La promesa evangélica: «[...] la buena noticia del Reino se proclamará en el mundo entero para que llegue a oídos de todos los pueblos; entonces llegará el fin», era interpretada por algunos mayas yucatecos de una forma peculiar. Consideraban que con aquellas palabras Cristo aludía a la existencia del telégrafo, del ferrocarril y de una nueva carretera hasta Uxmal, lugar de ruinas mayas, donde se haría justicia. En definitiva, la 'modernidad' de las vías y medios de comunicación facilitarían el fin. De la siguiente manera le fue relatado por su informante, Plácido Poot, un hombre de Halachó:

«[...] A nuestro Señor Jesucristo se lo preguntó san Pedro en una cena:

—¿Cómo podíamos llegar a saber tu segunda venida aquí en la tierra?

—¡Ah, Pedro! Mi segunda venida cuando oyes mi nombre; estás sentado en tu casa, oyes mi nombre sobre leguas, ya está cerca mi segunda venida, ya está cerca. Porque yo tengo que regresar para hacer la justicia a los vivos y a los muertos. Bueno, tenga en cuenta lo que estoy diciendo.

—Está bien, Maestro.

—Cuando vean que ya está empezando el *anikab'* [bejuco] — eso es maya, pero es «alambre»— donde hablan los ricos sobre leguas, ya está cerca el juicio. Cuando vean ustedes *x-carretera-kak* [«carretera de fuego»] —es el ferrocarril que está corriendo sobre leguas llevando gentes— ya saben que ya está cerca mi segunda venida —cuenta que le dijo Jesucristo a san Pedro—. Y cuando ustedes vean un camino que van a hacer las autoridades —las autoridades lo van a hacer para negocio y no va a ser para negocio—, entonces mi Padre marcará para qué va a servir: para que corren todos hasta el fin del mundo a escuchar la justicia aquí, en las ruinas de Uxmal.

Con el milagro de Él vendremos a Uxmal para escuchar la justicia. Los que murieron cuando hizo el diluvio, ya están castigados; están durmiendo ahorita. Nosotros vamos a tener, a lo más, veinte años [estas palabras fueron dichas en 1981]. Somos los últimos, por eso hay que tomar el camino de Dios» (*Ibíd.*: 303-304).

Igualmente algunos mayas tzotziles de la región de Los Altos de Chiapas —quizás de forma más soterrada o menos explícita— comparten esta idea y, en su particular sincretismo y primacía de una concepción cíclica del tiempo (Farris, 1985), conservan esa visión del mundo donde la sucesión de apocalipsis renueva periódicamente un pasado idílico que habrá de corromperse y degradarse hasta su extinción (Gossen, 1989; 2002); eso sí, no sin antes enviar señales de su fin.²²⁴ En este sentido, aunque pareciera que

²²⁴ Los tzotziles (chamulas) han conservado a través de los siglos la idea de múltiples creaciones en donde el tiempo de ahora corresponde a la «cuarta creación»: la última y más perfecta de las obradas por el Padre Sol (o «Nuestro Señor del Cielo»), equivalente a la figura de Jesucristo. De momento ésta es la única que ha tenido éxito, pero no es independiente de las anteriores, ya que siguen un modelo de desarrollo acumulativo. Si bien las tres primeras resultaron en fracaso debido a que los humanos no congeniaban entre

aquí ha pasado desapercibida la idea del fin del mundo o de un fin de ciclo en el 2012 —y ahora ya en su contigüidad—, y de la segunda venida de Cristo, lo cierto es que no ha sido así. Aunque casi inadvertida hasta el momento para la Academia —e incluso para los medios de comunicación—, los mayas tzotziles, en estas fechas, entraron en una nueva vorágine de conversión religiosa a un credo hasta no hace mucho desconocido en la región que articulaba en su discurso el mensaje mesiánico y milenarista: el Ministerio Internacional Creciendo en Gracia (CEG).²²⁵ Y esto ha sido así, como suele ocurrir, por la apreciación indígena compartida de una degradación de la vida, a la que difícilmente, ahora, pueden denominar «buen vivir», *lekil kuxlejal*. Si bien los mayas yucatecos se apoyaban en signos como la hambruna generalizada, el acabamiento de los animales de granja a causa del granizo y el escaso valor del dinero para advertir el advenimiento de una vida «más grave» que sería el preludio del fin, los mayas tzotziles, aproximadamente desde mediados del pasado siglo, vienen percibiendo la gravedad de su existencia como efecto de los múltiples cambios ocurridos en la región en aras de la ‘modernidad’.²²⁶

sí y tenían costumbres bárbaras, esta última —aunque exitosa— está repleta de maldad y corre el riesgo de ser destruida nuevamente. Con objeto de que no ocurra la gente de ahora se aplica en defenderla de la corrupción. Aun así, y debido precisamente a esa concepción cíclica del tiempo, el porvenir es acogido con pesimismo debido al pronóstico de su destrucción total en torno al año 2000 (Gossen, 1989).

²²⁵ Frente a las centenas de entradas que surgen en cualquier buscador web sobre la conversión religiosa y la presencia de múltiples confesiones en Chiapas, y a pesar de su carácter internacional, los estudios académicos sobre el evangelismo CEG son nulos. Es más, incluso para la prensa regional este fenómeno ha pasado desapercibido hasta el 26 de noviembre de 2012, fecha en que *Cuarto Poder* se hace eco del asunto. Todas las referencias a Creciendo en Gracia y su análisis se basan en la lectura de los 235 *calqueos* (sermones) que hasta el 21 de octubre de 2012 han sido publicados en su web: 65 de ellos emitidos en 2009; 53 en 2010; 53 en 2011 y 64 en 2012.

²²⁶ En otro lugar (Neila Boyer, 2014c), y anteriormente aquí, analizaba cómo desde la irrupción de la ‘modernidad’ en las comunidades indígenas se tiene la impresión de que la vida ha cambiado hacia un deterioro, y el «buen vivir», *lekil kuxlejal*, es cosa del pasado. Perciben que esto es así, entre otras cosas, por el arribo y hostigamiento de las que han denominado *ach’ chamel*, «nuevas enfermedades», cuyo origen compendian en las diferentes manifestaciones de la ‘modernidad’ en su cotidianeidad: desde la construcción de mejores vías de comunicación hasta la adquisición de nuevos hábitos y la efervescencia de las interacciones sociales en un contexto ya desmedido y desbordado.

B16

Cuarto Poder • MIRADOR4 • Tuxtla Gutiérrez • Chiapas • Lunes 26 de Noviembre de 2012

SOCIEDAD ♦ No existen quejas contra líderes e integrantes de "Creciendo en gracia": Asuntos religiosos

Sin denuncia por tatuar a infantes con el "666"

David Morales • CP. A pesar de que el grupo religioso "Creciendo en gracia" tatúa a sus niños con la marca "666" y ha sido objeto de críticas por otras de sus actividades, el subsecretario estatal de Asuntos Religiosos, Enrique Guillermo Ramírez Coronado, reveló que no existe legalmente ninguna queja o denuncia en contra de líderes e integrantes de esa organización, por lo que se limita a realizar un seguimiento sobre el caso.

El funcionario del gobierno estatal reveló que se trata de agrupación que no está registrada como Asociación Religiosa, además de que tiene presencia desde tres años atrás en la zona de los Altos de Chiapas con mayor número en los municipios de Chamula y Zinacantan. Además de Chiapas existen en



José Luis de Jesús Miranda se dice la reencarnación de Cristo. ♦ Cortesía

LA CLAVE

Revelan

El funcionario reveló que se trata de una agrupación no registrada como Asociación Religiosa, además de que tiene presencia desde tres años atrás en la zona de los Altos de Chiapas con mayor número en Chamula y Zinacantan.

Por lo anterior, los padres de denunciar la polémica más en ellos mismos y a menores edad, hecho que, según el funcionario estatal, no está tipificado legalmente.

"No sé si están atentando contra los derechos de los niños. Hasta donde sabemos, que el padre decida tatuar cualquier imagen a sus hijos no está tipificado en el panorama legal."

de los Altos de Chiapas con mayor número en los municipios de Chamula y Zinacantan. Además de Chiapas existen en los estados de Veracruz, Tabasco, Michoacán y el Distrito Federal.

El número de sus integrantes es incierto, pues el gobierno local estima unas 500 personas contra los cerca de los cinco mil que reportan investigadores y periodistas.

"Creciendo en gracia" tiene como líder espiritual a José Luis de Jesús Miranda, quien se dice ser la nueva encarnación de Cristo y quien asegura que no existe el pecado ni el diablo.

Ramírez Coronado expuso que esa agrupación hace alabanzas como las otras religiones presentes en Chiapas, sin ritos extraordinarios, pero a éstas se suman algunas dirigidas especialmente al líder espiritual. Añadió que para José Luis de Jesús Miranda y sus seguidores, el simbolismo del "666" es distinto que para el resto de la población, salido de la Biblia, que se supone que es la "marca de la bestia".

"Significa la capacidad material del ser humano. El líder religioso dice que él es la encarnación de Cristo y que quienes estén con él deben tatuar el 666, porque es el cuerpo de Cristo", explicó.



Una de las menores de edad que ha sido tatuada con el "666". ♦ Cortesía



Señal hecha por integrantes de "Creciendo en gracia" en distintos países. ♦ Cortesía

que el padre decida tatuar cualquier imagen a sus hijos no está tipificado en el panorama legal. Hemos visto consecuencias porque los niños son denostados, criticados en la escuela, pero hay veces que no van a la escuela", declaró.

El subsecretario estatal de Asuntos Religiosos señaló que por la protección a las libertades de creencia y de expresión, y mientras no haya comisión de algún delito que sea penado por la ley, se mantendrán atentos a cualquier denuncia.

"No podemos hacer nada porque en México se respeta la libertad de creencia y de expresión. La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público establece que mientras no exista comisión de faltas penadas por las leyes no se podrá intervenir", aclaró.

Expuso que la gente crítica a los integrantes de "Creciendo en gracia", pero como no rompen con el orden no se han tenido choques como desplazamientos o desalojos en comunidades. "Se han establecido en zonas marginadas de la zona tzotzil. No se han tenido denuncias contra el grupo religioso y ellos tampoco han denunciado -agresiones-. Estamos atentos de cualquier denuncia para atenderla. Se ha dado seguimiento pero no hay quejas", concluyó. ♦

Así, desde que en los años sesenta México se convirtiera en protagonista de su propio despertar al crecimiento económico y la ‘modernidad’, lo que implicó profundas transformaciones socioculturales en todo el país, Chiapas —el estado más sureño de la nación—, tal y como expresan Robledo y Cruz (2005), se vio inmerso en una vorágine transformadora de resultados todavía hoy ambiguos para su elevado índice de población indígena. Si bien la llegada de la carretera panamericana a Los Altos supuso, desde 1950, la ruptura del aislamiento de esta «región de refugio» (Aguirre Beltrán, 1967) y su integración a una economía mercantil, no fue hasta la década de los setenta que gracias al *boom* petrolero, efectivamente, la sociedad agraria pasara a ser una imagen del ayer subdesarrollado y se iniciara un proyecto modernizador de consecuencias entonces imprevisibles. Durante los años de bonanza de la actividad petrolera nacional, esto es, entre 1977 y 1981, y en esos momentos en que los controles sobre el precio de maíz —y los elevados costes de los insumos necesarios para producirlo— habían mermado la ganancia de los agricultores, el transvase de mano de obra indígena campesina hacia la construcción de diversas obras públicas —como las tres presas hidroeléctricas en la cuenca del río Grijalva (Collier, 1996)— y la remodelación urbana de las ciudades fue significativo.²²⁷ Tanto, que además de la explotación petrolera, del creciente proceso de urbanización y de la construcción de grandes obras de infraestructura, el desarrollo de las zonas turísticas, la expansión de la ganadería comercial y la industrialización contribuyeron a la intensificación y diversificación de la migración regional, nacional (a ciudades del centro y el norte del país) e internacional (a EE.UU.).²²⁸ Todo ello trastocó la estructura demográfica y la realidad tradicional de las comunidades indígenas campesinas, las cuales vivieron una serie de transformaciones que, aunadas a un ambicioso proyecto de desarrollo financiado por agencias internacionales, condujeron a la monetarización de su economía y a la acumulación de capital y, por ende, a la ruptura de ese equilibrio idílico propio de las «comunidades cooperativas cerradas» (Wolf, 1957,

²²⁷ Para hacerse una idea de las dimensiones de este fenómeno, cabe advertir, por ejemplo, que hacia 1980 se habían creado alrededor de 17 mil nuevos empleos en la industria de la construcción en Chiapas (Rus y Collier, 2002).

²²⁸ Es justo advertir, tal y como lo hiciera Wasserstrom (1980), que la realidad del campesinado indígena no se correspondía, en absoluto, ni en estos momentos convulsos ni en décadas pasadas, con la imagen del agricultor autosuficiente de la mitología popular. Hacía mucho que las *milpas* habían dejado de ser rentables. Es más, el despojo a las comunidades indígenas de sus tierras comunales durante la segunda mitad del siglo XIX obligó a la población masculina a migrar estacionalmente a las empresas agrícolas capitalistas de otras regiones del estado, a las fincas cafetaleras en la región del Soconusco y el norte de Chiapas, a las monterías, donde se explotaba la madera en la Selva Lacandona, y a los ranchos ganaderos y maiceros en los valles centrales.

1986). La diferenciación económica y social entre sus miembros se convirtió entonces en una realidad que ya no tendría vuelta atrás (Wasserstrom, 1980; Collier y Mountjoy, 1988; Cancian, 1992a).

Asimismo, la vida política y cultural no quedó al margen. De forma paralela a estos cambios en la estructura económica, y como efecto de las desigualdades generadas al interior de las comunidades, a partir de la década de los setenta emergieron movimientos de oposición por el control de los cabildos; en manos, entonces, de una pequeña élite caciquil —fruto de la política indigenista postrevolucionaria impulsada en la región a partir del régimen cardenista— que había ido acumulado fortunas personales con el manejo de concesiones de transporte, el control de empleos en el magisterio y el acaparamiento de tierras comunales (Siverts, 1971; Rus, J. 1998). De manera que el poder tradicional, respetuoso con la *costumbre* y aliado de estructuras de gobierno para asegurar el control político de los pueblos, comenzó a ser cuestionado. Y como si de un tornado que barre todo lo construido se tratara, también empezó a evidenciarse al interior de las comunidades un pluralismo religioso (alimentado por el cristianismo moderno) que posteriormente devendría en múltiples conflictos y expulsiones que habrían de mudar para siempre la estructura de estos pueblos y parajes, y la fisionomía de la ciudad de San Cristóbal de la Casas (Robledo y Cruz, 2005: 515-516).

Pero esta convulsa década de los setenta dio paso a otra que estaría marcada igualmente por el sino del cambio. Si bien antes éste quedaba justificado por el ímpetu en el progreso y la 'modernidad', la profunda crisis económica de inicios de los ochenta, concretamente de 1982, marcó una política gubernamental de ajuste y reestructuración (con miras al exterior) que se tradujo en el desmantelamiento del campo mexicano y chiapaneco y, por tanto, en momentos nuevamente difíciles para la población indígena. La caída de los precios del maíz, que redundó en una disminución de la oferta de trabajo agrícola en la cuenca del río Grijalva; la paralización del empleo en la construcción debido a la regresión de la inversión estatal; la perspectiva truncada de recuperar el trabajo jornalero en las fincas cafetaleras del Soconusco como efecto de la afluencia de miles de centroamericanos que, huyendo de las guerras, se convirtieron en mano de obra más barata; y el acceso desigual a los productos químicos agrícolas, que acarreó el acaparamiento de la tierra en manos de campesinos acaudalados como efecto del endeudamiento de los más pobres (Rus y Collier, 2002), abundó en la creciente

estratificación y polarización de las comunidades. Donde hasta hacía no mucho dominaban instituciones sociales de integración comunitaria —como el «sistema de cargos» cívicos y religiosos— basadas en la solidaridad social y la pobreza compartida, comenzó ahora a evidenciarse la ruptura.

Esta situación de profundos cambios, vaivenes y vicisitudes amenazantes para la sociedad indígena tradicional fue coronada en el plano religioso por la adopción, de parte de amplios sectores indígenas pauperizados, del protestantismo. De ahí que su emergencia durante los ochenta —fragmentado en una serie de nuevos grupos— representara las características de un «culto de crisis». El por entonces constante énfasis milenarista de su discurso, que preveía una vuelta a los orígenes como respuesta a una situación vital indeseada, sustentaba este planteamiento: la creencia en el inminente fin del mundo en forma de hambruna y el retorno de Cristo para restablecer la armonía perdida apostaban por una renovación de la vida religiosa, política y socio-cultural. Por otro lado, y como expresa Robledo Hernández (1997: 6-7), al tiempo que el protestantismo abrió espacio para un nuevo liderazgo indígena, también jugó «[...] un papel de agente “modernizador” de la comunidad tradicional al provocar la ruptura definitiva de las viejas estructuras comunitarias».

Los efectos de esta vorágine transformadora han sido registrados por la población tzotzil bajo la categoría de «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*. De este modo, también aquí, aunque con más de tres décadas de diferencia, la 'modernidad', aquello que los indígenas tzotziles han denominado así con buen criterio, se ha convertido en el compendio de signos que bien pueden ser el agüero de que el fin de este mundo está próximo, o mismamente interpretarse como la toma de conciencia de que ya otro tiempo es presente. En definitiva, un «nuevo vivir» que en base a la modificación progresiva de las pautas y cánones de la tradición y la *costumbre* está sirviendo para preconizar, en diferentes formas, el final de una era o la ruptura del mundo. En este sentido, por ejemplo, finalizando los años ochenta, concretamente en 1987, *Maruch* (María), la comadre de Diana Rus, le comentó en tzotzil: «*Toj xokem xa li banamil, cumalee*», es decir, «ya está roto el mundo» (Rus, 1990b: 3). Una expresión que, como confesaba, no hizo más que reforzar su sensación acerca de los súbitos cambios que, en particular, estaban experimentando las vidas de las mujeres tzotziles con quienes mantenía una relación de

amistad. Pero esta frase, lejos de ser interpretada como un hecho aislado, tenía para la antropóloga resonancia con otras conversaciones que había sostenido.

«[...] Recordaba, por ejemplo, una con una comadre soltera quien no encontraba ninguna razón para casarse porque los hombres comían (y gastaban maíz) pero ya no podían mantener a sus familias; u otra con una tejedora sobre las niñas, que ya no aprendían los verdaderos trabajos de la mujer, de tejer e hilar, sino que la mayoría se habían convertido en “ladinas” comprando su ropa para ir a la escuela; u otra con una comadre que vivía en San Cristóbal quien ya se veía forzada a salir de su paraje a vender pulseras en las calles de esa ciudad porque no tenía dónde sembrar su *milpa*; u otra con el compadre que iba a buscar lugares en centros turísticos, como Palenque y Huatulco, donde su esposa podía vender sus artesanías y en donde él podía vender paletas [helados]» (Rus, 1990b: 3).

Pláticas —confesaba— que le hacían comparar su vida de entonces con la de hacía diecisiete años; es decir, la de mediados de los setenta. Concretamente María Gómez Pérez, *Maruch*, en el transcurso del relato de su existencia ligada a la participación pionera en la constitución de un grupo de mujeres artesanas en la comunidad de *K'at'ixtik*, le dijo:

«[...] Ahora las niñas ya no saben hilar ni tejer. Solamente saben comprar su ropa. Se visten bien bonito, pero es ropa comprada. Tampoco saben cuidar ovejas porque van a la escuela todos los días. Antes, ninguna se iba, tampoco los niños. Pero ahora, si tienen bastantes hijos, los padres mandan a dos o hasta tres a la escuela. Así es que ahora las estudiantes hasta buscan sus maridos en la escuela. Empiezan a *platicar* entre sí yendo a la escuela. Tampoco respetan las costumbres del casamiento. Ahora los muchachos no llegan para pedir la mano de las muchachas, ni tienen la boda en sus casas. Se van a casarse en la presidencia. Todo está mal en la tierra de ahora, todo está roto. No es igual como antes» (Rus, 1990a).

Desde entonces, y hasta ahora, la 'modernidad' ha ido abundando en esta dirección. Y veinte años después, en esta segunda década del nuevo milenio, la idea de ruptura sin retorno ha enraizado en el subconsciente colectivo avivando, quizás, la

necesidad de buscar, frente a un estado de crisis social, alivio, esperanzas y salvación en cultos de corte mesiánico y milenarista.²²⁹ Y no sólo eso, sino que, como bien expresaba López García (2006: 403), esta percepción de cambio irremediable, debilitante y anómico se ha enseñoreado en el cuerpo a modo de aflicción.²³⁰ De manera que aunque aparentemente los tzotziles de Chiapas carecen de un discurso explícito como el maya yucateco sobre su fin, sí tienen, sin embargo, relatos múltiples y variados de vicisitudes que habiendo acontecido en esta «cuarta creación» bien pueden considerarse agoreras del mismo o, al menos, ilustrativas de la ruptura, destrucción o mal estado del mundo y la humanidad.²³¹ Incidencias que, efectivamente, se han apropiado del cuerpo indígena a modo de enfermedad y que parecen no incumbirles en exclusiva, sino que afectan, además, a los animales domésticos terminando con su vida.²³²

²²⁹ Ya ha sido notada en otras ocasiones, y en otras geografías, cómo la transición brusca de un modelo social a otro donde a los subsistemas económico, social, político y cultural no les da tiempo a reconfigurarse equilibradamente, erosionándose su capacidad de procurar satisfacción y felicidad, produce una estrecha relación con el milenarismo. Tal es el caso, por ejemplo, de la oleada milenarista de la Europa bajomedieval protocapitalista (Cohn, [1957] 1981), o la renovación evangélica en Inglaterra y los Estados Unidos durante la primera revolución industrial (Fukuyama, 1999).

²³⁰ Al respecto, en relación a cómo las categorías cognitivas frío/caliente definen no sólo estados corporales sino, además, modelos sociales, y en alusión al «gusto» y curiosidad indígena por experimentar otras temperaturas que les alejan del ideal de equilibrio, advertía: «Pero quizá sea por eso, por la genuina curiosidad maya, por lo que haya sido más fácil que difícil convencerlos desde el exterior de cambios que, a la larga, son perjudiciales y peligrosos al no ser posible la vuelta atrás, pues los mecanismos de ajuste ante desequilibrios en la comunidad son difíciles de aplicar, con contundencia, en un mundo globalizado y desconocido. Y, como no cabe imaginar individuos cordiales en sociedades donde triunfa una radical incongruencia, podemos predecir que la enfermedad se enseñoreará en esos cuerpos» (López García, 2006: 403).

²³¹ Ya en 1989 apuntaba Gossen cómo la crónica de esta creación estaba construida en base a hechos marcados por la violencia de las guerras (Independencia, la guerra de Pedro Díaz Cuzcat, la guerra de Pajarito, la revolución mexicana), las rebeliones, los movimientos nativistas, las catástrofes naturales (erupción del volcán Santa María), las enfermedades (epidemia de gripe de 1918) y la ruptura brusca de las tradiciones; crónica que, a la fecha, finalizaba con: «El tiempo cuando se construyó el camino a Tuxtla (*yo-ra mel'čah be ta tušta*)», esto es, con la construcción de la sección de la carretera panamericana entre Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado, y San Cristóbal de las Casas. Concluía observando que: «[...] Los sucesos más recientes, desde 1950, todavía no se han cernido por la tradición para usarse como indicadores históricos generales. Una sequía de principios de la década de 1960, por ejemplo, puede llegar a ser un gran momento en la historia chamula, pero todavía no se puede saber al respecto con absoluta certeza. También es probable que la exploración petrolera de los años 1970 se recuerde como punto de referencia para la época contemporánea» (1989: 448-449). Al respecto, puedo intuir que, al menos en este último aspecto, ha sido así en base a las observaciones de Rus (1990a, 1990b).

²³² En este sentido, varias mujeres me dijeron: «[...] ya casi no tenemos pollos y no hay huevos. Ya no tenemos gallinas ponedoras, y no es porque no las queramos consumir, es porque hay mucha enfermedad. Las gallinas se enferman, se mueren de tos». «Las gallinas de rancho tampoco crecen — expresaba otra— y ya tenemos que comprar los huevos. Lo que pasa es que viene la peste. No sé a qué se debe. Si viene la peste nos roba todo, nos lleva todas las gallinas, mueren muchas. Se enferman de tos, diarrea, la caca ya se pone verde cuando el pollo se muere; o si no crecen granos en la cara, pero los granos bien hinchados y los ojos quedan bien hinchados». U otra, quien observaba: «[...] Ahora dicen de la existencia de muchas enfermedades; dicen que vienen de muy lejos las enfermedades, bueno, es lo que dicen, porque otras partes se inundan, en otros países, entonces en las corrientes de agua se distribuye. Ahí es donde

De este modo, ajenos en principio a toda la maraña discursiva sobre el advenimiento de un nuevo orden o el final de éste, y más allá, como veremos, de la revitalización del sermón milenarista de algunos credos religiosos en momentos especiales de crisis —e incluso de los movimientos sociales y rebeliones de corte mesiánico (Reifler Bricker, 1989)—, los tzotziles contemporáneos están convencidos de que ahora es ya, al menos en parte, un nuevo tiempo, *ach' kuxlejal*, el cual se ha ido abriendo paso progresivamente desde mediados del pasado siglo, dejando tras de sí indicios del futuro por venir y razones, más que potentes, para esperar con ansias algún acontecimiento que augure una existencia más venturosa, aunque utópica. A partir de entonces la estructura económica, religiosa y político-moral que sustentaba la tradición y la *costumbre* viene padeciendo los embates de la 'modernidad' y el capitalismo con resultados estremecedores en el sentido más puro del término. Desde entonces también, como efecto de este cataclismo en do sostenido, se tiene la percepción de que las cosas han ido de forma paulatina dejando de ser como eran para ser de otro modo debido a la escolarización progresiva y la universalización de la educación, de la migración nacional e internacional derivada —en principio— del cambio de modelo productivo, de la irrupción de los medios de comunicación y la construcción y mejora de las vías de transporte, de la diversificación de los credos religiosos, de las interacciones cotidianas con el mundo mestizo que no hacen sino estimular la ladinización de la vida cotidiana, del asociacionismo civil y su actividad basada en la defensa de derechos fundamentales, del cooperativismo femenino y cierta emancipación de las mujeres resultado de políticas indigenistas pasadas... Con todo ello —y aunque pueda parecer una observación maniquea—, otro perfil de humanidad, menos cabal, ha comenzado a dibujarse;²³³ aquellos a los que denominan «los del nuevo crecimiento» (*ach' ch'ieletik*) o «los del nuevo vivir» (*ach' kuxlejaletik*). El *ethos* y el *gestus* tradicionales —expresión de la «voluntad de la cabeza»— han dado paso a la irreverencia y la exageración, que sustituyen a los principios rectores del respeto y el comedimiento; la actuación a voluntad (*agencia* o «voluntad del corazón»), manifestación de una apertura emocional, esquina a la petición cordial como forma de establecer las relaciones humanas. Otra sociabilidad irrumpe en los escenarios cotidianos y ritualizados: más «abierta», más urgente,

encontramos las enfermedades. Mueren los caballos, mueren las vacas y otros animales; los suelos absorben y nosotros encontramos las enfermedades».

²³³ Para un análisis más en profundidad de esta dicotomía y sus implicaciones, ver Neila Boyer (2012a).

imperativa, desmesurada, inestable e impredecible; de interacciones y movilidad epiléptica, sobreestimulada y abrumadoramente más compleja (Neila Boyer, 2012a). Y con ella las interacciones sociales se ponen a punto de ebullición comprometiendo la estabilidad y emergiendo la disrupción social y la aflicción (Groark, 2005: 240-244; Neila Boyer, 2014c). Encontrando aquí la debilidad, como estado social y físico, su caldo de cultivo (Neila Boyer, 2014c). Una debilidad que, como expondré, parece explicar la rápida expansión de Creciendo en Gracia en Chiapas.

EL «NUEVO VIVIR» Y EL EJÉRCITO DE «JESUCRISTO HOMBRE».²³⁴

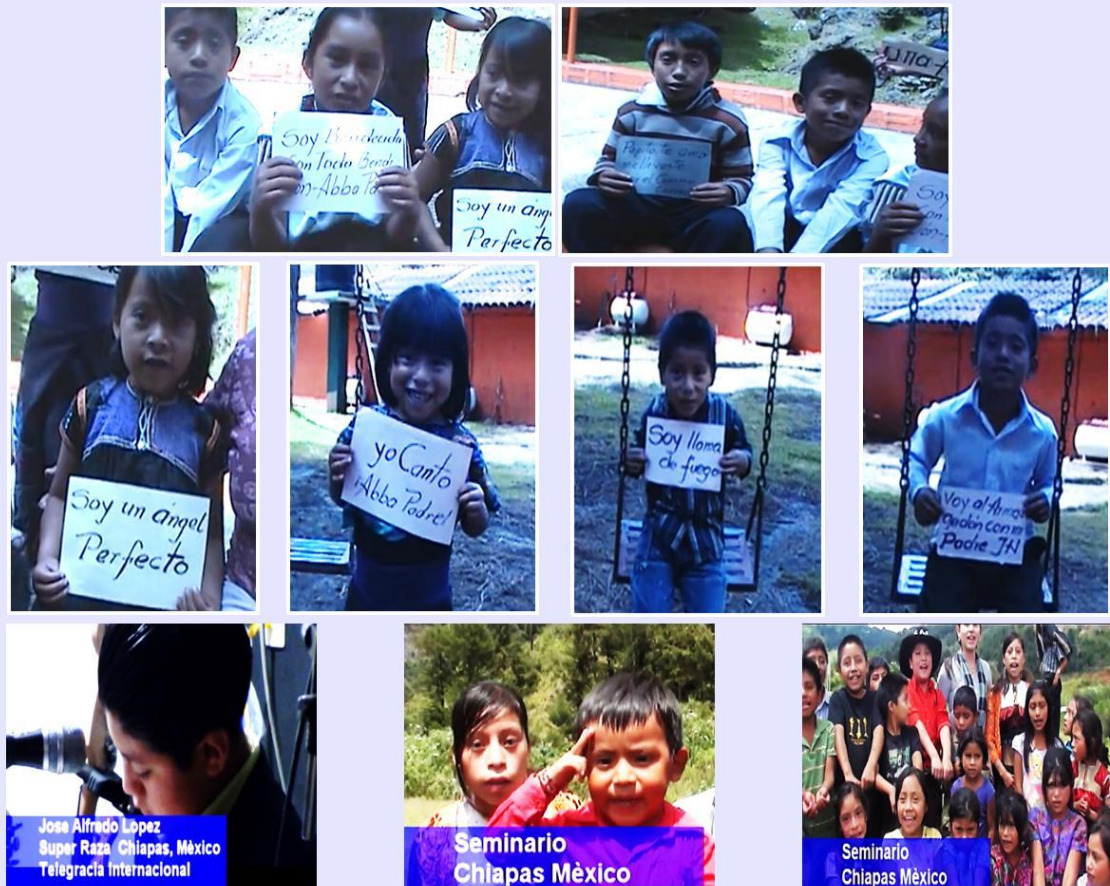
El 29 de septiembre de 2011, Carlos René de Jesús, colaborador de Creciendo en Gracia, daba testimonio del seminario con «Jesucristo Hombre» —en la figura de José Luis de Jesús Miranda, fundador y líder espiritual— en Chiapas. Hablaba entonces de la felicidad de un viaje que previó «precioso», y del espectáculo que supuso llegar a uno de los Centros Educativos CEG tras doce horas de viaje. En un ejercicio de memoria avivado por las imágenes del trayecto comentaba cómo tras doce años de participar de este credo le emocionaba el cambio drástico que las comunidades indígenas de Chiapas habían experimentado desde que «la palabra» llegara a ellas. Asimismo, advertía cómo la «súper raza» había aumentado en número, tamaño y sabiduría; tanto que ahora costaba contarlos y ya existían nuevas generaciones formándose en sus postulados.²³⁵ Observaba, además, cómo casi todas y todos estaban ya tatuados con el 666, incluso los bebés, ya que querían estar listos para el Armagedón. Este número —impreso como un sello en campañas colectivas de tatuaje promovidas por la organización en las que trataban de «educar» sobre la misión de «Jesucristo Hombre» en la tierra y el sentido de la profecía apocalíptica que justificaba su segunda venida— era

²³⁴ En la redacción de este epígrafe tengo muy presente la obra de Barabas (1987).

²³⁵ Según la filosofía de Creciendo en Gracia, los y las menores que han ido desarrollándose bajo su doctrina constituyen una «Súper Raza» debido a que poseen un conocimiento, una sabiduría y un entendimiento que los adultos no tienen. En las clases que se les imparte en los Centros Educativos CEG se les inculca que son dioses, ángeles, espíritus perfectos, que están completos y bendecidos. Afirma José Luis de Jesús Miranda que: «[...] Son niños que nacen entre nosotros y no han pasado por las manos y la contaminación de las religiones actuales, por lo tanto ellos no tienen ese daño en sus mentes». Para una descripción más pormenorizada sobre ello, y los contenidos de adoctrinamiento desde 2009 hasta la actualidad, así como para visualizar un video de la «Súper Raza» tzotzil en Chiapas, véase <http://www.telegracia.com/super-raza/>.

el «número del hombre», fuente de salud, sabiduría y prosperidad; no así el de la «Bestia», el anticristo.

Imágenes extraídas del video: <http://www.youtube.com/watch?v=9qw51HbXPEY>



El seminario que refiero se celebró durante la noche en Rancho San Carlos, y era recordado por él así:

«[...] no cabe nadie. Se escucha la alabanza desde lejos. El ambiente es espectacular. A nuestro ingreso me dedico a contar las filas y su capacidad; apunto y... ¡Oh!, sorpresa, ¡hay más de dos mil bendecidos! Hay muchos de pie entre los espacios, en el centro, a los lados y atrás. El Centro Educativo perfectamente pintado con los colores

de nuestra bandera. Foto gigantesca del Rey de Reyes. Alabanza en idioma propio de la región: ¡Se siente, se siente, José Luis está presente! La alabanza fue indescritiblemente bella. Esa primera generación de súper raza que conocí doce años atrás está presente, son los quince miembros de la orquesta; sus vestimentas de gala a la usanza de la región, colorida ropa, alabando a Jesucristo Hombre (JH) como debe de ser, con pasión, entregados totalmente y sometidos en sus mentes. ¡Cómo querer que esta alabanza no siguiera toda la noche...!

[...] no cabe ni una aguja y siguen llegando. Ya afuera del salón están congregados algunos, muchos. [...] Cuando llega el momento de la presentación de Jesucristo Hombre irrumpen en aplausos, gritos de júbilo. Y no más que transportarse hasta donde aparece la imagen del Dios vivo... Silencio total. Dios va a hablarle a su pueblo; lo hará en español y utilizará la multiforme sabiduría y la omnipresencia. La pantalla es bastante grande, gigantesca diría yo; el audio es perfecto, se escucha hasta muchos metros fuera del local... [...] Se inicia la conferencia. ¡Qué gloria! La atención es máxima; todos los ojos puestos en la pantalla y la mente puesta en Jesucristo Hombre.

Llega el domingo. Amanece con acción de gracias y la alabanza a flor de labios... Camino al Centro Educativo el espectáculo se repite: cientos de bendecidos a bordo de vehículos, a pie o a caballo van llegando. El Centro Educativo nuevamente a *full* de capacidad. Ya cuando ha transcurrido la alabanza no cabe nadie: pasillos, entradas y exterior totalmente llenos. Al final alguien comentaba que cuando se celebró el cumpleaños de Jesucristo Hombre realmente sí que había muchos más bendecidos congregados. El servicio se inicia: el Salón 666 a cargo del maestro Rafael Encarnación. La obligada traducción al idioma local... ¡Qué bello!, el pueblo del Señor congregado, ni la intensa lluvia que caía impidió que el salón se llenara a su capacidad. El ánimo, el mejor; el gozo es evidente, una vez más fuimos edificados. La salida presurosa. El colaborador Andrés indica que vamos a otro Centro Educativo, que el servicio va a iniciar pronto... La mente humana se pregunta: pero ¿hay más bendecidos por acá que se congregan?, y los miles que acabamos de ver ¿ya son bastantes o qué? En quince minutos estábamos ya descendiendo en otra sede propia del Ministerio: grande, recién construida; tipo auditorium con desniveles; perfectamente pintada

y decorada como debe de ser un Centro Educativo: pantalla gigantesca, audio perfecto...

¡Oh! está *full*. No son los mismos que dejamos atrás hace minutos, son otros miembros, son otros escogidos. Rápidamente cuento las filas y multiplico la capacidad, y la cuenta sale una y otra vez igual: hay más de mil sin contar los niños. Sencillamente impresionante [...] Rancho San Carlos, Natividad la Selva, Paste, El Tablón, La Hormiga, Bautista Chico, Chamula... Estas son las regiones donde hay Centro Educativo. El pueblo, uno solo, en unidad; perfecta unidad. Admirable la unidad que acá se percibe. Acá se cumple la palabra. Nadie tiene que decirles ni enseñarles quién es Dios, todos lo saben y muy bien sabido; todos conocen su nombre...

Regresando por la carretera aún siento que estoy en las nubes. Suena la alabanza en mis oídos, en mi mente la imagen del Dios vivió. Todos se despidieron certeros en decir: "Hasta la transformación bendecido, nos vemos en Armagedón". Esas primicias están ciertas y sabidas de eso, acá no hay marcha atrás. Esos miles están contando los días rumbo a la transformación. Anhelan que nuestro Dios y Padre sea transformado. Muchos comentan que han soñado cómo va a ser, otros están con la curiosidad. Pero unos y otros tienen una mente firme y bien puesta su mirada en el autor y consumidor. Están más firmes que nunca y a la espera, en reposo y trabajando... ».²³⁶

²³⁶

<http://www.telegracia.com/mitestimonio/2011/9/29/testimonio-del-seminario-con-jesucristo-hombre-en-chiapas-me.html>. Testimonio eliminado de la web; consultado por última vez en agosto de 2012.

Imágenes extraídas del video: <http://www.youtube.com/watch?v=9qw51HbXPEY>





Con la prudencia que inspiran las cifras exageradas y los puntos de vista interesados y dirigidos por anteojeras, sí es cierto que desde mi llegada a Chiapas en septiembre de 2006, y hasta que estuviera por última vez allí en 2009, las referencias a Creciendo en Gracia han ido copando cada vez más los espacios de interacción reservados a la curiosidad y el anecdotario colectivo. Y de la misma manera que tales lugares verbales se han ido haciendo hueco entre las noticias cotidianas de las comunidades indígenas, también los lugares físicos visibilizan cada día más su creciente presencia en la región: desde las mismas instalaciones de la organización que dan cuenta de su prosperidad allí, hasta las tienditas de abarrotes que flanquean la carretera y que lucen cual amuleto para la bonanza el 666 en letras rotuladas. De cualquier modo, por entonces, las informaciones llegaban a los municipios indígenas y sus parajes como lo hacían todas, de manera fragmentaria e imprecisa, confiriendo potencia al gesto y significado del tatuaje del 666. Pero en 2008 esta fe comenzó a tener tal fuerza que los «bendecidos» empezaron a mostrar orgullosos sus brazos marcados con dicha cifra y la

triple «s» en alusión a la frase «Salvo, Siempre Salvo».²³⁷ Tanta era la satisfacción que incluso la vestimenta tradicional de cada comunidad, y las sonrisas, comenzaron a incorporar su iconografía en forma de coloridos bordados y dientes troquelados. Chiapas se estaba convirtiendo en un bastión CEG dentro del territorio nacional.²³⁸ Mientras que en otros estados o entidades mexicanas como Veracruz, Tamaulipas, Tabasco, Nuevo León, Jalisco y Campeche, donde tenía presencia, Creciendo en Gracia poseía una única sede radicada en la ciudad más importante, en Chiapas no sólo se encontraba en las urbes de San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez (en la colonia Belisario Domínguez), sino que, además, estaba ya enraizada en comunidades indígenas como Macvihlól y Bautista Chico (municipio de San Juan Chamula), San Nicolás y El Pasté (municipio de Zinacantán), en Ranchería Buenavista, en Selva Natividad y San Antonio del Monte (municipio de San Cristóbal de las Casas)... De manera que la observación de Carlos René acerca de su proliferación en los últimos tiempos no era desatinada; tanto así que hasta contaba con un programa radial, Radio Gracia, que se sintonizaba en el 91.1 FM y emitía desde las cinco de la madrugada hasta las diez de la noche.

²³⁷ En un *calqueo* del 30 de marzo de 2011, José Luis de Jesús Miranda afirmaba que el sello SSS era, en realidad, la transcripción en letras del 666, no el acrónimo de dicha frase: «[...] luego va en la mano derecha o en la izquierda, donde tú quieras ponértela. Bueno, aquí están las SSS, esto no es “Salvo Siempre Salvo”; eso fue lo que yo pensé al principio, pero después me di cuenta que se me estaba anticipando ya Seis, Seis, Seis. Lo que pasa que si Papá me lo decía allá yo me hubiera asustado también, porque yo estaba entre ellos allí. Y él me dio eso cuando se me manifestaron los dos ángeles; yo desde esa vez empecé los (S) (S) (S), los ponía en el púlpito y la gente decía: “Salvo Siempre Salvo”. Pero no, es 666, aquí en números y aquí en letras. No es “Salvo Siempre Salvo” aunque sabemos que estamos salvos siempre salvos».

²³⁸ Si bien Creciendo en Gracia ha hecho irrupción en un campo religioso local muy fragmentario y de variado espectro cuyo perfil ha sido documentado, cabe decir que, hasta la fecha de redacción de este capítulo, no existen estimaciones oficiales ni aproximaciones académicas que nos ofrezcan el número de conversos, en tanto es un fenómeno relativamente reciente y que ha pasado desapercibido. Aun así, y de ahí el valor de las imágenes anexas, es posible constatar su importancia echando un vistazo a las fotografías ilustrativas del texto.

Imágenes extraídas del video: <http://www.youtube.com/watch?v=9qw51HbXPEY>



En ese mismo testimonio, y como final de ese ejercicio descriptivo y laudatorio, Carlos René daba cuenta de lo gratificante y revelador que había sido su viaje aquí, no sólo por la oportunidad de presenciar la progresiva presencia de Creciendo en Gracia en la región, sino, además, por conocer *in situ* y desde su perspectiva —anclada en un imaginario nacional estereotipado— cómo «la palabra» había mejorado la vida miserable de los indígenas:

«[...] Me has privilegiado con muchos viajes, mi Dios, pero estos a Chiapas en especial han sido edificantes... Hace doce años no tenían nada, quizás andaban descalzos y vivían muy mal, en condiciones infrahumanas, y tú los transformaste en sus mentes primero y luego en su

manifestación económica. Les cambiaste sus rostros y refundaste esos pueblos. Están completos, no les hace falta nada y viven agradecidos con el que los salvó y se acordó de ellos. Les tendió su mano y los puso en pie a caminar por la senda de la vida. Les enseñaste tantas cosas buenas. Los hiciste iguales no sólo entre ellos sino frente a los demás. Acá en Chiapas tienes un ejército que no se avergüenza de ti, Padre amado, que supiste formarlos en cada etapa [...] Gracias por el privilegio de haber permitido que yo viajara y me diera cuenta, una vez más, de la bella realidad de este pueblo tuyo. Ahora estoy más que seguro que tú eres capaz de hacer de la nada un pueblo excelente como éste... Te amo papá».²³⁹

Él apuntaba en su retórica todo cuanto Creciendo en Gracia podía ofrecer y, de hecho, a juzgar por la progresiva afiliación indígena, estaba ofreciendo: prosperidad, autoestima, plenitud, acompañamiento, agallas y brío ante la vida... De manera que la pasión, la entrega, el júbilo, la atención, el ánimo y el gozo, la curiosidad y expectación con que fueron recibidos, tenían que ver con las ideas y promesas de este credo acerca de su existencia como «seres completos», sin carencias ni necesidades, parejos entre sí y con el resto; como entes poderosos que han superado la debilidad y la aflicción gracias, como veremos, a la transformación de la mente y a la protección angelical tras la conversión, o que pueden llegar a serlo en el futuro, cuando ocurra la anunciada transformación corporal en el momento del Armagedón. En definitiva, el verdadero éxito de esta organización en Chiapas parecía provenir de la promesa de buena ventura en este mundo, no en el de más allá, gracias precisamente a esa metamorfosis del cuerpo y no a la salvación del alma.²⁴⁰ Dando la impresión, además, de que la creciente conversión a CEG es un intento más —junto con el igualmente gradual incremento de número de socios de ANECOF (Apoyo a los Necesitados de un Solo Corazón y Fe) bajo la promesa

²³⁹ <http://www.telegracia.com/mitestimonio/2011/9/29/testimonio-del-seminario-con-jesucristo-hombre-en-chiapas-me.html>

²⁴⁰ En un *calqueo* del 29 de junio de 2011 titulado: «Resurrección versus transformación», José Luis de Jesús Miranda —como encarnación de Cristo en su segunda venida— se desmarca de la resurrección afirmando que si bien Jesucristo resucitó para mostrar su triunfo sobre la muerte, a sus seguidores les espera algo más perfecto que la resurrección de la carne. Advirtiendo que él no puede «casar» a su Iglesia con un Cristo de carne que no tiene un cuerpo excelente e incorruptible. Y dice así: «[...] entonces a la Iglesia la van a vestir de cuerpos incorruptibles, cuerpos de fuego, cuerpos radioactivos, cuerpos poderosos. Eso es lo que le espera a la Iglesia en la gloriosa transformación, ya no es resurrección es transformación. [...] lo que esperan los creyentes por ahí, los que nos critican a nosotros de falsos, ellos esperan una resurrección de carne y sangre, nosotros entendemos que hay un camino más excelente y es el ropaje divino, radioactivo, poderoso que nos espera para poder ser seres eternos y para siempre».

de un «paraíso fiscal» que erradicará la pobreza— de paliar el estado de debilidad social crónica impuesto por la 'modernidad' que deviene del sobreesfuerzo cotidiano que han de hacer en dos ámbitos todavía íntimamente imbricados en la estructura de las comunidades indígenas de la región: el productivo y el emocional (Neila Boyer, 2012b; 2014c).

En este sentido, ya se ha advertido en numerosas ocasiones cómo tras la emergencia, o éxito, de cualquier fenómeno milenarista se encuentran gritos angustiados de cambio que emanan de motivos muy diversos tras los que radica cierta frustración de las expectativas socioculturales y económico-políticas (Séguy, 1983: 71-102; Desroche, 1973). Siendo ello un signo de la existencia de una crisis social producida como efecto de la desconexión o desfase entre las metas y expectativas vitales de las personas (culturales, subjetivas) y cuanto el marco social en el que se desenvuelven sus vidas les ofrece o puede ofrecerles. Esta situación psicosocial, que genera frustración, insatisfacción, angustia, ansiedad e infelicidad, y conduce a un fuerte deseo de cambio social (Desroche, 1973: 189), abona la probabilidad de que una ideología utópica acabe cuajando. Tanto es así, que bien puede afirmarse que cualquier movimiento milenarista, como es el caso, constituye una especie de imagen distorsionada de la sociedad en crisis que lo ha despertado (Ullán de la Rosa, 2002: 71-72), al tiempo que ofrece una utopía social cuya sola esperanza ya es un alivio en sí misma.

Si bien es cierto que Los Altos de Chiapas han venido experimentando una serie de transformaciones que han supuesto una ligera mejoría en el sentido de cierta apropiación de la 'modernidad', ésta no ha terminado, en cambio, con la posición de subalternidad, explotación y pobreza malintencionada que perpetúan los males del pasado. La realidad cotidiana se empeña en demostrar, de manera reiterada, cómo su asimilación ha resultado insuficiente para mejorar las condiciones de vida; es más, en muchas ocasiones el que esto sea así no ha hecho sino que empeorarla y generar una sensación de insatisfacción tanto de carácter material cuanto a metas y expectativas vitales se refiere. En primer término, es bien cierto que también aquí resulta perceptible la estrecha relación entre este fenómeno y las precarias condiciones materiales de la existencia (Cohn, [1957] 1981), pero a diferencia de otras confesiones —especialmente las protestantes—, los principios de Creciendo en Gracia no van encaminados a un reordenamiento de la existencia a partir de la modificación o eliminación de los aspectos

cotidianos más problemáticos, de los hábitos y las conductas disruptivas que redundan en la pobreza; es decir, no contemplan otra reglamentación de la vida, sino, más bien —y como veremos—, su apropiación agentiva y empoderada. Ofrece la utopía de una nueva sociedad de perfección ideal que sustituya al orden corrupto establecido; un mundo perfecto con una nueva humanidad distinta de la actual que habrá de constituirse tras el cataclismo apocalíptico.

Por otro lado, en este tiempo de «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, los antiguos valores y expectativas que daban sentido a la existencia han dejado de ser referencia, mientras que aquellos introducidos por la 'modernidad' difícilmente pueden ser satisfechos debido a la situación marginal que ocupan dentro de la estructura social.²⁴¹ Además, «los del nuevo vivir» (*ach' kuxlejaletik*) o «los del nuevo crecimiento» (*ach' chieletik*) vienen introduciendo otros principios y maneras de estar-en-el-mundo, y de entablar lazos interpersonales, basados en las emociones —más cercanos al mundo mestizo y a la apertura emocional que lo caracteriza—; alimentando, también, nuevas ilusiones de vida más acordes con una realidad globalizada. Pero si bien esto es así, y sus valores cada día más se ven influidos por el individualismo occidental, se hallan al mismo tiempo constreñidos por una vida tradicional aún corporativa en muchos aspectos. Tanto, que el relevo generacional ha dado paso a una generación aculturada que se siente atrapada en un contexto indígena con el que ya no se identifica plenamente. Una generación que vive con intensidad las contradicciones suscitadas por el desfase entre la estructura social y el cambio cultural acelerado; entre lo que quieren ser y lo que el medio ambiente social les permite ser. De otra parte, aquellos que pretenden aún vivir conforme al orden tradicional, apegados a la *costumbre*, tienen que hacer frente en las comunidades a una realidad cotidiana donde imperan las fisiones intra e inter familiares, aquejando la mala unión de sus miembros y reconociendo que ahora la gente ya no está «bien unida», *tzobolik lek* (Groark, 2005: 243). No es extraño, pues, que en este contexto socialmente anómico broten cultos como Creciendo en Gracia (Pereira de Queiroz, 1977).

Todo ello perfila un panorama de grave crisis social y desorientación cultural e identitaria donde al vértigo, la debilidad y los conflictos de identidad se les unen toda una retahíla de síntomas asociados. En este contexto, la población tzotzil se percibe a sí

²⁴¹ En muchos sentidos entiendo similar el panorama tzotzil —salvando las particularidades histórico-culturales— y la conversión a CEG al presentado por Ullán de la Rosa (2002) entre la población nahua de la Huasteca mexicana y la afiliación al movimiento mesiánico Amalia Bautista.

misma como atascada en medio del camino: sin poder dar marcha atrás y volver a ser lo que eran, y sin opción, tampoco, de asimilarse o semejarse —en ciertos aspectos— a la realidad nacional. Por ello, y teniendo en cuenta lo substancial del sistema social de valores para conferir sentido a la vida de las personas, resulta evidente cómo la confrontación entre los principios que ordenan la experiencia en el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, y aquellos asentados en la *costumbre*, produce el contexto idóneo para que acontezcan fenómenos de este tipo. Así, frente al vértigo y la desorientación cultural ante dos órdenes (el mestizo y el indígena) antagónicos, con la agotadora dinámica de las identidades múltiples y la renuncia parcial de la identidad social o étnica, emerge cierta necesidad de seguridad o esperanza que es buscada en ese mundo perfecto ofrecido por los movimientos milenaristas (Burridge, 1969: 97-169). Por otro lado, no cabe duda de que también en este caso —tal y como ponía de manifiesto Carlos René en su testimonio— la conversión a Creciendo en Gracia está permitiendo a la población tzotzil la recuperación de la autoestima frente al estado desmoralizador que imprime la 'modernidad'. La conciencia de pertenecer a un grupo de elegidos alivia, en cierto sentido, ese sentimiento de desestructuración del antiguo orden social, de ruptura del mundo (Bastide, 1975: 154-160). De este modo, sin rechazar la interpretación de que en el pasado la afiliación al protestantismo respondía a un «culto de crisis» (Robledo, 1997), y de que la emergencia en la región de movimientos de corte mesiánico (Reifler Bricker, 1989) fuera resultado —desde un enfoque marxista (Balandier, 1955; Lantenari, 1962)— de una situación de opresión y explotación socio-económica, entiendo que el auge de conversión a Creciendo en Gracia responde, más bien, a argumentos de corte culturalista y psicologista.

Resulta indudable que esta situación, y sentimientos consecuentes, ha dado pie a esa fuerte necesidad de liberación mesiánica y apocalíptica, máxime cuando la utopía que propone refiere una transformación corporal en el mundo terreno y en un futuro próximo que acabe con la debilidad y habilite la apropiación y el disfrute de la 'modernidad' desde una posición de poder. Así, lejos de tener un fin contra aculturativo y plantear el retorno nostálgico a la vida del pasado —como es el caso de los movimientos nativistas o revivalistas— que no logra colmar las aspiraciones vitales, su opción persigue la integración a otro *modus vivendi* que les permita asimilar y obtener cuantos bienes son envidiados o, mismamente, saciar el deseo de vivir tan bien como los demás. Quienes se suman a este credo anhelan con el Armagedón una era de cuño totalmente nueva, una

utópica situación aculturada en la que obtener, siempre en esa realidad ideal y quimérica por venir, algunos de los elementos deseables del *modus vivendi* mestizo y occidental que su realidad vivida no les puede proveer sin un coste económico y emocional tan elevado que les deja exhaustos (Neila Boyer, 2012b).²⁴² Ese fin donde ocurrirá la transformación corporal resulta, entonces, una opción prometedora para acabar con la «frustración relativa» (Séguy, 1983) ante tantas expectativas y deseos sujetos a la 'modernidad'. Evidentemente el desequilibrio entre lo que se posee y lo que se desea, y no simplemente las condiciones de privación, ha estimulado aquí las condiciones idóneas para la formación de ese ejército de «Jesucristo Hombre» del que hablaba Carlos René.

IMAGINE.

Imagina que no hay paraíso.
Es fácil si lo intentas.
No hay infierno debajo nuestro,
Arriba nuestro, sólo cielo.
Imagina a toda la gente
Viviendo el presente.

Imagina que no hay países.
No es difícil hacerlo.
Nada por lo cual matar o morir,
Y tampoco ninguna religión.
Imagina a toda la gente
Viviendo la vida en paz.

Quizás digas que soy un soñador
Pero no soy el único.
Espero que algún día te unas a nosotros
Y el mundo será uno solo.

Imagina que no hay posesiones.
Me pregunto si puedes.
No hay necesidad de codicia ni hambre.
Una hermandad humana.
Imagina a toda la gente
Compartiendo todo el mundo.

Quizás digas que soy un soñador
Pero no soy el único.
Espero que algún día te unas a nosotros
Y el mundo será uno solo.

²⁴² Este aspecto del fenómeno milenarista se ha reportado entre otros pueblos amerindios como los Ticuna (Vinhas de Queiroz, 1963). En esta línea, también son conocidos los *cultos cargo* melanesios emergidos tras el contacto con el mundo occidental (Worsley, [1957] 1980).

El día ocho de mayo de 2012, escasas semanas después de que «Jesucristo Hombre» emitiera su despedida a toda su iglesia, a su «Amada», y semanas antes del fin del conteo regresivo para la fecha en que habría de ocurrir el Armagedón y la transformación de los cuerpos de los «bendecidos» (sus fieles), José Luis de Jesús Miranda invitaba a sus oyentes a imaginar el mundo del futuro gobierno de la tierra con una retórica que recordaba, en todo, a la letra de la canción que en 1971 dio nombre al álbum de John Lennon *Imagine*:

«[...] Imagínate por un momento, bendecido, un mundo donde la naturaleza recobre su orden perfecto.[...] donde las aves y los peces, y todos los animales, el curso de los ríos, esté en orden; la pureza de los océanos, los climas, sean normalizados. Un mundo sin hombres malos y perversos. ¡Eso sí va a ser lindo! —exclamaba antes de enunciar la corrupción y los abusos de la Iglesia Católica y los gobiernos — [...] Un mundo sin contaminación, sin enfermedades, un mundo inmortal, con justicia. Un mundo sin margen de error, perfecto; un gobierno hermoso. Dios compartiendo esas cosas que ojo no ha visto, lo que él ha preparado para los que le aman. [...] Eso va a ser maravilloso. [...] Él ha puesto un conteo regresivo para nosotros, para que nos preparemos, estemos pendientes. [...] Y entonces es tiempo de ordenar los pensamientos, de repasar su ciencia. Estamos ya listos. Ahora estamos esperando, Amada preciosa, que se cumpla lo que está escrito, su transformación. Y eso va a ocurrir gracias a su palabra, a su decreto. Así que es necesario y viene».²⁴³

El Ministerio Internacional Creciendo en Gracia (CEG), Gobierno de Dios en la Tierra, es una comunidad religiosa presente y en auge en dieciocho países de América Latina (además de en Estados Unidos, Canadá, España, Italia y Alemania).²⁴⁴ Fue fundada en 1973 por el puertorriqueño José Luis de Jesús Miranda, quien se dice

²⁴³ *Calqueo* del 8 de mayo de 2012: «Por qué es necesaria la transformación».

²⁴⁴ Tiene presencia en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, República Dominicana, Panamá, Perú, Puerto Rico y Venezuela.

contenedor de la mente de Cristo y autoproclamado «Jesucristo Hombre».²⁴⁵ Él es su segunda manifestación y éste el tiempo de su segunda venida; tiempo histórico gracias a la presencia de Dios en la tierra que tendrá su punto álgido en el Armagedón. Este evento se previó, en principio, para el día 30 de junio de 2012; fecha hasta la cual existió en su web un conteo regresivo.²⁴⁶ En este momento —y empleo el tiempo presente porque la expectativa se mantiene viva— sostiene que tendrá lugar una catástrofe global ecológica y se producirá la destrucción de los no conversos. Ocurrirá, además, la transformación de su cuerpo y del de los «bendecidos», aquellos que han convertido previamente sus mentes acuñando el evangelio CEG o «evangelio de la gracia», revelado al apóstol Pablo y recogido en sus catorce epístolas.²⁴⁷ Asimismo, será el final de un estado de cosas y marcará el comienzo de un nuevo reino en la tierra, de un mundo que prevén más justo regentado por un nuevo gobierno con él a la cabeza. Desde 2009 vive aislado en Huston, Estados Unidos, lugar desde donde dos veces por semana difunde a través de Telegracia (su canal de internet de 24 horas) «la palabra» a los «bendecidos» de todo el mundo mediante *calqueos* (sermones); una de las ceremonias típicas CEG. De este modo reciben la doctrina de su líder, quien desde su escritorio y con una estética gubernamental norteamericana, sentado frente a las cámaras, maneja su «gobierno», «[...] protegido de los males para de ahí reinar con vara de hierro a todas las naciones».

²⁴⁵ En realidad, diciembre de 1973 es la fecha en que José Luís de Jesús Miranda —con hoy 67 años de edad— dijo tener una experiencia sobrenatural y ser poseído por «algo celestial» que se fundió con su cuerpo. A pesar de que a partir de este momento afirma recibir revelaciones, no es hasta 1986 cuando funda oficialmente la organización en la ciudad de Miami (EE.UU.). Por entonces se autocalificó como «el otro», asegurando ser una especie de súper ser espiritual con la misión de sentar las bases para la segunda venida de Cristo. En 1993, durante la tercera convención del movimiento, fue proclamado «Apóstol» por sus adeptos; y en 1999 declaró ser la reencarnación del apóstol Pablo. Posteriormente, en 2004, aseguró que era el mismo Jesucristo, y en los años siguientes hizo que sus seguidores le llamaran «Consolador», «Salvador», «Dios» y «Padre». En 2007 exhibió el número 666 tatuado en el brazo y se autoproclamó a sí mismo como el Anticristo.

²⁴⁶ <http://www.telegracia.com/creciendoengracia> (disponible en español, inglés, francés, alemán, italiano, portugués y ruso) aglutina decenas de sitios web oficiales temáticos con información acerca de José Luís de Jesús Miranda (JesucristoHombre.com), de la crisis global (Crisis Global Hoy, sitio con información sobre «el día malo en la tierra»), de casos de pederastia en la Iglesia Católica (ProtegeATusHijos.org), con noticias de calamidades y desastres naturales (NoticiaDelImpacto.com), con un buzón de e-mail para los dioses (AposMail.com), con grabaciones de jornadas de tatuajes de los bendecidos (666 Tattoos), foros para los «bendecidos», clips doctrinales, con un lugar biográfico, otro sobre la «súper raza», un canal de televisión (Telegracia.com, sitio oficial del Gobierno de Dios en la Tierra), una emisora radial (Netgracia.com).

²⁴⁷ Creciendo en Gracia estima que lo único verdadero de la Biblia son las catorce epístolas de Pablo, todo cuanto no sean ellas contiene un falso evangelio. Según, el apóstol Pablo fue quien puso el «fundamento» del nuevo camino, denominado «la gracia» o «la incircuncisión», mientras que el resto de apóstoles edificaron el «fundamento» de «las obras muertas», llamado «la ley» o la «circuncisión».



De este modo, Creciendo en Gracia profetiza la llegada de «un día malo» que, en ocasiones, en su retórica, escapa de sus límites temporales convirtiéndose en una etapa de varios años de duración que afectará a todo cuanto existe tal y como (en sus particularidades regionales) se conoce hasta ahora. Es más, advierte que ya se está viviendo ese tiempo a la luz de ciertos acontecimientos sociales, eventos climáticos y catástrofes que anticipan el advenimiento del fin; cuestión que conecta a la perfección con la idea tzotzil de ruptura del mundo y de «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*. De manera que el tiempo presente se vivencia como la antesala de ese último evento que se sentirá cual temblor que tumbará ciudades. Hasta entonces, creen, este es un tiempo regresivo donde las catástrofes van a ocurrir más seguidas:

«[...] el Ministerio va en conteo regresivo; cada día se va acercando más y vamos a ver las catástrofes. [...] lo que tú has visto es nada, porque lo que viene son ciudades cayéndose. La Atlántida, ¿ustedes han oído de eso que es una ciudad enterrada bajo las aguas?; en Japón hay una ciudad grandísima que estos buzos en el 1986 encontraron, pero a metros de profundidad; en Cabo San Antonio, en Cuba, a 650 metros de profundidad una ciudad debajo del agua; en Long Island, New York, allí en esa área también hay otra ciudad; en Guatemala, en la Cuenca del Mirador, hallaron la pirámide más grande del mundo... Quiere decir que en el principio, cuando Dios comienza el proyecto de la humanidad, el proyecto de los escogidos, el proyecto de su película aquí en la Tierra, de manifestarse a la Tierra, hubo gente sobre la Tierra y hubo civilizaciones. [...] esto no es Bíblico en el término de que no está escrito en la Biblia, pero la historia nos muestra, porque si esas ciudades están debajo de las aguas quiere decir que sucedió algo, y lo que ellos dicen es que cada 5,125 años dice que en el centro de la galaxia, así llamado por los Mayas, se emite un rayo de sincronización energética que invierte la energía de los polos del planeta Tierra y eso hace fluctuar las placas tectónicas. Eso es lo que hablan los científicos; cuando se calientan estas placas que hay terremotos sencillos, esos son terremotitos. Eso es lo que está ocurriendo en Chile y en varias partes del mundo. [...] Ciudades construidas sobre esas placas en la superficie terrestre se hundieron en el mar. Hubo un cataclismo hace cinco mil y pico de años, y estas ciudades que encuentran más o menos tienen esa misma edad. Ahora los científicos dicen que en el 2012, que va de

acuerdo a la cuenta regresiva —que yo no la formé leyendo eso porque yo nunca ni estudio— [...] ese conteo regresivo nuestro cae en el conteo de esos científicos; que para el 2012 se espera que viene un cambio sobre la faz de la tierra y que va a comenzar la destrucción del mundo, que nosotros entendemos que es la destrucción de un sistema. ¡Ojo! Que estamos bien cerquita del 2012, esto ya está apretando. [...] Posiblemente en el 2012 lo que va a ocurrir es que se va a hundir mucha tierra. [...] Habrá un lugar de reunión para los elegidos cuando nuestro cuerpo sea transformado, desde allí vamos a gobernar. [...] Entonces dice que comienzan inmediatamente los juicios sobre la tierra. O sea, que vamos a ver otro cataclismo.

Yo lo puedo más o menos ver de esta forma: cuando la Biblia dice que “en el principio la tierra estaba desordenada”, es porque ese cataclismo que hubo desapareció todo, no había nada. Lo que quedó fue toda aquella civilización, todos aquellos animales prehistóricos, todo quedó sepultado bajo el agua. Luego Dios comenzó y también exterminó cuando vio en aquel principio que la gente era mala de continuo en su corazón, como está el mundo actualmente. Entonces luego utilizó a Noé bajo aquel diluvio, bajo aquel bautismo de agua que arrojó todo, para comenzar de nuevo con la incircuncisión. [...] esta vez Dios va a comenzar un orden nuevo sobre la faz de la tierra con la incircuncisión [...] con aquellos que él predestinó y les dio el don de la fe para creer como tú y yo creemos, aquellos que Dios ha llamado y ha alumbrado. Esos sólo son los que van a gobernar conmigo.

Vienen unos momentos preciosos, no es para asustarnos bendecido, porque nosotros amamos la justicia y hemos sido gente alumbrada con este evangelio. Tú lo que vas a hacer es gozarte porque vienen los mejores días sobre la faz de la tierra y tú vas a ser guardado. Mira que ese terremoto que viene cual jamás han visto los hombres sobre la faz de la tierra, eso caerá sobre ellos, por eso tú has sido guardado».²⁴⁸

Pero en este presente convulso y tiempo regresivo, afirman que la creación «gime» por su existencia violentada y maltratada a manos del hombre —tanto en términos

²⁴⁸ Calqueo del 2 de marzo de 2011: «Armagedón».

ecológicos como sociales—: «[...] gime porque ha sido muy abusada —sostiene «Jesucristo Hombre»—, se están extinguiendo los animales, la ecología, los aires contaminados, el agua hay que estar purificándola, los alimentos están dañados, los gobiernos están dañados [...] Gime esperando que se levante un gobierno que sane a la naturaleza». Sólo con la llegada del Armagedón, y la consecuente transformación al «evangelio de la gracia», será posible aliviar esta situación:

«[...] porque con el conocimiento y la sabiduría esos que van a ser transformados no van a querer hacer daño —dice—, todo lo que buscan es bien; porque al quitarles la corrupción que hay en la carne todo lo que va a haber es bondad. No habrá cárceles, no habrá hospitales porque no habrá enfermedad. Hasta la moneda será cambiada. Hace falta un cambio tremendo porque todo está dañado».²⁴⁹

A pesar de que esta profecía esperanzadora ha sido más potente en los últimos años, las características corruptas e insanas de estos momentos espasmódicos llevan poniéndose de manifiesto más de dos décadas, desde que se iniciara la colosal labor de conversión que «Jesucristo Hombre» lleva realizando desde los setenta o, más concretamente, desde que en los años 80 Creciendo en Gracia se instituyera e iniciara su actividad declarándose el único ministerio cristiano en el mundo en tanto en cuanto rechaza las ideas del pecado, el diablo y el infierno en el tiempo presente.²⁵⁰ Mientras este momento llega, la «Amada» va progresando en número de «elegidos», quienes se tatúan el 666, «el sello de Dios Vivo», como signo que identifica a Jesucristo en su segunda venida y marca a los «bendecidos» como parte de ese Nuevo Gobierno de la tierra.²⁵¹ Esta cifra, cuyos números dicen representar y celebrar precisamente la destrucción del diablo, la desaparición del pecado y la victoria sobre la muerte, es señal de prosperidad.

²⁴⁹ *Calqueo* del 6 de mayo de 2012: «Los cielos».

²⁵⁰ Otros principios básicos CEG hacen referencia a la preexistencia antes del nacimiento, a la doctrina de los pequeños dioses y a la capacidad creadora de la «confesión positiva». Respecto a las dos primeras, se entiende que Dios es el padre de los espíritus y los creó antes de la fundación del mundo. De manera que hay una existencia como ángeles antes de la terrenal en que Dios les predicó «El evangelio de la salvación» previo envió a la Tierra. La comprensión de esta realidad, según CEG, sólo se logra cuando se alcanza la madurez espiritual máxima, es entonces cuando entiende que se es un ángel y un dios.

²⁵¹ Al respecto, por ejemplo, advertía uno de sus colaboradores: «[...] Se sabe que son de papá por su marca. Dios siempre marcó a su pueblo y hoy en día nosotros llevamos este numerito que significa que el diablo fue destruido, que el pecado fue quitado. 666, número de prosperidad; SSS, “salvo siempre salvo”. Nos sellamos porque somos parte de un gobierno. Nos identificamos con José Luis». Para una mayor descripción acerca de su significado, véase <http://www.telegracia.com/666/>, el apartado referido al mismo, y *calqueo* del 16 de septiembre de 2011 titulado «Caer de la Gracia».

De manera que éstos no sólo creen vivir los días del «Hijo del Hombre» siendo salvos de ese futuro «día malo»,²⁵² sino que, además, con ello aspiran a la felicidad y a una existencia tranquila libre de los sobresaltos cotidianos (materiales y emocionales) del «nuevo vivir» al creerse completos, limpios, sanos y glorificados. Marcarse con el 666 significa «quitarse el velo»; esto es, «activar» la fe de Creciendo en Gracia y reclamar la perfección, herencia que, sostienen, quedó para el hombre con la crucifixión y muerte de Cristo:

«[...] quitarte el velo es decirte: “no mires antes de la cruz porque ahí está la ley [los mandamientos]. Ahí está la maldición. Ahí está la condenación”. Si miras después de la cruz te ves perfecto. Sin faltarte nada. La fe que te dice: “no busques más a Dios porque ya lo tienes dentro”. [...] Porque el Espíritu de Dios, en el tiempo antes de la cruz, venía y se apoderaba una fuerza, venía y se iba [...] porque estaban en pecado y el Espíritu de Dios no puede morar donde hay pecado. Pero después de la cruz, al quitar el pecado, vino para quedarse. Por eso es que la vida de Cristo está en ti; tú tienes todos los derechos de reclamar tu herencia porque estás completo, limpio, santo y bendecido. [...] En cuanto al aspecto de cuando tú partes del cuerpo, los católicos dicen: “tienes que ir al purgatorio porque ese espíritu está manchado”. [...] Y entonces, cuando se muere el individuo, hay que hacerle las misas... Toda esa basura de Roma [...] Cuando Cristo muere quita la muerte y ya tú no tienes que estar con esa basura. [...] nosotros hemos dado mucho ejercicio en que estamos perfectos, estamos completos, somos escogidos, predestinados, bendecidos. Bueno, ya el velo fue quitado, ya el bien lo tenemos bien dominadito. Estamos equipaditos. Entonces Satanás es un periódico de ayer, destruido. El único poder que él tiene es el que tú le das. No le des lugar a tus concupiscencias, a tu humana debilidad».²⁵³

Supone, en definitiva, romper con un tiempo de carencias e imperfección que, según su doctrina, quedó subsanado con la muerte de Cristo en su primera venida de Cristo, pero oculto y desconocido hasta ahora; hasta que Jesucristo nuevamente se hizo

²⁵² *Calqueos* del 8 de diciembre de 2010, «El día malo y el 666», y del 26 de enero de 2011, «El conteo regresivo», respectivamente.

²⁵³ *Calqueos* del 10 de junio, «La fe del evangelio», y del 27 de septiembre de 2012, «El conocimiento del bien y del mal», respectivamente.

presente en la tierra en la figura de José Luis de Jesús Miranda y comenzó a predicar el evangelio de Pablo, basado en la reconciliación, frente al de Pedro sustentado, dicen, en el arrepentimiento.²⁵⁴ De este modo, convertirse a Creciendo en Gracia es apostar por las buenaventuras en el mundo de aquí y en un tiempo próximo a acontecer. Ésa es su promesa y su éxito, al menos en Chiapas. Es, como trataré de exponer en el siguiente epígrafe, querer alejar la debilidad (sentida en la forma de «nuevas enfermedades», *ach' chamel*) bajo la creencia de que la muerte de Cristo en el pasado les redimió de todo mal y ahora están (de entre esa retahíla de estados positivos que emplean) perfectos y fuertes; pudiendo sentirse escogidos y predestinados en vez de marginados y excluidos en los múltiples ámbitos en que lo son en su vida cotidiana. Tanto así, que las promesas de Creciendo en Gracia, y el significado que le atribuyen al 666, conducen a presumir un estado de prosperidad y bienestar posible y alcanzable sólo con la conversión. Por lo que «quitarse el velo» y creer parece ser el camino de un nuevo «buen vivir», *lekil kuxlejal*, y preludio de esa esperanza utópica que ponga punto y final a este mundo/tiempo/sociedad que consideran roto.²⁵⁵ Así, mientras otros dogmas velan por el destino del espíritu y sus condiciones en el más allá, Creciendo en Gracia hace referencia a la perfección del cuerpo y el bienestar presente, a la «salvación diaria» que puede alcanzarse siempre y cuando la persona haga oídos sordos a los deseos y delirios de la carne (del cuerpo), heredera, dicen, de los atributos de Satanás y siempre dispuesta a importunar porque:

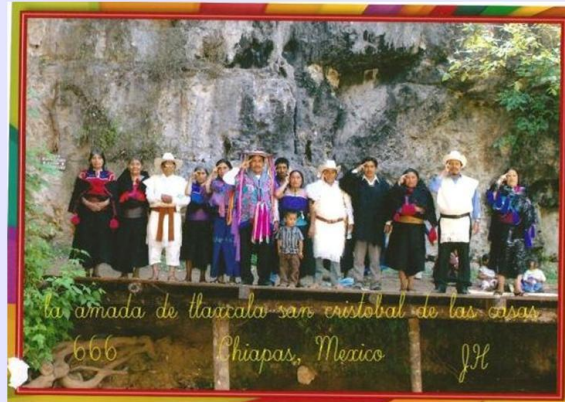
«[...] Cristo vino e hizo tu espíritu perfecto pero la carne se quedó en su condición “diablo”. [...] el diablo carne está llamado a oponerse a ti, a decirte: “No vas a poder. Mira lo malo que están las cosas”. [...] Pero tu espíritu está supuesto a ir en contra de eso». De ahí que sostengan que son espíritus gobernando carne y afirmen con insistencia que «[...] la salvación no es para tu espíritu, porque la salvación de tu espíritu tomó lugar en la

²⁵⁴ En el *calqueo* del 6 de mayo de 2012, «Los cielos», afirmaba: «[...] Él [Jesucristo] reconcilió todo lo que estaba en el cielo y lo unió con todo lo que está en la tierra; y de aquí se va a formar un gobierno que lo veo difícil en carne, con el cuerpo como lo tenemos, pero con una transformación de cuerpos glorificados entonces él formará un reino en este mundo». Para profundizar en el sentido de esta «reconciliación», véase el *calqueo* del 1 de julio de 2012 titulado: «El ministerio de la reconciliación».

²⁵⁵ En este sentido, Creciendo en Gracia se encuentra influenciada por lo que se conoce como el Movimiento de la Fe. Éste postula que el creyente puede crear su propia realidad a través del pensamiento o la «confesión positiva». De manera que cuando los «bendecidos» están pasando por una situación difícil, se les recomienda expresarse de la siguiente manera: «Señor no recibo esto, recibo que esto se arregla, digo que esta situación cambia ahora mismo. Habla a tu carne que le encanta enfermarse y resfriarse. Dile: “¡mira!, sánate que no tengo tiempo para eso, sánate, te declaro sana”. Hable duro, con poder, tú tienes la vida en tu boca».

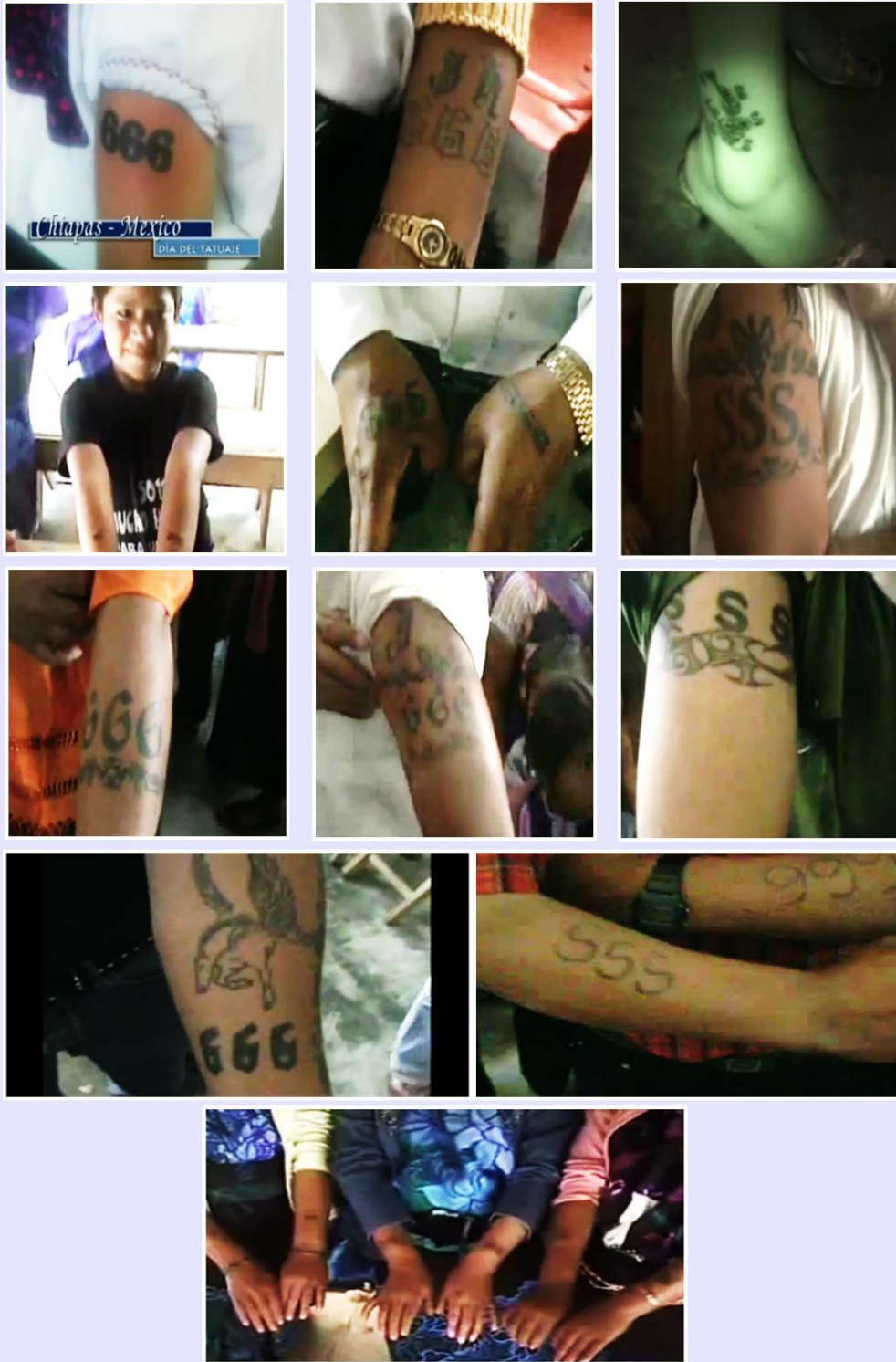
cruz del calvario. Cuando Pablo habla de 'salvación' es la salvación diaria». ²⁵⁶

Imágenes extraídas del perfil público de Facebook: <https://www.facebook.com/creciendoengracia.chiapas>.



²⁵⁶ *Calqueo* del 25 de marzo de 2012: «Los rudimentos y los ángeles». Respecto a la idea de ser espíritus gobernando carne, en el *calqueo* del 24 de mayo de 2012, «El virus y la religión», José Luis de Jesús Miranda exponía: «[...] cuando Adán pecó y entró en esa desobediencia con Eva, pues el cuerpo físico perteneció al diablo. [...] Y todavía sigue latente la corrupción en tu cuerpo. [...] el cuerpo se quedó en corrupción y el evangelio ha sido dado para tratar con el cuerpo. [...] Entonces lo que aprende obediencia es el cuerpo tuyo. ¿Y cómo se aprende esa obediencia? Pues por el trato angelical que Dios le da a ese cuerpo. Porque él va buscando tu atención hasta que obtiene que tú tengas temor a él. [...] nosotros no somos carne adaptando al espíritu, nosotros somos espíritus gobernado carne».

Imágenes extraídas del video: www.youtube.com/watch?v=wmvV2KRhad0



¡PERO NO SON LOS MAYAS!, ES EL EVANGELIO...

La arquitectura teológica de Creciendo en Gracia está, sobre todas las cosas, orientada a atajar la debilidad y proveer bienestar. Como vengo defendiendo, éste parece ser el motivo de su auge entre la población indígena tzotzil de Chiapas, la cual, a su condición de marginación y exclusión social histórica han de sumar los duros condicionantes impuestos a la vida cotidiana como efecto de la 'modernidad'. Ellos, más allá de incumbir a recursos materiales, que también, aluden a la fractura social característica de este «nuevo vivir», la cual ha exacerbado los conflictos y, en consecuencia, atraído a las que han denominado *ach' chamel*, «nuevas enfermedades». Si bien son muchas las cosas 'modernas' que gustan de consumir, tales «antojos» son también maneras de ser, hábitos y emociones que proviniendo de la 'modernidad', y asociadas a la exageración del carácter y a una sangre demasiado fuerte —síntomas de una apertura emocional—, resultan conflictivas por chocar frontalmente con las tradiciones y la *costumbre*, dando lugar a «emociones patógenas» o aflicciones emocionales (Groark, 2005). De manera que, como se ha visto en el capítulo previo, consumir descomedidamente nuevos alimentos (como metáfora de un consumo desmedido de 'modernidad') y no controlar la elevada carga emocional de las interacciones sociales —o el descontrol emocional que parece caracterizar el «nuevo vivir»— parecen atraer a las *ach' chamel*, las cuales dan la impresión de contaminar el ambiente cotidiano cual nube toxica. En este sentido, y entendiendo la enfermedad como lenguaje, éstas parecen hablar —sobre todo— del sobreesfuerzo que en el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, demanda la vida cotidiana en los ámbitos económico y emocional (Neila Boyer, 2012b); además de los peligros desestructurantes y disruptores de todo lo foráneo que, inevitablemente y por gusto, se está integrando a la cotidianeidad indígena. Y es así, precisamente, por el estado de debilidad que las significa; tanto, que ésta parece reflejar la condición social tzotzil en este tiempo. Da así la sensación de la 'modernidad' como imbuida por el malestar y la aflicción con síntomas debilitantes para la persona y afectación de aquellas partes del organismo (y sus funciones) que culturalmente se relacionan con la fuerza y la razón, pilares de la *costumbre* y requisitos para el «buen vivir», *lekil kuxlejal* (Neila Boyer, 2014c).²⁵⁷ De forma que el padecimiento de las *ach'*

²⁵⁷ De manera general, la categoría temporal referida como «más antiguamente» o *mas vo'ne* integra: «buena vida» (*lekil kuxlejal*); aflicciones tradicionales que se curan con remedios y prácticas asentadas en la *costumbre*; fortaleza/robustez; menos aflicciones y más longevidad; sangre fuerte;

chamel se vive como incapacitante, y refiere un sentimiento de debilidad generalizado que da cuenta del clima social y emocional de inestabilidad que consume los recursos culturales e hiere el tejido nervioso y comunitario en Los Altos de Chiapas. Es posible afirmar, entonces, que éstas denotan el sentimiento de inseguridad, vulnerabilidad y extenuación tzotzil frente al «nuevo vivir». Pero, si como digo, el presente es este tiempo de fatiga y apocamiento, el futuro no deja de ser, aparte de ignoto, un tiempo/espacio de esperanza donde —junto a la medicalización de la vida cotidiana— la conversión religiosa se erige como promesa de superación de esa condición que abunda en la fragilidad tzotzil respecto a la ‘modernidad’.

En este contexto, la adopción del catecismo CEG y el abrazo del «evangelio de la incircuncisión» se publicitan como el único antídoto, la única medicina, para evitar la debilidad y restaurar la fortaleza perdida. Una receta, según dicen, escondida durante más de dos mil años por el resto de religiones, que han dañado la mente dando rienda suelta a la maldad y el sufrimiento: «[...] la religión nos hizo mucho daño, nos dañó la mente. Por eso es que hay tanta maldad, porque la mente está dañada, y por eso está la mala conciencia y sufrimos». De manera que la segunda venida de Cristo en el tiempo presente responde, según José Luis de Jesús Miranda, al último intento divino de ofrecer una existencia en poder y salvación:

«[...] el viejo testamento no pudo con las debilidades. Dios les dio diez mandamientos y entonces nadie pudo cumplirlos. Entonces Dios dijo: “Esto es trabajo de Superman, de un súper hombre”. Se llamó Jesús de Nazaret, pero como hombre vino y cumplió a la ley totalmente. [...] Y murió por nosotros y dejó un antídoto para la debilidad, dejó una medicina para que el débil sea fuerte. [...] Por dos mil años las religiones han escondido esa medicina. [...] él hizo un plan para que tú vivas en poder. Se llama el evangelio de la incircuncisión. Eso le da poder a uno para vivir en salvación».²⁵⁸

comedimiento y mesura, tanto del carácter como del *gestus* corporal en que se refleja. Por oposición, y como efecto del contraste, el «nuevo vivir», *ach' kuxlejaj*, refiere: vida deteriorada/vivir mal; *ach' chamel*: enfermedades nuevas que requieren remedios y prácticas alternativas a la tradición; debilidad; más enfermedad y muerte, menor esperanza de vida; sangre débil/sangre fuerte; exageración, tanto del carácter como del *gestus* corporal en que se refleja.

²⁵⁸ *Calqueo* del 14 de marzo de 2012: «La debilidad de la debilidad».

Esa receta o plan velado durante milenios por la acción de otras iglesias contempla la promesa de tres bienes o gracias que confieren fortaleza y poder a las personas: la transformación de la mente mediante la acción sobre ella del «espíritu de gracia», la «cobertura angelical» y la transformación del cuerpo. Los dos primeros son recursos que Creciendo en Gracia ofrece a los «bendecidos» antes del Armagedón. Comienzan a actuar desde el mismo instante de la conversión al «evangelio de la incircuncisión», y lo hacen de una manera progresiva, aunque cada uno de ellos despliegue su particular forma de no dar cabida a la debilidad. Pero además de un potente repelente contra ella son, sobre todo, requisito imprescindible para la futura metamorfosis que convertirá a la persona en un «fenómeno inmortal». De manera que dar aforo al «espíritu de gracia» mediante la conversión es el paso previo hacia ese momento culmen y profético, e implica la educación de los pensamientos y la reforma del espíritu, hecho que denominan «quitar el velo»: «[...] una persona que le quitan el velo ha resucitado ya con Jesucristo, en el aspecto mente; el cuerpo es transformación».²⁵⁹ Ambas se consiguen casi de una manera parasitaria, pues se afirma que el «espíritu de gracia» es una «ciencia» que se deposita en la mente; lugar desde el cual comienza a surtir efecto en dos esferas si el sujeto se entrega a ella y no opone resistencia: favorece, por un lado, una vida saludable y, por el otro, proporciona una existencia feliz. En definitiva, redundante en la salud evitando gastar recursos en médicos ni medicinas y provee felicidad en tanto «trabaja» sobre todas las necesidades humanas, lo que en última instancia elimina el sentimiento de desolación (soledad, desamparo, pesimismo) existencial:

«[...] El espíritu de gracia, si usted no le hace afrenta y usted se entrega, se le mete y empieza a trabajar con usted. [...] No tengo que estar gastando dinero en medicinas. No tengo que estar en un médico. [...] Y esto afecta todo [...] se mete por todas partes. La gracia hace cosas maravillosas, de la “a” a la “z”. [...] ¿Cuáles son las necesidades humanas?, esas son las que la gracia coge y las trabaja. [...] para que tú no estés en desolación debes prestarle atención al espíritu de gracia. Tú cultivas este conocimiento. Esto es un negocio redondo, como dicen los

²⁵⁹ Calqueo del 4 de enero del 2012: «El único».

comerciantes, porque si tú amas la vida y tú amas ser saludable, y amas ser feliz, pues tú tienes que entregarte a este espíritu».²⁶⁰

Se trata, pues, de cultivar mentalmente el «evangelio de la incircuncisión» con la garantía de que siendo así la «gracia» participará en un trabajo colaborativo por conseguir el bienestar de la persona. Con la promesa de la salud y la felicidad, la conversión a Creciendo en Gracia por parte de muchos indígenas de Chiapas es interpretada no sólo como una doctrina, ni incluso como un negocio redondo, sino, efectivamente, como una «ciencia» acerca de cómo vivir la vida. Como un estilo de vida positivo que marca la diferencia entre los «bendecidos» y el resto de humanidad. Una diferencia que, además de en términos de salud, es expresada, precisamente, como mayor facilidad para vivir:

«[...] esto no es una religión, esto es una ciencia que cuando se deposita en tu mente comienza a causar unos efectos. Y eso va poco a poco. [...] Y de momento tú te das cuenta: “¡oye!, yo me siento tan bien”. [...] la gracia no es sólo una doctrina, la gracia es la ciencia de cómo tú vivir la vida. [...] es un estilo de vida. Tú sabes lo que es levantarte diferente, pensando diferente. Las tensiones que tú le quitas a la mente. [...] toda esa serie de cosas van entrando allí. [...] Usa lo que Dios te dice que debes hacer y la vida se te va a hacer más fácil. Y te vas a mantener más tranquilo. Y las enfermedades te van a odiar. Con esta actitud las enfermedades no se acercan. Tú no ves que lo que atrae la enfermedad es el “negativismo” de la carne endiablada que tú tienes. [...] Tú eres una raza especial, entonces tienes que educar tus pensamientos. Oye, di conmigo: “yo no me contamina. Yo no voy a meter temor en mi mente. Yo soy lo que pienso. Yo ando en mucha salud. Tengo todo mi cuerpo sano; mi corazón, mi sangre corre bien por mis venas. Todo lo tengo bien, los tejidos, todo me crece normalmente”».²⁶¹

De este modo, este credo de corte psicologista habilita cierto poder que ahuyenta la debilidad y deviene de una actitud y pensamiento positivo que trata de esquivar las preocupaciones y diluir las tensiones, dejando espacio para la tranquilidad.²⁶² El ejercicio

²⁶⁰ *Calqueo* del 25 de julio de 2012: «Desolación».

²⁶¹ *Calqueos* del 25 de julio de 2012, «Desolación», del 1 de agosto de 2012, «Una generación especial» y del 4 de abril del 2012, «El consolador y el mediador de un nuevo pacto», respectivamente.

²⁶² En el *calqueo* del 1 de agosto de 2012 titulado: «Una generación especial», José Luis de Jesús Miranda establecía claramente la diferencia de Creciendo en Gracia con otros credos en base precisamente a

de la mente, la predicación y el conocimiento paulatino del «evangelio de la incircuncisión» y de las palabras de «Jesucristo Hombre» —esto es, lo que equivale a la educación del pensamiento y a la reforma del espíritu—, empoderan a la persona, a su espíritu, para dar respuesta a todas sus necesidades. Por lo que «formar a Cristo» dentro de uno mismo consiste, en parte, en adoptar la fe y creerse bendecido:

«[...] donde está el poder tuyo es dentro de ti, y hasta que tú no lo saques con tu boca, hasta que tú no le des ejercicio a la mente [...] Digo: “que estoy bendecido”, y empiezas. ¡Muchacho!, eso te coge, te rejuvenece, te sana las células, te quita enfermedades, te levanta como el águila. En tu espíritu hay mucho poder encerrado y ahí hay mucha ayuda para ti, lo único que esa ayuda sale con el conocimiento y la predica de Jesucristo. [...] El poder, diga, “está en mí, está en mi espíritu. Dios lo puso ahí desde antes de yo nacer y lo activó, que es el evangelio de la incircuncisión”. [...] el poder y las respuestas a tus necesidades están en ti, en tu espíritu».²⁶³

La conversión a Creciendo en Gracia es entendida como la activación del poder de Dios inoculado a la persona antes de nacer. Pero aun cuando éste es activado con la conversión, y regulado a través del ejercicio de la mente/espíritu, a pesar de su potencia, hasta que no ocurra la transformación se encuentra constreñido por las características de un cuerpo en estado de corrupción que difumina todo el potencial que el «bendecido» posee. Si su mente, su espíritu, no da cabida al «espíritu de gracia» es pasto continuo de la debilidad e incapaz de reinar sobre las circunstancias que la producen:

«[...] nosotros somos gente que tenemos un poder muy grande; lo único que ese poder tiene que ir regulándose por causa de que está en un cuerpo de barro en estado de corrupción. Y, ¿qué sucede?, que esa corrupción anula, no te deja ver en sí todo lo que tú posees como evangelio. Y por eso la transformación. [...] Cuando tú ves a un hermano aquí en Creciendo en Gracia en continua debilidad es que no está perfeccionando el poder de Dios en su vida. [...] Qué es lo que hay en tu

la gracia. Él decía: «[...] los mandamientos matan, la ley nada perfeccionó. [...] Es más, la ley produce ira. [...] Y en la iglesia evangélica te forman a Cristo: No fume. No beba. No baile. No escuche música mundana. Esos trajecitos, tengan cuidado. La ropa no salva, pero tapa, cubre. Mira, yo no quiero vivir así; a eso sí que yo le tengo miedo». Creciendo en Gracia hace especial énfasis en la ira y las preocupaciones, precisamente asociadas con el *me' vinik*.

²⁶³ Calqueo del 16 de septiembre de 2011: «Qué significa caer de la gracia».

personalidad que te está lastimando, que no te deja reinar: sea enfermedad, sean actitudes. Tienes que buscar la forma de reinar sobre esa circunstancia. Porque puedes, porque todo lo tienes, estás completo, no te falta nada. [...] ¿Cómo? [...] reconociendo que el problema es esta carne y aceptando el poder que tenemos para tratar con él, y para eso tienes que coger coraje».²⁶⁴

Así pues, mientras esa transformación llega, la tarea de los «bendecidos» es regular toda la fuerza y soberanía entregada por Dios, despejándola de los engaños de la carne, del cuerpo, que hablan de incapacidades y se traducen en debilidad. De alguna manera este «espíritu de gracia» guarda relación con el servicio angelical que trabaja en la vida de la persona para ayudarla.²⁶⁵ A pesar de que desde *Creciendo en Gracia* se afirma que cada quien, desde antes de su nacimiento, posee un ángel a su disposición que interviene constantemente en su existencia regulándola, modulando las «malas costumbres» culturales, no es hasta que los «bendecidos» abrazan el «evangelio de la incircuncisión» que sus acciones y voz —a modo de conciencia CEG— la proveen de una «cobertura angelical» sin la cual, en estos tiempos convulsos antesala del Armagedón y la transformación, quedarían a la deriva. Este servicio de «ángeles poderosos» cuida con celo y esmero a sus protegidos y les ofrecen, sobre todo, salud y prosperidad. Tanto es así, que además de abarcar todo tipo de necesidad, mantienen que «la salud es la Cobertura de José Luis», quien advertía a sus seguidores: «[...] tú no tienes que venir para Estados Unidos a nada. Te puedes quedar en tu país y allí la Cobertura te hace provisión. Con esta Cobertura hay prosperidad, no importa donde tú estés».²⁶⁶ Y no sólo eso, sino que exime a las personas de las preocupaciones y luchas cotidianas, quienes deben delegar en los ángeles la resolución de cualquier conflicto que provoque ira:

«[...] Cada uno de nosotros tiene un ángel. Tú no puedes funcionar sin su servicio. O sea, como ser humano en un pacto de gracia tú no puedes estar sin ellos. El ángel tiene que intervenir constantemente en tu vida. [...] desde el vientre. [...] ¿Por qué las religiones tienen reglas? Porque ellos no tienen una cobertura angelical. [...] Aquí no hay

²⁶⁴ *Calqueo* del 15 de julio de 2012: «El poder de los dioses».

²⁶⁵ En el *calqueo* del 25 de julio de 2012, «Desolación», «Jesucristo Hombre» expresaba: «[...] Esa cobertura es una cobertura invisible, espiritual. Entonces esos ángeles están enviados para ayudarte, el servicio angelical. Eso es lo que va a trabajar en tu vida».

²⁶⁶ *Calqueo* del 28 de octubre del 2009: «La cobertura angelical».

reglas, aquí tú puedes hacer lo que te dé la santa gana. [...] el ángel es quien regula tu vida. [...] Entonces los ángeles son tus mejores amigos, son los que ejecutan tu salvación, son los que te dan esos deseos de tu corazón. Piensa en una necesidad que tú tengas, una sola. Allí están ellos diciendo: "lo que es imposible para ti para nosotros es posible". [...] Los ángeles lo hacen mejor que tú. Tú no tienes que defenderte tanto. Aun cuando hablan mal de ti, tranquilo, no acudas a la ira, deja las cosas quietecitas, deja que los ángeles lo hagan por ti, que ellos te respaldan. [...] tú tienes una cubierta de ángeles que tú tienes derecho de reclamar sanidad y esos ángeles que están pendientes de ti se manifiestan a favor tuyo. [...] No lo hagas tú, deja que los ángeles traten».²⁶⁷

Desde la perspectiva tzotzil de «ruptura del mundo» y crisis social marcada por la emergencia de las *ach' chamel* debido, entre otras cuestiones, a unas interacciones sociales conflictivas, es más que comprensible la afiliación a Creciendo en Gracia por cuanto la cobertura angelical promete. Y más, si cabe, cuando ésta puede hacer realidad los deseos y necesidades del corazón; lo que en un ejercicio de traducción cultural equivaldría a la «voluntad del corazón», más cercana al mundo mestizo y al «nuevo vivir». Pero lo substancial es que hasta finales de junio de 2012 los «bendecidos» chiapanecos, como los del resto del mundo, se encontraban inmersos en un conteo regresivo hacia la transformación de su cuerpo o, mejor dicho, hacia su revestimiento con un nuevo ropaje «radioactivo» que habría de librarles de la debilidad y convertirles en «hombres nuevos», al estilo de los héroes de comics como Superman, Flash Gordon o Ironman. Ésta haría de sus cuerpos organismos mejorados, libres de enfermedad, inmortales e incorruptibles, perfectos y poderosos; diferentes de los de ahora en tanto estarían conformados por un material energético, vigoroso y potente como la radioactividad. Ello igualaría también a los «Escogidos del Señor» en este «Gobierno Venidero» con aquellos seres bíblicos incandescentes,²⁶⁸ de manera que a las personas les esperaba algo más excelente que la

²⁶⁷ *Calqueos* del 30 de mayo, «El ángel que nos sirve», el 24 de mayo, «El virus y la religión», el 25 de marzo, «Los rudimentos y los ángeles», y el 4 de abril de 2012, «El consolador y el mediador de un nuevo pacto», respectivamente.

²⁶⁸ En el *Calqueo* del 6 de abril de 2011, «Jesucristo Hombre», en el transcurso del relato de sus revelaciones, les dijo a sus fieles: «[...] Hace poco yo tuve una revelación de que yo tenía en mis manos como un maletín de madera grande, entonces se me escaparon como unos neutrones, unos átomos; como una radioactividad que se salió. Entonces, cuando se salió, yo traté de recuperarlo pero no podía agarrarlo. ¡Qué pasa!, que eso tenía un poder tan tremendo [...] inmediatamente pasé a una segunda parte de la revelación donde yo estaba en un automóvil que el agua le subió casi hasta la puerta y apagó el automóvil. Y yo vi el peligro que estaba corriendo y de momento sentí que jalaron el *carro* así, y lo pusieron a salvo [...] al ponerlo a salvo yo hablé y pregunté... Porque como yo veía esas partículas radiactivas que no se movían del lado

resurrección del espíritu: su transformación aquí —en la vida terrenal— en entidades poderosas y «sin margen de error»; tanto que ni tan siquiera necesitarían comida para funcionar pues ese cuerpo renovado no tendría apetito y la ingesta de alimentos sería más un deseo que una necesidad. La enfermedad, la muerte y la pobreza no les afectarían; de forma que estarían «probados por fuego», «reinando en vida», en triunfo, sanos, en abundancia, prósperos y con un buen estado anímico.²⁶⁹ La incorrupción de la carne vendría «metiendo átomo», «metiendo radioactividad», de forma que los «bendecidos» se constituirían en una comunidad de «dioses poderosos atómicos». Y con ese cuerpo omnipotente regirían con «Jesucristo Hombre» como «gobernador», «como Dios a la cabeza». La explicación de cómo sería ese «vestido incorruptible», y cuáles sus cualidades, la ofreció José Luis de Jesús Miranda en diferentes *calqueos* dictados en 2011 y 2012:

«[...] la vestimenta de nuestro cuerpo, cuando lo inmortal absorba la muerte, va a ser de un material como la radiactividad, como el poder. [...] Casi siempre ese poder sale de los seres que hemos visto en la Biblia, como esos *carros* de caballo de fuego, nuestra vestimenta va a ser hecha de ese material [...] Nosotros no estamos esperando resurrección. [...] Las primicias de este llamado para gobernar sobre la faz de la tierra son cuerpos incorruptibles, cuerpos diferentes vestidos de un material diferente. [...] lo que nosotros esperamos es algo más excelente. [...] ¿Te recuerdas las películas de Flash Gordon? Aquellos episodios que tú veías hasta celulares que ni existían y él siempre soñaba con una vida futura... Porque Dios siempre usa al hombre, aún sin ser alumbrado, sin ser cristiano, el corazón de su creación se imagina cosas que él anhela como un Supermán. Pues, mira, esto es como un Ironmán. ¿Tú has visto esa película? Que es un cuerpo poderoso. Pues la gente sueña con esto, así van a ser nuestros cuerpos. Nosotros vamos a tener, [...] un cuerpo eterno, no muere [...] incorruptible, poderoso, perfecto. Así que estamos hablando de unos cuerpos maravillosos [...] esta carne no aprovecha para nada, ni aprovechará nunca para nada. Esto hay que cambiarlo, hay que meterle incorrupción, hay que meterle átomo, atómico. Hay que

mío, pues yo hablé con ellos y les dije: ¿Fueron ustedes los que me salvaron el automóvil? Entonces me contestaron afirmativamente [...] Quiere decir que esos ángeles son tan poderosos que lo que la gente ve por ahí: fuego, platillos voladores o ciertas cosas, siempre lo ven en fuego y para mí esa es parte de la vestimenta que nosotros vamos a ser vestidos [...] supermanes modernos».

²⁶⁹ *Calqueo* del 19 de enero de 2011: «Probados por fuego».

meterle radioactividad con todas las herramientas para formar un cuerpo eterno, maravilloso [...] éste es el nuevo traje: carbunclo, que viene de carbón.

Yo recibí una notita por ahí de este bendecido hermano mío de Brasil: Natanael Cardoso Junior; me envió esto de Curitiba, Brasil. Dice que los elementos químicos de la radioactividad son uranio, chumbo (plomo), cesio, cobalto, titanio y helio. Ahora hay unos numeritos [...], ¡mira!:

Uranio	238	Unidades
Chumbo	207	
Cesio	137	
Cobalto	60	
Titanio	22	
Helio	2	
Total	<u>666</u>	

Igual que Martín me estuvo hablando que algunos cuerpos contienen 6 electrones, 6 protones y 6 neutrones. Los científicos han descubierto que [...] hay unos elementos que viven dentro de esa radioactividad, no mueren y contienen 6 protones, 6 electrones, 6 neutrones, vuelve el 666. Tú sabes que de esto no se había hablado, por eso ahora aparece toda esta información, porque es que no había aparecido el Hombre, entonces todo esto estaba escondido. Pero una vez aparece el Hombre que lleva ese Número, esa Bestia que Dios manifiesta ante las Naciones, empieza a descubrirse que el 666 está en todas partes. Esto representa la vida, esto representa el traje nuevo de los escogidos del Señor.

[...] Adán poseía un cuerpo tremendo, un cuerpo poderoso, era un Superman, era un Ironman de esos; era un fenómeno de personaje. Pero al pecar perdió las vestiduras; al perder las vestiduras quedó en lo que somos nosotros hoy: en carne y sangre que no hereda. Por eso nosotros anhelamos ser revestidos de aquella gloria que tuvimos del hombre celestial, porque nosotros andamos desnudos, nos quitaron la ropa [...] Luis Gerardo Campos me envía que el átomo de carbón está en todos los seres humanos. Ahora, el átomo de carbón tiene seis protones,

seis electrones y seis neutrones. Todos tenemos lo mismo porque Adán, cuando le quitaron las ropas, trajo unos pocos de eso. Nosotros tenemos eso porque lo heredamos de ese cuerpo adámico [...] Todos los seres humanos tienen hidrógeno, oxígeno y carbono. Ahora, esos residuos que se quedaron en el ser humano, como carbono, uranio (el uranio es un elemento radioactivo que se usa para producir poder nuclear, la bomba atómica o hacer explosivos nucleares), nosotros tenemos partículas porque se le quedaron en el cuerpo de Adán. Quedó la huella para dejarnos ver la vestimenta que él perdió y la vestimenta que vamos a tener ahora cuando venga la transformación.

[...] Nosotros vamos a ser una comunidad de dioses poderosos, atómicos, con un poder maravilloso ante el mundo; será un espectáculo mundial de la ropa que nos van a poner [...] Imagínate, ¡seres inmortales! ¡Es maravilloso! [...] Este va a ser el último año hacia la transformación, el último año hacia el final del conteo para todos nosotros, los que hemos sido alumbrados [...] La salvación de nuestro espíritu tomó lugar hace 2000 años [...] El problema es el cuerpo tuyo. [...] Nosotros somos los entendidos y fuego para nosotros es ropaje, donde estaba Adán al principio, que se paseaba ahí entre las piedras de fuego y tenía un ropaje bellísimo de todas las piedras preciosas. Eso es, se deshace este tabernáculo que tenemos de carne, entonces viene el revestimiento de ese ropaje especial que el sistema ni se imagina. [...] ese ropaje viene y ¿tú sabes cuál es ese ropaje? Si es indestructible y es eterno, no puede ser de carne, porque la carne no hereda las cosas incorruptas. La carne todo lo que tiene es corrupto: te viene la enfermedad, te viene el cáncer, te viene el desgaste físico, te viene problemas por todas partes. Dios no puede hacer un reino así tan débil.

[...] después de la transformación son muchas las cosas maravillosas que podremos hacer con nuestros nuevos cuerpos. No habrá barrera que nos impida nuestra nueva funcionalidad de gloria en los cielos, recibiremos nuevas fuerzas en todas las áreas de nuestro ser, tales fuerzas nos permitirán correr sin cansarnos y caminar sin fatigarnos [...] ¡Mira!, aquí no hay necesidad de comer. Por lo tanto no se va a defecar. Es un cuerpo, ¡mira!, ni aceite necesita para funcionar. Es un cuerpo perfecto, sin margen de error, poderoso, eterno, para siempre. Eso es lo que tiene Papá para sus hijos en este Gobierno Venidero [...]

Eso tiene que ser un cuerpo espectacular, vamos a volar y eso no se puede con este cuerpo. [...] correremos que no nos cansaremos, que volaremos, que sobre los muros caminaremos, que no hubo un pueblo como éste jamás, que aunque caigan sobre sus espaldas no se herirán. ¡Imagínate!, cuerpos inmortales, radiactivos. Unas vestiduras que van a ser las mismas que tuvo Adán al comienzo, que caminaba sobre las piedras de fuego. ¡Maravilloso! Pero lo singular y extraordinario de todo esto es que con estas nuevas fuerzas levantaremos alas como las águilas, como los ángeles [...] Andaremos en el espacio como lo hacemos hoy, físicamente, sobre la tierra. [...] Vamos a tener esas naves espaciales, veintenas de millares, cada cual tendrá su automóvil. Olvídate de los 'dealers' (agencias de venta) de *carro* y las cosas que tú ves por ahí que se desbaratan, se ponen viejos y desprecian. Esos no deprecian y corren a una velocidad sin margen de error. Eso es lo que le espera a los bendecidos. [...] Los mayas lo que tuvieron fue una leve visión de que venían una serie de personas que tenían unas características buenas y maravillosas, ¡pero no son los mayas!, es el evangelio eterno que se predica debajo del cielo, que se le ha encomendado a Jesucristo Hombre para decir estas cosas que jamás se habían dicho».²⁷⁰

Para conseguir la transformación es necesario tener cuatro atributos o cumplir cuatro requisitos: sabiduría, justificación, santificación y redención.²⁷¹ Propiedades o condiciones que poseen quienes se han convertido al «evangelio de la incircuncisión». Estas personas ya están completas, afirma Jesucristo Hombre; no les falta nada, de ahí el calificativo de «bendecidos» rumbo a la transformación. Están en planes de redención, ya están en santidad, en sabiduría y en «justificación de la vida». Y es precisamente al describir el significado de esta expresión cuando José Luis de Jesús Miranda afirma que:

«[...] Nosotros no estamos en debilidad. Débil es la carne, pero tú no eres carne; ¡imagínate! En la carne es donde están los atributos de la carne que son ira, chisme, envidia, borrachera, orgía. En la transformación no vas a tener que llevar más cautivo porque te van a

²⁷⁰ Este extracto es un compendio de los *calqueos* de los días 6, 13 y 20 de abril de 2011 referidos al «Vestido incorruptible», y del *calqueo* del 21 de diciembre de 2011, «El último año del conteo». He modificado la grafía para su mejor comprensión.

²⁷¹ *Calqueo* del 30 de marzo de 2011.

quitar la carne, lo que te queda es un cuerpo nuevo, sin eso. No hay envidia, vas a estar lleno de amor; eres un amor andante. ¡Imagínate! No vas a cometer errores porque es sin margen de error. Ya tú tienes esa manifestación, ya estás casi glorificado allí; faltan diítas para que se glorifique todo el cuerpo completo, pero aunque sea la mente ya la tienes en línea, ya estás encaminado a esa glorificación».

A pesar de que tras el 30 de junio de 2012 nada ocurriera, salvo la desaparición del «conteo regresivo», la idea tzotzil de que en la 'modernidad', *ach' kuxlejal*, la vida y las personas han cambiado —de una manera irremediable e irreversible— de una condición de tradición/*costumbre* y fortaleza propiamente indígena a otra de «nuevo vivir» y debilidad más característica del imaginario que detentan del mundo mestizo mantiene viva la esperanza de que a la «ruptura del mundo», a la ladinización de su cotidianeidad y a la «descaracterización cultural» (Barabas, 2008: 163-178) les suceda algún acontecimiento que ponga punto y final al deterioro de su existencia. Hecho que se hace patente, precisamente, por la existencia de esta humanidad debilitada y asediada por la aflicción. Ese pasado de fortaleza sublimado; ese tiempo anterior seguramente idealizado de gente sana, robusta y longeva, subyace tan sólo hoy como «una leve visión» para tomar impulso hacia algo más excelente en que, como supermanes modernos, logren apropiarse de la 'modernidad' «sin margen de error».

CONCLUSIONES.



Pantelhó, Chiapas.

DE LA EXAGERACIÓN COMO CUALIDAD Y ESTILO DE LA 'MODERNIDAD' TZOTZIL.

El procedimiento de redacción de una Tesis Doctoral exige un ejercicio de síntesis. Ésta puede ser entendida como una labor de estilo en la que se hacen aparecer (o se dejan ver) las líneas fuertes de un trabajo, la coherencia, el equilibrio de una producción... Se trata del último discurso sobre un discurso que resulta más complejo, si cabe, por todo cuanto queda por decir. Uno donde cada cosa esté en su sitio y fluya en un orden reflexivo. No voy a subvertir esta manera de proceder, pero he escogido también un ejercicio algo distinto. Quiero concluir sugiriendo. Pretendo, así, rematar esta miscelánea —que tiene cierta coherencia pero también rupturas, ires y venires— sin dejar de insinuar, proponiendo alguna reflexión más y exponiendo algunas de las incertidumbres que me inquietan la mente habiendo llegado hasta aquí.

A lo largo de estas páginas he pretendido explicar aquello que manifiesto aparentemente contingente durante el trabajo de campo escondía bajo sí toda una filosofía acerca del «nuevo vivir» tzotzil. Los «amores locos», el suicidio juvenil, los grafitis de declaraciones amorosas, la emergencia de aflicciones como el *me' vinik* y las denominadas *ach' chamel*, la novedosa, creciente y llamativa afiliación religiosa a *Creciendo en Gracia*, han sido recursos (y excusas, si se quiere) para ir desentrañando qué cosa es la 'modernidad' tzotzil y cómo se vive y experimenta la vida en este tiempo *ach' kuxlejal*. De manera que dilucidar el significado de lo que han denominado «nuevo vivir» ha pasado, inevitablemente, por arrojar luz sobre ciertos hechos y aspectos que son objeto de gran preocupación local y que sirven de parteaguas entre dos tiempos diferenciados. En ese ejercicio de ir descubriendo lo subyacente a cada uno de ellos siempre ha emergido la exageración, en un sentido amplio del término, como una cualidad denotativa del estilo y el orden de lo que se puede entender por 'modernidad' tzotzil. Exageración que se presenta como un modo intrínseco a este «nuevo vivir» tal y como el comedimiento lo hacía en el pasado. Una cualidad, cabe decir, asociada en la mentalidad nativa a la ladinización o mestizaje de la persona y la sociedad tzotzil contemporánea. Así pues —y relaciono en orden de su tratamiento—, la exageración del *gestus* y el atuendo, del carácter; la exageración afectiva y comunicativa, del uso de la palabra; la exageración,

por todo lo anterior, de los conflictos; la exageración en el consumo de bienes ‘modernos’ (ya sean éstos alimentos, ropa americana, tecnología, productos musicales y televisivos, etc.), y la manera exagerada en que ello se traduce en «nuevas enfermedades» y en la posibilidad de enfermar, son sólo muestras de cómo en este «nuevo vivir» todo parece presentarse desbordado, superando los límites tradicionales que confieren funcionalidad a la cultura y dan coherencia al orden de la *costumbre*. Un exceso y desbordamiento, por tanto, que no sólo permite hablar de ruptura del mundo y emergencia de otro tiempo, sino que significa éste como aquejado por cierta violencia de la ‘modernidad’ que lo pone en ebullición.

En este sentido, y para comenzar a referir brevemente tales excesos —en un difícil ejercicio de síntesis—, cabe decir que los tzotziles conciben la ‘modernidad’ como un nuevo tiempo, en contraste con el anterior (*mas vo’ne*), caracterizado por una forma de establecerse las relaciones sociales y ordenar la experiencia en base a unos principios —sustentados en la «demasiada apertura» (*toj jamal ye’*) personal y social— diferentes a los rigen en la *costumbre*. La perciben, pues, como otra opción de vida que surgida a raíz de los múltiples cambios ocurridos en la región desde mediados del pasado siglo tiene en la exageración del carácter, el *gestus* y el atuendo su modo o estilo. Ahora bien, como se ha visto en los primeros capítulos, en este «nuevo vivir» tal forma de manifestarse alejada de los parámetros de la *costumbre* (esencialmente del comedimiento, el respeto y su fórmula: el pedido) ha adquirido un cariz generacional, lo que hace comprensible la apreciación de una crisis en la identidad indígena tradicional, amenazada ahora ya por las nuevas subjetividades ‘modernas’. Así, la juventud actual da sentido a un tipo de «locura» propia de la ‘modernidad’ tzotzil que desoye los consejos o las sabias palabras *mantal*, esas que construyen e instruyen la «voluntad de la cabeza» desde la infancia y orientan a la formación de personas «cabales» o de «razón»; en definitiva, de gente competente para la vida social en la *costumbre*. De ahí que dicha transformación obrada en términos de carácter y voluntad en las personas sea entendida como un «nuevo crecimiento» y «nuevo vivir» caracterizados por una formación deficientemente respetuosa —o exageradamente irreverente— debido, ante todo, a la socialización escolar, el asociacionismo civil, el imparable fenómeno migratorio, etc. Por ello, estas jóvenes generaciones que se dejan llevar descomedidamente por la «voluntad del corazón» y detentan un *gestus* exagerado son tildadas de *jtoy ba* (*alzados*, *altivos*), *chuvaj* (*lokos*) o

simarrones (cimarrones). Estimo que, en adelante, habrá que prestar más atención a estos asuntos.

Este primer abordaje de la exageración como estilo propio de la 'modernidad' tzotzil realza el contraste entre el «antes» o *mas vo'ne* y el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, poniendo de relieve cómo el efecto de una manera distinta de crecer implica inevitablemente una suerte de oposiciones binarias que, en adelante, me han servido para articular el análisis. Unas estructuras, por otro lado, muy presentes en las conversaciones cotidianas de los tzotziles respecto a cuantos temas les atañen y preocupan. Por cuanto al carácter se refiere, la más relevante resulta ser la expresada en términos de fortaleza o debilidad respectivamente, de aspereza o suavidad, y de temperatura: sobrepasado de calor o tibio. Tales dicotomías parecen describir el cambio social en la región y sugerir diferencias fundamentales en la manera en que se producen las cosas y se está en el mundo: tradicionalmente con equilibrio y serenidad, en la 'modernidad' con exageración y violencia. De este modo, en tanto la contención emocional, la medida y la armonía gestual ejercidos gracias a la «voluntad de la razón» (formada a través del aprendizaje y la experiencia cultural) son rasgos distintivos de quienes crecieron y viven conforme a la *costumbre*, de manera suave, la 'modernidad' es, ¡cómo no!, exageración y violencia de carácter. Tanto así, que frente a la tradición que privilegia y valora la templanza, la sumisión, la obediencia y la humildad —rasgos todos ellos que definen a alguien *manxo*, el ideal de persona social por excelencia—, en este «nuevo vivir» lo que parece abundar es el *simarrón*: la persona descomedida en un sentido amplio del término. Ahora bien, tal y como apunté más arriba, un aspecto esencial de este cambio mediado por la exageración es que sobrepasarse y actuar a la fuerza, además, son indicios que —como todo cuanto está asociado a la exageración— apuntan la adquisición de hábitos mestizos en el comportamiento cotidiano. Parece significar, en definitiva, el abandono de la persona a la «voluntad del corazón», basada en las emociones, que impele hacia hábitos de *kaxlanes* y hacia una estética más 'moderna' asociada con la identidad mestiza. ¿Puede entonces hablarse de cierta ladinización de la sociedad tzotzil contemporánea? Ellos dirían, en estos términos, que sí (al menos temporalmente, y creo que esta es la clave para no caer en debates esencialistas).

Este análisis inicial en torno a la subjetividad y a la persona tzotzil en la 'modernidad' posee entonces, y como no podría ser de otro modo, un correlato social que

ha guiado las páginas y capítulos siguientes. Si bien, como hemos visto, la suavidad refiere el equilibrio en todos los aspectos de la vida, a la par que es señal de la correcta sociabilidad: la sociedad ideal es tenue y pareja, pulida en la *costumbre*, la 'modernidad', por el contrario, vinculada a la exageración y el desequilibrio que conducen indudablemente a comportamientos antisociales, resulta en un modo de vida y una sociedad desigual, intratable y abrupta. Todo ello hace que el «nuevo vivir» se experimente como un tiempo dilatado por efecto de los problemas y que la temperatura de la sociedad tzotzil contemporánea haya dejado de ser homogéneamente tibia para volverse trágicamente inconstante, configurándose la vida cotidiana como un espacio de fuertes tensiones sociales. En este sentido, en el «nuevo vivir», con el «nuevo crecimiento» de las generaciones más jóvenes, la gente ha dejado de «llevarse en grande» (*batik ta muk*), de estar «bien unida» (*tzobolik lek*) y, por tanto, de estar bien (*lekotik*). Y es que, con la irrupción de la 'modernidad', se han originado muchos tipos de rupturas estructurales (económicas, políticas, religiosas, etc.) y divisiones sociales que generan verdaderas enemistades y conflictos al interior de las comunidades; fracturas que bien pueden calificarse de ruido. Un ruido que expresión de desorden y anormalidad se ha convertido en un complemento de la existencia tzotzil contemporánea. Por tanto, la imagen que todas estas cuestiones nos va perfilando de la sociedad tzotzil contemporánea es una más conflictiva y ladina donde la buena vida o el «buen vivir», *lekil kuxlejal*, parecieran ser cosa del pasado.

Llegados a este punto, y en cuanto a la exageración comunicativa y afectiva se refiere, o en el uso de la palabra, cabe decir que, sin duda, el desbordado y descomedido empleo de palabras —asociado a la apertura verbal y a la mayor expresividad emocional—, así como el lenguaje poblado de *chopol k'op*, «malas palabras», remiten precisamente a esta crisis de convivencia en la sociedad tzotzil actual, significando el ruido una existencia desmejorada o malograda. Quiero recordar, al respecto, esas palabras de Pascual, quien me decía: «[...] Dicen que conseguimos la enfermedad por enojarnos, pero cuando ya es exagerado. Cuando hay razones por medio no afecta tanto. Es que algunos de nosotros ya exageran de regañar». Esta efervescencia de los disgustos sin más justificación que la susceptibilidad exacerbada de la gente de ahora (que refiere las tensiones entre la debilidad/fortaleza del carácter), como se ha visto, es una de las grandes razones del borbollón de la aflicción en este tiempo. Pero tal exageración en el habla suele ser, cómo no, un rasgo característico —si bien no

exclusivo— de las nuevas generaciones, quienes además de rebeldes y altivos son regañones, hablan enérgicamente y sin respeto, desobedeciendo la palabra de los consejos (*mantal*) y dando rienda suelta a sus emociones, priorizando la «voluntad del corazón» sobre el instruido y acostumbrado saber de la cabeza. Así, los *ach' ch'ieletik* («los del nuevo crecimiento») o *ach' kuxlejaletik* («los del nuevo vivir») son personas abiertas en demasía —entendiéndose esta apertura en un sentido amplio que incluye la sexualidad— y descontroladas en el lenguaje que expresan todo lo malo que el ruido tiene; hablando sin modo con un estilo carente de humildad y prudencia. Todo lo cual hace que la vida cotidiana esté, como se ha venido observando, plagada de tensiones y animosidades. No hay mejor ejemplo de que esto es así que el gesto de «hablarse» para entablar relaciones de pareja, frente al pedido tradicional de la novia, y los conflictos que genera.

De todo ello se deduce que este tiempo de «nuevo vivir» es un momento especialmente ruidoso, crítico y convulso donde las aflicciones emocionales campan a sus anchas. Y es que no sólo el ruido en forma de conflictos ratifica que esto es así, también el hecho de que enfermedades de corte emocional que hacen que no se esté «en un solo corazón» (*jun ko'ntontik*) —como la tristeza (*at o'ntonal*), el coraje (*ti'ol*) o la ira (*k'ak'al o'ntonal*)— se hayan convertido en un complemento primordial de la vida social indígena contemporánea. Así, resulta demasiado común el padecimiento de aflicciones caracterizadas por el ruido interno que es expresado como el «corazón murmura» (*xvulvun ko'nton*) o conversa consigo mismo (*ta xlo'ilaj stuk*); una imagen evocadora de darle vueltas a los problemas que describe el estado de introspección, tristeza, preocupación y resentimiento que da lugar a la enfermedad. Estas dolencias pueden desembocar en *me' vinik*. Por eso su emergencia contemporánea remite, sin lugar a dudas, a la desintegración social; a que la vida, en general, en este «nuevo vivir», ya no está en su lugar, tal y como deja de estarlo ese órgano (el *me' vinik*) que controla su salubridad. Y es que con el devenir del tiempo contemporáneo pareciera como si la existencia y subsistencia tzotzil hubieran ido empeorando hasta el extremo de poder sentenciar que ahora no se vive bien; que el «buen vivir» (*lekil kuxlejal*) se ha esfumado. De ahí que actualmente se considere que la gente ha cambiado de una condición de tradición/*costumbre* y fortaleza propiamente indígena a otra de 'modernidad' y debilidad más característica de la imagen que se tiene del mundo ladino y mestizo. Precisamente este ir acostumbrándose a la 'modernidad' y al estilo de vida ladino parece ser el origen

de las denominadas *ach' chamel*, entre las que se cataloga el *me' vinik*; aflicciones igual de graves, fuertes y rotundas que los comportamientos y las cosas que caracterizan a este nuevo tiempo. En definitiva, enfermedades cuya manifestación es igualmente exagerada en un sentido amplio del término y cuyo origen se compendia en las diferentes expresiones de la 'modernidad' en la vida cotidiana: desde la construcción de mejores vías de comunicación hasta el consumo de productos 'modernos', pasando por la adquisición de nuevos hábitos y la efervescencia de las interacciones sociales en un contexto ya desmedido y desbordado. En este sentido, da la sensación de la 'modernidad', además, como imbuida por el malestar y la aflicción con síntomas debilitantes para la persona y afectación de aquellas partes del organismo (y sus funciones) relacionadas culturalmente con la fuerza y la razón, pilares de la *costumbre* y requisitos para el «buen vivir», *lekil kuxlejal*.

Es por ello que las *ach' chamel* hablan, sobre todo y en términos de debilidad, del sobreesfuerzo que en el «nuevo vivir» demanda la vida cotidiana en los ámbitos económico y emocional; además de los peligros desestructurantes y disruptores de todo lo foráneo que inevitablemente y por gusto se está integrando a la cotidianeidad indígena. Un sobreesfuerzo cuya razón tiene que ver, de nuevo, con la exageración como ontología de la 'modernidad'; esta vez con la exageración en el consumo de bienes 'modernos'. Ahora hay cosas propias de ella que gustan de consumir: productos alimenticios, cosméticos, tecnología, ropa americana, etc. Es más, tanto es así que las consumen de manera habitual y exageradamente, con fruición, lo que causa debilidad corporal y denota cierta fortaleza de carácter que hace bullir los conflictos y, por tanto, las «emociones patógenas» o aflicciones emocionales, abundando más aún en esa condición de extenuación. Tales cosas, por tanto, no son exclusivamente productos, antojos, sino también maneras de ser, hábitos y emociones que proviniendo de la 'modernidad' y asociadas a la exageración del carácter y a una sangre demasiado fuerte resultan conflictivas por chocar frontalmente con las tradiciones y la *costumbre*. Así, consumir descomedidamente nuevos alimentos (como metáfora de un consumo desmedido de 'modernidad') y no controlar la elevada carga emocional de las interacciones sociales en este nuevo tiempo —o el descontrol emocional que parece caracterizar el «nuevo vivir»— llaman a la aflicción.

En el primero de los casos, por ejemplo, es frecuente escuchar que a los *ach' ch'ieletik* se les antojan constantemente refrescos, botanas, galletas, pan dulce (*kaxlan vaj* o «tortillas de mestizo») que consumen de forma exagerada: «[...] el *presko* [refresco] causa un poquito de enfermedad del azúcar, de la gastritis [*me' vinik*], si se consume demasiado —me comentaba Sebastiana—, si se exagera y si hay dinero para comprar. Es por lo que contiene el *presko*, y quieren tomarlo porque el cuerpo lo exige y porque les gusta, ya se les antoja, lo sienten dulce y así lo quieren sus corazones». Asimismo, resulta común oírles asumir que ellos no saben consumir, motivo por el cual se enferman: «[...] ¡ah!, pero es cuando se exagera —me decía Timotea—. Si se consume mucho aceite provoca gastritis [*me' vinik*] y creo que nos da muchas cosas. Es porque nosotros no sabemos consumir y si consumimos de exageración nos provoca enfermedades. Como no sabemos bien, lo consumimos todo y ahora ya hay muchas enfermedades. Ignorancia que se traduce en un consumo exagerado, descontrolado y adictivo cuyo carácter Sebastiana expresaba muy bien como «deseo del corazón»; esto es, como un mero antojo, un impulso irracional que a pesar de saberse que puede acarrear la enfermedad y mermar los recursos resulta imposible reprimir porque tales caprichos son exigencias del cuerpo, satisfacciones del gusto y hábitos 'modernos' asociados a la economía capitalista, la apertura al mundo y el desarrollo de las comunicaciones que la posibilidad de disponer de algo de dinero, y la accesibilidad de lo deseado, están potenciando cada día más y más. De este modo se explicita constantemente su dependencia y sumisión frente a ellas: dicen haberse acostumbrado y no poder dejar de consumirlas. Y es que la gente se ha vuelto caprichosa y antojadiza, sobre todo aquella de la que se dice tiene un «nuevo crecimiento». Recuerdo cientos de momentos en los que las madres justificaban el consumo casi adictivo de chucherías y refrescos de sus hijos con un: «¡qué podemos hacer!, ya se acostumbraron», dándome la impresión de que entendían que nacer y crecer ahora hacía inevitable que los menores tuvieran un «gusto genético» hacia las cosas 'modernas' casi imposible de calmar con frutas o *pozol*. ¡Cómo luchar contra un cuerpo «acostumbrado» a la 'modernidad'! ¿Significa, efectivamente, haberse «acostumbrado» a ella ser menos indígena, «[...] estar así como *kaxlanes*», tal y como dijera Pascual? Sólo el tiempo lo dirá, aunque de sobra es conocida la capacidad de las sociedades amerindias para continuos reacomodos, apropiaciones y domesticación de cuanto ajeno y del exterior llega a sus vidas.

ALTARES DE 'MODERNIDAD'. DOMESTICANDO UN NUEVO ORDEN.

Comenzaba estas páginas que voy concluyendo con el relato de la vida de Margarita, una existencia que retomo para ilustrar cómo, a pesar de todo, el coqueteo tzotzil con la 'modernidad' en este «nuevo vivir» resulta inevitable. Y es que aunque ésta provoca disfunción social (ruido/conflicto, aflicción, debilidad/vulnerabilidad, etc.), los tzotziles de Chiapas no han dejado, por ello, de tratar de apropiársela intentando, de diversos modos y con distintas «tecnologías», de minimizar cuantos disgustos y sinsabores conlleva el contacto cotidiano con ella. En este sentido, si la exageración como estilo propio de la 'modernidad' tzotzil remite a un nuevo orden en las comunidades indígenas, éste es uno que debe ser domesticado y al que han de acostumbrarse —y subrayo este concepto— paulatinamente para lograr un «nuevo vivir» que no exacerbe demasiado a la *costumbre*. He ido insinuando a lo largo de esta Tesis Doctoral cómo, por ejemplo, determinado tipo de discursos (como el *discurso de la suerte*) y de estructuras sintácticas (como el difrasismo) existentes en la *costumbre* son utilizados —en un novedoso uso— para ordenar dentro de los márgenes culturales la experiencia con la 'modernidad'. Quiero ofrecer aquí una ilustración más clara al respecto, al tratarse los elementos que voy a referir de objetos tangibles.

Tenía Margarita sus veinte metros de cuarto con el piso de cemento divididos en dos espacios por una sábana blanca tendida a la mitad sobre una cuerda. Ese retal que ahora hacía las veces de biombo llevaba el sello bordado de su vida pasada, el logotipo de la cadena hotelera Sol Meliá. Había sido un regalo que Ana, una de sus cuñadas, le había hecho a su regreso de una temporada de trabajo en Cancún. En el espacio más íntimo de la estancia, aquel alejado de la luz directa que se invitaba a franquear la puerta de chapa azul, estaba su cama, de tamaño matrimonial y manufactura típicamente chamula. También de madera de pino barnizada en un tono anaranjado rojizo y situada junto al piecero se erguía un estante de tres baldas coronado por un equipo de música. En los dos soportes inferiores un combinado colorido de ovillos de *estambre* y algodón, algunos *rebozos* acabados y listos para ser vendidos, su cambio de ropa tradicional y los apuntes que iba acumulando sin leer de los cursos de la preparatoria que estaba financiándole una organización: filosofía, historia, matemáticas... De frente, en la pared opuesta y sobre el cabecero, dos repisas en las que se intuía algún tipo de orden y sentido para disponer la crema hidratante corporal, el champú y el gel fijador, la laca de

uñas, el desodorante y la sombra de ojos, el *celular*, unas gafas de sol, diferentes bolígrafos y lapiceros erguidos en una lata, diversos diseños para recogerse el cabello y alguna artesanía guatemalteca que los turistas compraban en el mercado de Santo Domingo con la idea de ser tradicionalmente chiapaneca e indígena. Al otro lado de la sábana tres minúsculas sillas de distinto tamaño parecían encogerse aún más ante la mirada en picado; un pequeño espejo de unas doce pulgadas enmarcado en metal donde reposaba el peine con el que frecuentemente se rastrillaba el cabello; un calendario puramente ornamental hacía meses desfasado; un clavo grueso de donde colgaba su pequeño bolso de paseo y un fino cinturón de fabricación china con el que ensartar y dar alegría a las trabillas de los pantalones de *mezclilla* (vaqueros)... En la esquina opuesta a la puerta de entrada, el único lugar de donde provenía un poco de luz natural, suspendido de otra alcayata caía el telar de cintura que siempre estaba esperando los ratos perdidos en el quehacer cotidiano de las tareas domésticas. Este era el aspecto que presentaba inicialmente la vivienda de Margarita en la ciudad. Inicialmente, porque al igual que ella iba ornamentando la provisionalidad de su estar en San Cristóbal con la adquisición de nuevos aderezos y hábitos, la apariencia de su casa también iría cambiando con el transcurrir de los meses sucesivos hasta afianzarse como un lugar en el que vivir de manera definitiva al estilo de la 'modernidad'.

Se hizo con un televisor que colocó frente a la cama, en el lugar que antes ocupara el equipo de música. A éste lo reubicó sobre una mesita también nueva, junto a un florero que adornaba frecuentemente con margaritas y rosas que compraba temprano en la mañana en el mercado municipal José Castillo Tiellmans. Una fotografía enmarcada en la que posaba vestida con su traje tradicional frente a su casa de la comunidad quedaba a su resguardo. Estaba en el reverso garabateada con sentencias amorosas y promesas en diferentes colores: «te amo», «nunca te olvidaré», «te deceo y deceo que seas mi mujer». Era la foto que recientemente le había devuelto el que ya fuera su exnovio y que me mostró en confidencia. Margarita se la había solicitado tras romper con él por temor a que con ella pudiera hacer algún tipo de brujería. Pero era también la imagen potente de un pasado más remoto; concretamente la del final de ese año *horribilis* que había desencadenado su huida a la ciudad. Estaba delgada, muy delgada, a pesar de que la flaqueza se disimulara con los pliegues de la *nagua* fruncida, y así se lo hice notar discretamente escudándome en una errónea apreciación de su edad. Le dije:

—Aquí tenías como 15 años, ¿verdad?

—No, lo que pasa es que bajé muchísimo. ¿Te lo había dicho o no? —respondió.

—No.

—Bajé muchísimo.

—¿Por qué? —pregunté.

—No sé si..., como que no comía bien, no estaba tranquila. Mi mamá me dice cada vez que yo voy allá: «estás bajando mucho y cada vez estás más flaca, y eso que no tienes nada que hacer en la casa, que aquí es bien difícil el trabajo y estás bien alimentada».

—¿Pero aquí no comes igual que en casa? —inquirí dando un giro a la conversación habida cuenta de que en ese momento no estaba dispuesta a revelar nada más de su pasado.

—No, es que lo que pasa es que a veces aguanto hambre, cuando por ejemplo salgo a las reuniones, cuando entrego artesanías, tengo que aguantar hambre. Es lo que mi mamá me enseñó. Me lo dijo: «tienes que aprender a sufrir, qué tal si un día te casas y tu esposo no te va a mantener bien, es mejor que sepas cómo es el sufrimiento». «Pero por qué si tú me dijiste que tengo que aprender a sufrir —le dije—, ¿por qué?» —se preguntaba de manera retórica ante la observación de Pascuala sobre su estado—; «bueno, voy a empezar a tomar vitaminas entonces» —concluyó para tranquilizarla—. Y sí, sí está resultando, ya estoy comiendo bien, de hecho pues sí me daba hambre pero cuando yo salía pues no desayunaba. Y además de eso que no desayuno siempre desayunaba esa de la avena, y siempre, siempre; casi tomo así en la mañana, en mediodía, en la noche... Y luego pasaba en la tele que es para eliminar las grasas y entonces yo dije: «entonces por eso bajé muchísimo, porque no estoy comiendo y aparte de eso elimino más grasa, voy a dejar de tomar eso». Es que antes pues tomaba tres veces al día. Por eso me volví a asustar, como hace tres años que me enfermé pues: «no vaya a ser que otra vez me vaya a pasar eso, no, me voy a cuidar». Ya sí estoy comiendo y cada vez que yo siento que tengo hambre tengo que comprar algo, pero algo que sea nutritivo, ni menos comida chatarra y eso que me ha enseñado mi mamá. Bueno, mi

mamá que no se acostumbra es que no deja de tomar refresco, pero yo casi ya no. Eso que ayer compré refresco y no, no lo he tomado; ni me entran ganas de tomar. Ya me estoy cuidando porque yo ya no quiero volver a sufrir.

Compró también una maleta negra grande que hacía las veces de armario para la ropa que iba acumulando, y un zapatero como un expositor donde iba disponiendo sus reliquias en cuestión de calzado: unos zuecos blancos, dos pares de sandalias de tacón —unas negras y otras doradas—, unos deportivos... Todavía quedaba un hueco a la espera de unas botas mexicanas que llevaba meses antojando. Todas las cosas que allí había no me eran ajenas en absoluto, ni en su existencia ni en su disposición. Eran ropas, objetos y productos de aseo personal que (salvando las modas) cualquier joven española tendría en su cuarto a excepción —claro está— de su ropa tradicional, el manojito de ovillos y el telar de cintura. Por el contrario, para su madre, hermanas y alguna de sus cuñadas estas últimas cosas eran precisamente los objetos cotidianos y el resto elementos que curioseaban cuando estaban de visita, no sin a veces sorpresa o desaprobación, aunque también dejándose seducir por ellos. Pero no era una razón museística la que movía a Margarita a disponer ordenadamente todo cuanto poseía para la expectación ajena y su disfrute. Pareciera que se empeñaba en esta labor con la convicción de que determinados elementos formaban una categoría y debían mantenerse agrupados. Y no sólo eso, también lo hacía para sí con una lógica que inconscientemente o no se había traído de la comunidad y que no acierto todavía muy bien a adivinar de dónde proviene, sólo puedo avanzar conjeturas. Rara era la casa en la que entraba de matrimonios más jóvenes o con familiares emigrados que de entre todo el alboroto de cosas colocadas aparentemente de manera arbitraria, al azar, disparejas y mezcladas, o en absoluto desorden, no sobresaliera un espacio especialmente ordenado donde radicaban juntos todos los aparatos electrónicos que se tuvieran: el equipo de música, el televisor, el reproductor de DVD, así como el cúmulo de películas piratas y cd's de música nortea que iban adquiriendo en las visitas dominicales a las cabeceras municipales o a San Cristóbal de las Casas.²⁷² Y no sólo eso, cosas aparentemente irreconciliables en la

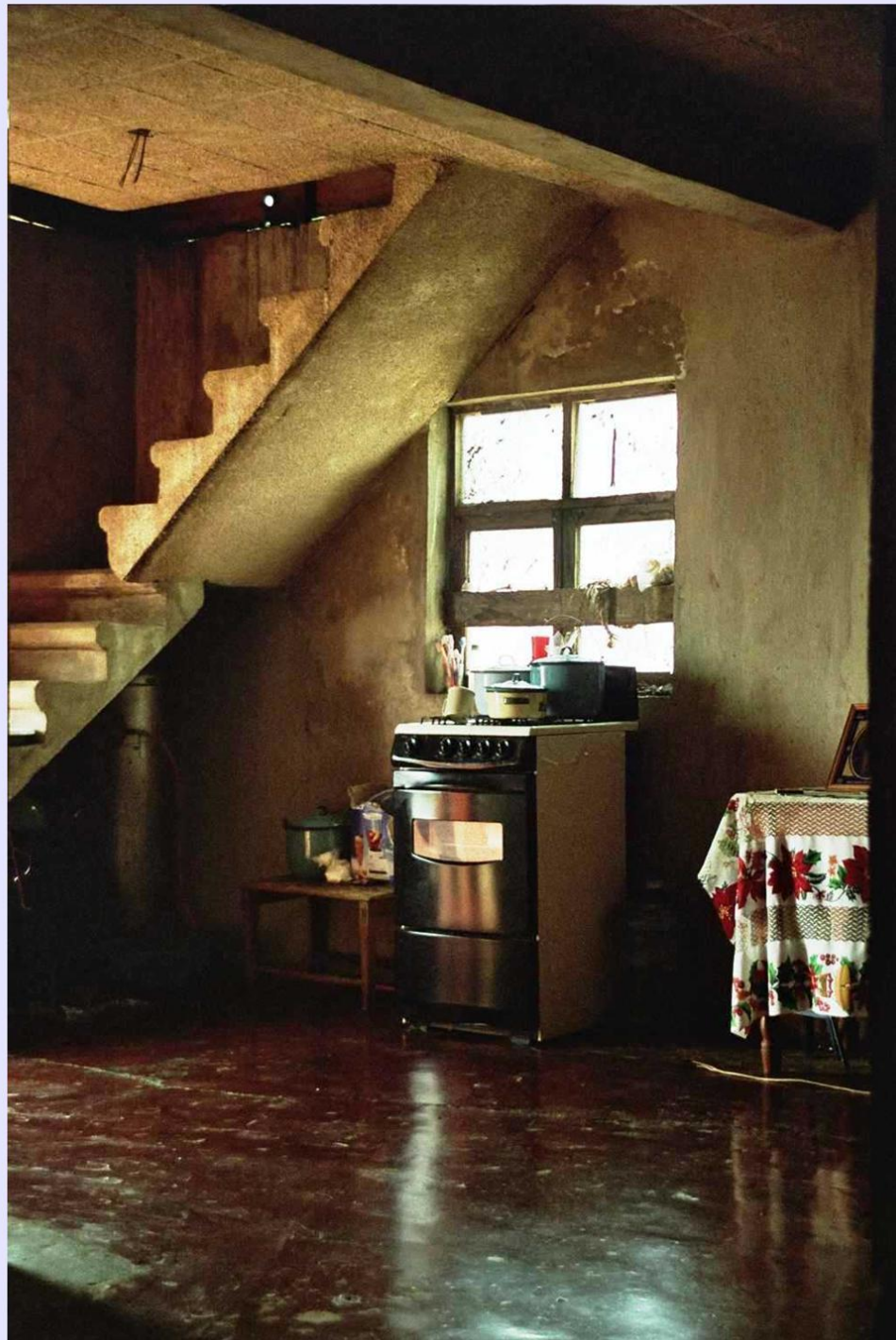
²⁷² Con objeto de mostrar que, quizás, las cuestiones que describo exceden los límites regionales, remito a continuación una observación realizada por López García (2012: 104) entre los ch'orti' de Guatemala: «[...] Recientemente me ha sorprendido el caso de Armindo, un joven de Tunucó pionero de esa comunidad en la emigración a los Estados Unidos: marchó en 2007 y ha retornado en 2009. Ha comprado un *pick up* que maneja con cierta soltura por intrincados caminos; antes de marchar apenas usaba el *bucul* y el *chuzo* para sus labores agrícolas y ahora ha instalado un motor para sacar agua con la que riega una nueva parcela de veiga que ha comprado, pero sobre todo su nueva casa en Tunucó Abajo muestra los signos de la modernidad: se trata de una casa ya construida con *block* de cemento, con puertas de madera que incluso

mentalidad occidental yacían juntas y ordenadas en el espacio doméstico indígena; por ejemplo, elementos de aseo personal como cepillos dentales eran colocados sobre cocinas de gas (véanse las imágenes a continuación; asimismo, la imagen de portada), etc. Aparecían dentro del hogar como una «medida» (*p'is*) de 'modernidad'; agrupadas como siguiendo algún tipo de lógica. Una imagen que evocaba el modo como se disponen, en un cubito de plástico y sobresaliendo de él, las piezas de frutas y verduras en los mercados.



tienen cerradura. El interior de la habitación principal de esa nueva casa se configura como el escaparate de la prosperidad. Resulta llamativa la ambivalencia privado/público de esa habitación: es el dormitorio de la pareja que habita la casa y ahí está su cama y frente a ella una televisión a la que se vincula un aparato lector de DVD y, arrumbado, otro lector de video... aunque él no pudo instalar la antena parabólica sí ha hecho las conexiones eléctricas. Esa habitación también es un espacio público pues ahí está la pequeña tienda que montó Armindo cuando llegó: una "refri" repleta de jugos y aguas, colgados en cuerdas varias ristras de bolsitas de maíz, nachos, etc. Y en el suelo varios cartones de huevos y algunos botes de productos de limpieza. Pero sin duda el producto estrella de su tienda son las tarjetas telefónicas de las compañías TIGO y CLARO (que vende con un recargo del 10% de su precio): en el porche de la casa, junto a la gran antena parabólica está el cartel publicitario de la compañía TIGO que informa de que allí se venden esas tarjetas. Su casa con todo ese aparataje es paradigma de la modernidad indígena».





San Andrés Larrainzar, cabecera municipal. Octubre de 2009.

Esta disposición atípica para el resto de objetos con que Margarita ordenaba su espacio en la ciudad, así como se presentaban a la vista las cosas 'modernas' en las comunidades, podría responder simple y llanamente al hecho de agrupar juntos aquellos elementos que tuvieran una misma procedencia o carácter, uso o funcionamiento; e incluso puede que se hiciera por una cuestión del valor atribuido derivado del elevado coste económico que suponía su adquisición. Pero comencé a sospechar que ese empeño no responde exclusivamente a ser una «medida» de 'modernidad' o un «escaparate de prosperidad» (López García, 2012: 104) dentro de los hogares. Asimismo, la explicación funcionalista es demasiado simple, aún cuando esté sustentada en el análisis de la construcción de nuevas categorías y aún cuando uno de los motivos para disponer ordenadamente las cosas asociadas con el «nuevo vivir» sea el valor asignado a los objetos. Tal vez todo ello junto se baste como explicación en sí, pero dicho empeño parece apuntar, también, al reconocimiento de que otro orden está de un modo cada vez más feroz haciendo irrupción en la vida cotidiana tradicional y deben no ya solamente «domesticarlo» sino también acostumbrarse a él. Y es ésta la palabra que precisamente emplean con fruición respecto a todo lo novedoso (que frecuentemente tiende a coincidir con lo 'moderno').

Esto se me reveló cuando me pidieron el favor de ser madrina de graduación de dos jóvenes de otro municipio. La hermana mayor de ambas me advirtió con disimulo — después de empecinarme en pedir consejos sobre qué cosa fuera lo apropiado obsequiar— que el regalo que más ilusión les haría sería un reloj de pulsera similar al mío. Y así fue. Los presentes habituales y esperados en este tipo de eventos venían a ser ropas, *chalin*s y calzado cuando el padrino o la madrina eran indígenas. Al igual que en otras circunstancias o momentos del ciclo vital, éstos eran elegidos por ser miembros destacados y de reconocido prestigio dentro de la comunidad. La corrección y comedimiento ante el regalo y la situación evitaba que el paquete fuera abierto en público y el contenido se utilizara de inmediato, pero en días sucesivos la juventud ya estaba haciendo uso del presente. Con idéntica corrección que al instante de recibirlos, pero con mayor pudor y disimulo, se disfrutaban después los obsequios de aquellos indígenas a quienes se veía como un vínculo entre la vida tradicional y el mundo 'moderno', los que vivían a caballo entre el campo y la ciudad: maestros, capacitadores, emigrados... O los de gentes como yo, con otro modo de ser y de vivir (mestizos y *gringos*). El tipo de regalo variaba de manera sustancial: libros, medallitas, figuras de adorno, cámaras fotográficas

y, por supuesto, relojes. Recuerdo haber preguntado qué cosas tenían por costumbre regalar una y mil veces y sentir las miradas de decepción y las explicaciones poco aclaratorias con que intentaban disuadirme para que no me ciñera a obsequiar lo habitual y comprara algo de mi agrado.

Ser apadrinado o amadrinado por alguien ajeno a la comunidad implica un regalo 'moderno', no ya más costoso —que también— sino con un valor atribuido distinto. Era evidente, después caí en la cuenta, de que esperaban de mí alguna cosa acorde a mi condición de extranjera; precisamente por ello me concedieron ese privilegio. Algo que procediera de lo que entendían por 'modernidad' (de donde inevitablemente pensaban que provenía), que fuera de otro orden de cosas diferente al que pertenecían aquellas a las que la cotidianeidad les había habituado. Pero al mismo tiempo en que ocurre este coqueteo continuo con elementos 'modernos', que se busca y se favorece el contacto con ellos, como también se procede a su fetichización, se tiene, además, la precaución de tratarlos con recato y cautela, como si éstos tuvieran alguna propiedad infecciosa que pudiera hacerles cambiar o alguna cualidad intrínseca que hiciera despertar envidias y disrupción social. Son objetos, en definitiva, que han de tratarse disimuladamente para no provocar celos ni levantar chismes. En resumidas cuentas: las cosas de la 'modernidad', sobre todo, han de gestionarse con discreción; con mayor discreción, si cabe, que cualesquiera otras.

Son objetos, pues, que han de ser usados con recato. Elementos que proveen una diferenciación social de la persona; metáforas de ostentación económica y cuyo uso no cotidiano les hace aparecer como caprichos. Son cosas del gusto occidental que se poseen, fundamentalmente aunque no en exclusiva, cuando vienen regaladas, lo que parece aliviar, en parte, acusaciones de todo tipo: de endeudamiento, las sospechas de trabajos deshonestos y los celos hacia quienes medran. Y es que las cosas de la 'modernidad' gozan de un valor atribuido diferente por entenderse provenientes de otro orden y, como tal, son objetos a los que deben acostumbrarse. Son, en definitiva, alegorías del «nuevo vivir» pues entre ellas como significante sensible y el orden 'moderno' como significado abstracto existe una relación motivada. Acostumbrarse a ellas —a pesar del reflexivo— es, en este contexto, un proceso social que pasa por habituar también a los otros, implicarles y hacerles partícipes del asunto. Tiene que ver con lo que entienden por respeto y denominan «tener en cuenta», con la buena razón y el

entendimiento. De manera que cualquier hecho así realizado queda investido de cierto valor moral y escapa al chisme y a la desaprobación. Pero aparte de ello, la corrección depende también del modo en que acostumbrarse a cualquier cosa se haga paulatinamente y no de manera brusca; buscando la coexistencia, la continuidad y no la ruptura o el enfrentamiento. Esta es la explicación que, por ahora, puedo ofrecer de los altares de 'modernidad' en los hogares tzotziles. En este sentido, es como si determinados objetos propios de *kaxlanes*, significativos de otro modo de estar-en-el-mundo y de otro orden social, tuvieran que pasar un periodo de cuarentena y para ello se habilitase dentro del hogar un área específica. Así, estos espacios surgen como lugares mediante los cuales ir preparándose poco a poco para otro tipo de orden doméstico que se intuye inevitable y, yendo más allá, de orden general distinto al vigente en la tradición cuya «domesticación» empieza en el espacio íntimo de los hogares. Me resulta, en este sentido, inevitable afirmar que es como si la 'modernidad' hubiera calado hasta el tuétano de la sociedad tzotzil. Tanto como inevitable me es observar que hasta puede imaginarse que este proceso se hace de manera similar al modo en que las madres van acostumbrando también los cuerpos aún tiernecitos de los bebés al gusto de los refrescos: desprendiéndolos del pecho cuando aún pueden saborear la leche materna que no terminan de tragar, colocando el tapón de la botella medio lleno sobre sus labios y volcándolo con delicadeza y sumo cuidado para que no se atraganten.

De manera que los motivos esbozados inicialmente no son del todo satisfactorios como única razón. Más bien los indicios apuntan a que hay una lógica mayor que todas las razones juntas que da respuesta al porqué los objetos que se entienden como propiamente 'modernos' tienen que estar agrupados y dispuestos de un modo diferente a como lo están el resto. Y esta lógica proviene precisamente del reconocimiento de ser objetos alegóricos significativos de otro orden que acecha al tradicional y al cual deben habituarse. En definitiva, es como si se hubiera interiorizado que aquellas cosas indicativas del «nuevo vivir» debieran estar ordenadas de una manera concreta, colocadas de acuerdo a un sentido estético, una medida y un valor que la 'modernidad' ha ampliado más allá de la propia corporalidad y que resulta del aprendizaje derivado del contacto cada día más directo y frecuente con el estilo de vida hegemónico.²⁷³ Con este

²⁷³ Hacía Pitarch (2000: 2) una observación respecto a la estética y el desorden doméstico tzotzil en contraste con la pulcritud personal que considero valiosa: «[...] por lo que respecta a la estética —decía—, lo que importa es todo aquello que se relaciona con el cuerpo, sobre todo en su vertiente exterior, pública. El interior de las casas, por ejemplo, contrasta con el orden y la medida personal: oscuras por la falta de

episodio que concluyo he querido ilustrar el hecho de que si bien la 'modernidad', en muchos casos, contradice algunos principios normativos de la *costumbre*, motivo por el cual debe ser regulada y controlada —para no acabar con ese orden—, aún así la sociedad tzotzil contemporánea demuestra una clara atracción hacia ella, de ahí que deba ser «domesticada» para su adquisición progresiva, para que no sobrepase el orden interno ni resulte disruptiva. Precisamente análisis futuros sobre la «domesticación de la modernidad» (Pitrou, 2012: 159-176) o su «indigenización» (Sahlins, 1993), más allá del uso de utensilios, serán necesarios para dirimir aquí, en Los Altos de Chiapas, el alcance de este «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, precipitado desde mediados del pasado siglo. Un tiempo que hasta el momento no se había catalogado y que he pretendido, someramente, perfilar con esta miscelánea.

aberturas, ennegrecidas por el hollín del hogar doméstico, permanentemente húmedas; con los utensilios domésticos y otros muchos objetos dispares desordenados y sin que a primera vista pueda distinguirse una clara organización del espacio. En los pequeños altares domésticos, los objetos rituales —el aguardiente, las velas, el tabaco, los incensarios de copal— están depositados allí sin la menor atención ornamental, de cualquier modo. A medida que nos alejamos del campo del esquema corporal, el atributo de la belleza parece perder su sentido. Ya no hay forma precisa de nombrarla».

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Richard N. (1952). *Un análisis de las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala*. Publicaciones Especiales del Instituto Indigenista Nacional, n°. 17, Guatemala.
- ADAMS, Richard N. y Arthur J. Rubel. (1967). «Sickness and Social Relations». En *Handbook of Middle American Indians*, vol. VI, Wauchope y Nash (eds.), pp. 333-356. University of Texas Press, Texas.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1967). *Regiones de Refugio*. Instituto Indigenista Interamericano (INI), México.
- ALBERT, Bruce y Alcida Rita Ramos. (2006). *Pacificando o Branco. Cosmologías do contato no Norte-Amazônico*. UNESP, São Paulo.
- ALBERT, Bruce. (1993): «L'or cannibale e la chute du ciel: une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)». *L'Homme* XXXII, pp. 98-133.
- ÁLVAREZ PÉREZ, Micaela. (2009). *Cambios y continuidades en la vivencia de la sexualidad: dos generaciones de mujeres de origen indígena en el contexto urbano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social. CIESAS-Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- ANALES DE LOS CAKCHIQUELES. [En línea], [fecha de consulta: 25 de febrero de 2014]. Disponible en <<http://americaindigena.com/s8docs.htm>>.
- APPADURAI, Arjun. (1986). «Introduction: commodities and the politics of value». En *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Arjun Appadurai (ed.), pp. 4-21. Cambridge University Press, Cambridge.

- APPADURAI, Arjun. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ARA, fray Domingo de. (1986 [1571]). *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*. Mario H. Ruz (ed.), Universidad Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- ARGYROU, Vassos. (1996). *Tradition and Modernity in the Mediterranean: The Wedding as Symbolic Struggle*. Cambridge University Press, Cambridge.
- ARIEL DE VIDAS, Anath. (2012). «La domesticación indígena de la tradición en un pueblo de la Huasteca veracruzana». En *Modernidades Indígenas*, Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (eds.), pp.177-199. Iberoamericana/Vervuert, Madrid.
- ARIZA, Marina y Orlandina de Oliveira. (2001). «Familias en transición y marcos conceptuales en redefinición». *Papeles de población*, abril-junio, n°. 28, pp. 9-39. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- BALANDIER, Georges. (1955). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. PUF, París.
- BARABAS, Alicia. (1987). *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Grijalbo, México.
- BARABAS, Alicia. (2008). «Milenarismo y profecía en la etnogénesis de los macehualob de Quintana Roo, México». En *Etnografía de los Confines*, Andrés Medina y Ángela Ochoa (dir.), pp. 163-178. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INAH/UNAM, México.
- BASSO, Keith H. (1970). «To give up on words. Silence in western apache culture». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 26, n°. 3, pp. 213-230.
- BASTIDE, Roger. (1975). *Le sacré sauvage*. Payot, París.
- BAUMAN R. y Joel Sherzer. (1977). *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge University Press, Cambridge.

- BAUMAN, Richard. (1978). *Verbal art as performance*. Newbury House Publishers, Rowley, Mass.
- BAUMAN, Zygmunt. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. FCE, Argentina.
- BEALS, Ralph. (1967). «Acculturation». En *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Robert Wauchope y Manning Nash (eds.), pp. 449-468. University of Texas Press, Austin.
- BENJAMIN, Thomas Louis. (1990). *El Camino a Leviatán*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- BENJAMIN, Thomas Louis. (1995). *Chiapas. Tierra Rica, Pueblo Pobre*. Editorial Grijalbo, México D.F.
- BENJAMÍN, Walter. (2006). «Destino y Carácter». En *Ensayos Escogidos*, Walter Benjamín, pp. 203-213. Ediciones Coyoacán, México D.F.
- BERLIN, Elois Ann y Brent Berlin. (1996). *Medical Ethnobiology of the Highland Maya of Chiapas, Mexico. The gastrointestinal diseases*. Princeton University Press, New Jersey.
- BERLIN, Elois Ann, and Victor M. Jara. (1993). «Me' Winik: A Case Study at the Interface between Biomedicine and Ethnomedicine». *Social Science and Medicine*, vol. 37, nº.5, pp. 671-678.
- BERNSTEIN, Basil. (1971). *Class, Codes and Control. vol. I: Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- BOLLES, David. (2001). *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language*. En <<http://www.famsi.org/reports/96072/cogolludtm1.htm>>. Accedido el 25 de septiembre de 2011.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1972). «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial». *Anales de Antropología*, 9.

- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1989). *México Profundo. Una Civilización Negada*. Grijalbo, México, D.F.
- BRAUDEL, Fernando. (1994). *La historia y Las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial, México.
- BRICKER, Victoria R. ([1989] 1993). *El Cristo Indígena, el Rey Nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. FCE, México.
- BRICKER, Victoria R. (1973). «Three genres of Tzotzil insult». En *Meaning in mayan languages*, Munro S. Edmonson (ed.), pp. 184-203. The Hague, Mouton.
- BRICKER, Victoria R. (1974a). «The Ethnographic Context of Some Traditional Mayan Speech Genres». En *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Richard Bauman y Joel Sherzer (eds.), pp. 368–388. Cambridge University Press, Cambridge.
- BRICKER, Victoria R. (1974b). «Some cognitive implications of informant variability in Zinacanteco speech classification». *Language in Society*, nº. 3, pp. 69-82. Cambridge University Press, Cambridge.
- BRICKER, Victoria R. (1986). *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. FCE, México D.F.
- BRICKER, Victoria R. (2010). «La función del paralelismo en la narrativa Tzotzil». En *Figuras Mayas de la Diversidad*, Aurore Monod Becquelin, Alan Breton y Mario Humberto Ruz (comp.), pp. 87-101. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, México D.F.
- BRODY, M. Jill. (1986). «Repetition as a Rhetorical and Conversational Device in Tojolabal (Mayan)». *International Journal of American Linguistics*, nº. 52 (3), pp. 255-274.
- BRODY, M. Jill. (2000). «Co-construction in Tojolab'al Conversational Narratives: Translating Cycles, Quotes, Evaluations, Evidentials and Emotions». En *Translating Native Latin American Verbal Art: Ethnopoetics and Ethnography of*

- Speaking*, Kay Sammons y Joel Sherzer (eds.), pp. 86–103. Smithsonian Institution Press, Smithsonian Series of Studies in Native American Literatures, Washington.
- BRODY, M. Jill. (2005). «Responsibility in Tojolab'al Gossip: Indirect Speech, Modal Orientation, and Metalinguistic Terms as Used to Construct Self and Other in a Moral Landscape». *Ketzalcalli*, nº 2, pp. 2–21.
- BROWN, Penelope. (1980). «How and why are women more polite: Some evidence from a mayan community». En *Women and language in literature and society*, Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker y Nelly Furman (eds.), pp. 111–136. Praeger, Nueva York.
- BROWN, Penelope. (1990). «Gender, Politeness and Confrontation in Tenejapa». *Discourse Processes*, nº 13, pp. 123-141. Official Journal of the Society for Text & Discourse, Routledge.
- BROWN, Penelope. (2004). «Learning the social graces: socializing affect through play in a mayan community». Ponencia presentada en la *UCLA-Sloan Center on Working Families Workshop Emotional Meaning in Social Interaction: Toward an Integration of the Subjective and the Social*, Departamento de Antropología, Universidad de California, Los Angeles, Enero 29–30.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli. (2000). *Agua que nace y muere: Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias Sobre Mesoamérica y el Sureste-UNAM, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- BURRIDGE, Kenelm. (1969). *New Heaven, New Earth: A study of Millenarian Activities*. LSE Press, Londres.
- CÁMARA BARBACHANO, Fernando. (1946). *Monografía sobre los tzeltales de Tenejapa*. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, nº. 5. The University of Chicago Library, Chicago.

- CANCIAN, Francesca M. (1986). «The Feminization of Love». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 11, n^o. 4, pp. 692-709. University of Chicago Press, Chicago.
- CANCIAN, Frank. (1992a). *The Decline of Community in Zinacantan. Economy, Public life, and social stratification, 1960-1987*. Stanford University Press, California, EE.UU.
- CANCIAN, Frank. (1992b). «Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya». En *Los Zinacantecos*, E. Vogt (ed.), pp. 315-326. INI, México.
- CARTWRIGHT, E. (2007). «Bodily remembering: memory, place, and understanding Latino folk illnesses among the Amuzgos Indians of Oaxaca, Mexico». *Culture Medicine and Psychiatry*, vol. 31, n^o. 4, pp. 527-545.
- CASAS, Alejandro y otros. (1978). «Las plantas en la alimentación mixteca: una aproximación etnobotánica». *América Indígena*, vol. XLVII, n^o. 2, pp. 317-343. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- CASEY, Edward. (1987). *Remembering: A Phenomenological Study*. Indiana University Press, Bloomington.
- CASTILLE, Dorothy Marie. (1996). *Psychological Affliction and Mental Illness Among Maya Indians of Highland Chiapas, Mexico*. Ph.D. en Antropología, Universidad de California, Berkeley.
- CASTRO APREZA, Inés. (2005). «Ciudadanía, autonomía y pluralismo político. Una experiencia de mujeres indígenas en Los Altos de Chiapas». *Anuario*, pp. 221-266. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH.
- CHARSLEY, Simon R. (1991). *Rites of Marrying: The Wedding Industry in Scotland*. Manchester University Press, Manchester.
- CLIFFORD, James. (1999). *Itinerarios transculturales*. Gedisa, Barcelona.

- COHN, Norman. ([1957] 1981). *En pos del milenio*. Alianza Universidad, Madrid.
- COLLIER, George A. y otros. (2000). «Socio-economic change and emocional illness among the Highland Maya of Chiapas, Mexico». *Ethos*, vol. 28, nº. 1, pp. 20-53. American Anthropological Association.
- COLLIER, George y Daniel Mountjoy. (1988). *Adaptándose a la crisis de los ochenta: cambios socioeconómicos en Apas, Zinacantán*. Instituto de Asesoría Antropológica de la Región Maya, A. C., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- COLLIER, George. (1996). «La reestructuración de la etnicidad en Chiapas y el mundo». En *La explosión de comunidades indígenas*, J. Nash (ed.), pp. 7-19. IWGA, Copenhague.
- COLLIER, Jane F. y Sylvia J, Yanagizako. (1987). *Gender and Kinship, Toward a Unified Analysis*. Stanford University, California.
- COLLIER, Jane Fishburne. (1973). *Law and Social Change in Zinacantan*. Stanford University Press, Stanford.
- COLLIER, Jane Fishburne. (1989). «Whodunits and whydunits: contrasts between american and zinacanteco stories of conflict». En *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Zartman Vogt*, Victoria Bricker y Gary Gossen (eds.), pp. 142-158. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, Albany.
- COLLIER, Jane Fishburne. (2009). *Del deber al deseo: Recreando familias en un pueblo andaluz*. CIESAS/UAM/UIA, México D.F.
- CONKLIN, Beth A. (1997). «Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism». *American Ethnologist* 24 (4).
- CONTRERAS, Ulises. (2001). «El conflicto social como generador de padecimiento: litigios por tierra e ilvajinel (mal arrojado por envidia) en Yolonhuitz, Chiapas». *Alteridades*, vol. 11, nº. 21, pp. 53-64. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

- CROCKER, Christopher. (1992). «Hombre-mono con ojos de metal. Maneras bororo de apodar a los otros». En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 1, *Imágenes interétnicas*, Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva (eds.). Siglo XXI, Madrid.
- DE LEÓN PASQUEL, Lourdes. (2005). *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantan*. CIESAS/CONACULTA/INAH, México D.F.
- DE VOS, Jan. (1992). *Los Enredos de Remesal. Ensayo sobre la conquista de Chiapas*. Consejo Nacional para las Cultura y las Artes, México.
- DE VOS, Jan. (1994). *Oro Verde. La conquista de la Selva Lacandona por los Madereros Tabasqueños, 1812-1949*. Fondo de Cultura Económica y el Instituto de Cultura de Tabasco, México.
- DE VOS, Jan. (1997). *Historia de los Pueblos Indígenas de México. Vivir en Frontera*. CIESAS-INI, México.
- DESROCHE, Henri. (1973). *Sociologie de l'esperance*. Calmann-Lévy, París.
- DIEZMO RUIZ, Antolín. (2012). *Ko'ntontik. Desde la Mirada de un jchanvun bats'l vinik de Chamula*. Tesis para optar al grado de Maestro en Antropología Social en el CIESAS. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- DU BOIS, John W. (1986). «Self-Evidence and Ritual Speech». En *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, Wallace Chafe y Johanna Nichols (eds.), pp. 313-336. Ablex Publishing Corporation, New Jersey.
- EARLE, Duncan. (1986). «El simbolismo de la política y la política del simbolismo. El carnaval chamula y el mantenimiento de la comunidad». *América Indígena*, vol. XLVI, nº. 3, pp. 545-567. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- EBER, Christine. (2008). *Agua de esperanza, agua de pesar. Mujeres y alcohol en un municipio maya en Los Altos de Chiapas*. CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies, Wellfleet, EE.UU.

- EDMONSON, Munro S. (1985). «Introduction». En *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Victoria Reifler Bricker y Munro S. Edmonson (comp.), pp. 1-6. University of Texas Press, Austin.
- EDMONSON, Munro S. y Victoria R. Bricker. (1985). «Yucatecan Mayan Literature». En *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Victoria R. Bricker (comp.), pp. 44-63. University of Texas Press, Austin.
- ESCALONA VICTORIA, José Luís. (2009). *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*. UNAM, México.
- EWALD, Robert H. (1967). «Directed Change». En *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Robert Wauchope y Manning Nash (eds.), pp. 491-512. University of Texas Press, Austin.
- FABIAN, Johannes. (1983). «Time and the other». Columbia University Press, Nueva York.
- FABREGA, Horacio Jr. y Daniel B. Silver. (1973). *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan. An Ethnomedical Analysis*. Stanford University Press, Stanford, California.
- FABREGA, Horacio Jr., Duane Metzger y Gerald Williams. (1970). «Psychiatric Implications of Health and Illness in a Maya Indian Group: A Preliminary Statement». *Social Science and Medicine*, nº. 3, pp. 609-626.
- FARRIS, Nancy. (1985). «Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán». En *La memoria y el olvido. Segundo simposio de historia de las mentalidades*, pp. 47-61. INAH, México.
- FAVRE, H. (1973). *Cambio y Continuidad entre los Mayas de México*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- FAVRE, Henri. (1964). «Notas sobre el homicidio entre los chamulas». *Estudios de Cultura Maya*, nº 4, pp. 305-322. Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, UNAM, México D.F.

- FOSTER, George M. (1972). *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo de cambio*. FCE, México D.F.
- FOX, James J. (1988). *To speak in pairs: essays on the ritual languages of eastern Indonesia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FREYERMUTH ENCISO, Graciela y M. Cristina Manca. (2000). «Invisibles y transgresoras: migración y salud reproductiva en los Altos de Chiapas». En *Migración y relaciones de género en México*, Dalia Bassols y Cristina Ohemichen (eds.). Gimtrap, A.C., IIA/UNAM, México.
- FREYERMUTH ENCISO, Graciela. (2000). *Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación. Factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. Ph.D. en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- FREYERMUTH ENCISO, Graciela. (2003). *Las mujeres de humo: morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. CIESAS, México D.F.
- FUKUYAMA, Francis. (1999). *La gran ruptura*. Atlántida, Buenos Aires.
- GALINIER, Jacques y Molicie, Antoinette. (2006). *Les néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*. O. Jacob, París.
- GALLARDO CANO, Alejandro y Raquel Montes Castro. (2013). «De los muros (callejeros) a los muros (digitales)». *Revista Universitaria*, n^o. 13. [En línea], [fecha de consulta: 10 de enero de 2014]. Disponible en <<http://www.educa.upn.mx/hecho-en-casa/num-13/202-de-los-muros-callejeros-a-los-muros-digitales>>.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. (1985). *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*, tomo I y II. Editorial Era, México.

- GARZA CALIGARIS, Anna María y Juana Ruíz. (1992). «Madres solteras indígenas». *Mesoamérica*, vol. 13, nº. 23, pp. 67-77. Department of History, Tulane University, New Orleans, EE.UU.
- GIDDENS, Anthony. (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford University Press, Stanford.
- GILLIAN, Carol. (1982). *In a different voice: psychological theory and women's development*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- GILLIGAN, Carol. ([1977] 2006). «Con otra voz: las concepciones femeninas del yo y de la moralidad». En *Bioética y Feminismo. Estudios multidisciplinares de género*, Teresa López de la Vieja, Olga Barrios, Ángela Figueruelo, Carmen Velayos y Judith Carbajo (eds.), pp. 15-57. Ediciones Universidad Salamanca, Centro de Estudios de la Mujer, Salamanca.
- GILLIGAN, Carol. (1985a). «In a Different Voice: Women's Conceptions of self and of morality». En *The Scholar & Feminist XXX: Past Controversies, Present Challenges, Future Feminisms*. [En línea], [fecha de consulta: 4 de agosto de 2012] Disponible en <<http://sfonline.barnard.edu/sfxxx/documents/gilligan.pdf>>.
- GILLIGAN, Carol. (1985b). *La moral y la Teoría: Psicología del desarrollo Femenino*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GILLIS, John R. (1988). «From Ritual to Romance: Toward an Alternative History of Love». En *Emotion and Social Change: Toward a New Psychohistory*, C. Z. Stearns y P. N Stearns (eds.), pp. 87-122. Holms and Meier, New York.
- GONZALEZ CASANOVA, Pablo. (1965). «Internal Colonialism and National Development». *Studies in Comparative International Development* 1 (4).
- GOSSEN, Gary H. (1974a). *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GOSSEN, Gary H. (1974b). «To Speak with a Heated Heart: Chamula Canons of Style and Good Performance». En *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Richard

- Bauman y Joel Sherzer (eds.), pp. 389-413. Cambridge University Press, Cambridge.
- GOSSEN, Gary H. (1976). «Verbal Dueling in Chamula». En *Speech Play: Research and Resources for the Study of Linguistic Creativity*, B. Kirshenblatt-Gimblett (ed.), pp. 121-148. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- GOSSEN, Gary H. (1989). «El tiempo cíclico en San Juan Chamula: ¿mistificación o mitología viva?». *Mesoamérica*, nº. 18, pp. 441- 459.
- GOSSEN, Gary H. (1999). «From olmecs to zapatistas: A once and future history of maya souls». En *Telling maya tales: Tzotzil identities in modern Mexico*, Gary Gossen (ed.), pp. 225–245. Routledge, New York.
- GOSSEN, Gary H. (2002). *Four Creations: An Epic Story of the Chiapas Mayas*. University of Oklahoma, Norman.
- GOSSEN, Gary, H. (1986). «The Chamula Festival of games: Native macroanalysis and social comentary in a maya carnival». En *Symbol and meaning beyond the closed community. Essays in Mesoamerican ideas*, Studies on Culture and Society, vol. I. Gary, H. Gossen (ed.), pp. 227-254. Institute For Mesoamerican Studies, Albany.
- GRICE, H. Paul. ([1975] 2005). «Lógica y Conversación». En *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Luís ML. Valdés Villanueva (ed.), pp. 511-530. Tecnos, Madrid.
- GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo. (1988). *Los chamanes de México. La cosmovisión de los chamanes*, vol. IV. Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, México D.F.
- GROARK, Kevin P. (2008). «Social opacity and the dynamics of empathic in-sight among the tzotzil maya of Chiapas, Mexico». *ETHOS*, vol. 36, nº. 4, pp. 427-448. Journal of the Society for Psychological Anthropology.

- GROARK, Kevin Patrick. (2005). *Pathogenic emotions: Sentiment, sociality, and sickness among the Tzotzil Maya of San Juan Chamula, Chiapas, México*. Ph.D. en Filosofía y Antropología. Universidad de California, Los Ángeles. EE.UU.
- GUITERAS HOLMES, Calixta. (1965). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel. (1988). «Lógica social en la mitología maya-yucateca: la leyenda del enano de Uxmal». En *Mito y ritual en América*, M. Gutiérrez Estévez (comp.), pp. 60-110. Alhambra, Madrid.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel. (1992a). «Alteridad étnica y conciencia moral. El juicio final de los mayas yucatecos». En *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol. II, *Encuentros Interétnicos*, Jorge Klor de Alba, Gary H. Gossen, Miguel León Portilla y Manuel Gutiérrez Estévez (eds.), pp. 295-322. S XXI de España Editores, Madrid.
- HANKS, William F. (1988). «Grammar, Style, and Meaning in a Maya Manuscript». *International Journal of American Linguistics*, n^o. 54 (3), pp. 331-365. The University of Chicago Press, Chicago.
- HANKS, William. (1990). *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. The University of Chicago Press, Chicago.
- HANNERZ, Ulf. (1998). *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares*. Cátedra, Madrid.
- HAVILAND, John Beard. (1977). *Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantan*. University of Chicago Press, Chicago.
- HAVILAND, John Beard. (1982). «Inside the Fence; The Social Basic of Privacy in Nabenchauk». *Estudios de Cultura Maya*, vol. XIV, pp. 323-351. Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, UNAM, México D.F.

- HAVILAND, John Beard. (1983). «Privacy in a Mexican Indian Village». En *Public and Private in Social Life*, S.I. Benn y J. Gaus (eds.), pp. 341-362. Croom Helm, Londres.
- HAVILAND, John Beard. (1984). «Keremcita: Speech relations and social relations in highland Chiapas». *Estudios de Cultura Maya*, vol. XV, pp. 329-348. Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, UNAM, México D.F.
- HAVILAND, John Beard. (1988). «Minimal Maxims: Cooperation and Natural Conversation in Zinacantán». *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. IV, nº. 1, pp. 79-114. The University of California Institute for Mexico and the United States, Universidad Nacional Autónoma de México.
- HAVILAND, John Beard. (1989). «Sure, sure: Evidence and affect». *TEXT, an interdisciplinary journal for the study of discourse*, vol. 9-1, pp. 27-67. Mouton de Gruyter, Berlin, New York.
- HAVILAND, John Beard. (1992). «Lenguaje ritual sin ritual». *Estudios de Cultura Maya*, vol. XIX, pp. 427-442. Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, UNAM. México D.F.
- HAVILAND, John Beard. (2000). «Warding off witches: Voicing and dialogue in Zinacantec prayer». En *Les rituels du dialogue: Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Aurore Monod Becquelin y Philippe Erikson (eds.), pp. 167-400. Société d'ethnologie, Nanterre.
- HAVILAND, John Beard. (2010). «*Mu xa xtak'av*: He doesn't answer». *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 20, nº. 1, pp. 195-213. American Anthropological Association.
- HENNE, Marilyn G. (1980). «La comida quiche: su estructura cognitiva en Chichicastenango». *Guatemala Indígena*, vol. XV, nº. 1-2, pp. 113-130. Instituto Indigenista Nacional, Guatemala.

- HERMITTE, Esther. (1968). «Movilidad social en una comunidad bicultural». *Revista Latinoamericana de Sociología*, nº 1. Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Torcuato Di Tella.
- HERNÁNDEZ, Rosalva, *et.al.* (2002). «Introducción. Múltiples encuentros». En *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Mattiace Hernández y Rus (eds.). CIESAS/IWGIA, México.
- HOLLAND R., Willian. (1989). *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*. Instituto Indigenista Nacional, México D.F.
- HOODFAR, Homa. (1997). *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo*. University of California Press, Berkeley.
- HOPKINS, Nicholas y Kathryn Josserand. (1990). «The characteristics of Chol (Mayan) traditional narrative». En *Lingüística indoamericana e hispánica*, Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy (comp.), pp. 297-314. El Colegio de México, México D.F.
- JASPERS, Karl. (1969). *Entre el destino y la voluntad*. Ediciones Guadarrama, Madrid.
- JITRIK, Noé. (1993). *Las palabras dulces. El discurso del amor*. UNAM. México D.F.
- JOLOM MAYAETIK. (2011). «Cómo Fueron nuestras costumbres». [En línea], [fecha de consulta: 16 de febrero de 2012]. Disponible en <<http://cooperativajolom.blogspot.com.es>>.
- JOSSERAND, Kathryn. (1991). «The Narrative Structure of Hieroglyphic Texts at Palenque». En *Sixth Palenque Round Table*, Merle Greene Robertson y Virginia Fields (comp.). University of Oklahoma Press, Norman.
- KAUFMAN, Terrence. (2003). *A Preliminary Mayan Etymological Dictionary*. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos (FAMSI), Davies.
- KENDALL, Laurel. (1996). *Getting Married in Korea: Of Gender, Morality, and Modernity*. University of California Press, Berkeley.

- KÖHLER, Ulrich. (1975). *Cambio Cultural dirigido en Los Altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- KOVIC, Christine. (2001). «Para tener vida en abundancia: visiones de los derechos humanos en una comunidad católica indígena». En *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pedro Pitarch y Julián López García (eds.), pp. 273-291. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.
- LANTENARI, Vittorio. (1962). *Les mouvements religieux des peuples opprimés*. Maspero, París.
- LAUGHLIN, Robert M. (1975). *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- LAUGHLIN, Robert M. (2007). *Mol cholobil k'op ta sotz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo de Zinacantán*. CIESAS/Dirección General de Culturas Populares, México D.F.
- LAUGHLIN, Robert M. y John Beard Haviland. (1988). *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan: With Grammatical Analysis and Historical Commentary* (3 vols). Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- LEÓN PORTILLA, M. ([1956] 1997). *La filosofía Náhuatl*. UNAM, México.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. (1968). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. UNAM, México.
- LONGACRE, Robert E. (1996). *The grammar of discourse*. Plenum Press, New York.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1980). *Cuerpo humano y medicina*. UNAM, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1990). *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, vols. I y II. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- LÓPEZ GARCÍA, Julián. (2003). *Símbolos en la comida indígena guatemalteca. Una etnografía de la culinaria maya-ch'orti'*. Abya-Yala, Quito.

- LÓPEZ GARCÍA, Julián. (2006). «Cuerpo y sociedad maya ch'orti'. Representaciones desde la sangre». En *Cuerpo y Medicina. Textos y contextos culturales*, Beatriz Muñoz González y Julián López García (eds.), pp. 385-407. CICON ediciones, Cáceres, España.
- LÓPEZ GARCÍA, Julián. (2012). «Teléfonos celulares en la era de los mayas: representaciones y usos entre los ch'ort'i de Guatemala». En *Modernidades Indígenas*, Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (eds.), pp. 89-114. Iberoamericana/Vervuert, Madrid.
- MAFFI, Luisa. (1994). *A linguistic analysis of tzeltal maya ethnosymptomatology*. Ph.D. en Antropología, University of California at Berkeley. EE.UU.
- MANGUEN, Juan Jaime, Antonio García de León y Oliverio Ichín S. (1978). *La Violencia en Chamula*. UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- MARTÍNEZ, Germán. (2005). «La doble migración en la frontera sur: extranjeros en Chiapas y chiapanecos en el extranjero». *Territorio y Economía*, nº. 4, pp. 27-44. Sistema de Información Regional de México (SIREM), México.
- MEDICK, Hans y David Warren Sabean. (1984a). «Introduction». En *Interest and Emotion Essays on the Study of Family and Kinship*, H. Medick y D. W. Sabean (eds.), pp. 1-8. Cambridge University Press, Cambridge.
- MEDICK, Hans y David Warren Sabean. (1984b). «Interest and Emotion in Family and Kinship Studies: A Critique of Social History and Anthropology». En *Interest and Emotion Essays on the Study of Family and Kinship*, H. Medick y D. W. Sabean (eds.), pp. 9-27. Cambridge University Press, Cambridge.
- MONOD BECQUELIN, Aurore y Cédric Becquey. (2011). «De las unidades paralelísticas en las tradiciones orales mayas». *Estudios de Cultura Maya* nº. 32, pp. 107-150. UNAM, México D.F.
- MONOD BECQUELIN, Aurore. (1987). «Le tour du monde en quelques couplets, Le parallélisme dans la tradition orale maya». En *Kalevala et traditions orales du*

- monde*, J. Fernandez-Vest (comp.), pp. 467-488. Éditions du CNRS (Colloques internationaux), París.
- NASH, June. (1967). «Death as a way of life: the increasing resort to homicide in a maya indian community». *American Anthropologist*, 69 (5): 455-470.
- NASH, June. (1970). *In the Eyes of the Ancestors*. Yale University Press, New Haven.
- NASH, June. (1973). «Época para cazar brujos. Estudio comparativo de algunas comunidades mayas de Chiapas, México». *Estudios de Cultura Maya*, vol. IX, pp. 195-229. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- NASH, Manning. (1970). *Los mayas en la era de la máquina. La industrialización de una comunidad guatemalteca*. Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala.
- NEILA BOYER, Isabel. (2012a). «*Ach' kuxlejal* (Nuevo Vivir). Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil». En *Modernidades Indígenas*, Pedro Pitarch Ramón y Gemma Orobitg (comp.), pp. 279-321. Iberoamericana/Vervuert, Madrid.
- NEILA BOYER, Isabel. (2012b). «*Me' vinik*. Una metáfora tzotzil sobre la salubridad de la vida en la modernidad de Los Altos de Chiapas». *Revista de Antropología Iberoamericana* (AIBR), vol. 7, n^o. 2, pp. 137-170. Madrid.
- NEILA BOYER, Isabel. (2013). «Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social». *Entre Diversidades*, n^o 1, otoño-invierno, pp. 43-85. UNACH, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- NEILA BOYER, Isabel. (2014a). «La sociedad tzotzil en la industria del ruido». *Journal de la société des américanistes*, Francia. (En dictamen).
- NEILA BOYER, Isabel. (2014b). «Tener al hombre como a un amigo. La renegociación de las relaciones de género en el "nuevo vivir" tzotzil». *Revista de Estudios de Género La Ventana*. Universidad de Guadalajara, México. (En dictamen).

- NEILA BOYER, Isabel. (2014c). «Ahora somos ya tan frágiles. Modernidad y trauma en la sociedad tzotzil contemporánea». *Revista de Antropología Iberoamericana* (AIBR). (En dictamen).
- NEILA BOYER, Isabel. (2014d). «*Toj jamal ye'*. La excesiva apertura personal y social en el “nuevo vivir” tzotzil de Chiapas». En *Estudios de Cultura Maya*. UNAM, México D.F. (Pendiente de publicación).
- NEILA BOYER, Isabel. (2014e). «El lenguaje informal del amor en el “nuevo vivir” tzotzil». En *Revista Chilena de Antropología Visual*, Universidad ICESI, (En dictamen).
- OMIECH. (1989). *Memoria del cuarto encuentro de médicos indígenas del Estado de Chiapas*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- ONG, Walter J. (1982). *Orality and literacy: the technologizing of the word*. Methuen, London.
- PAGE PLIEGO, Jaime Tomás. (2005). *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó*. PROIMSE-UNAM, Chiapas.
- PALACIOS DE WESTENDARP, Patricia. (1986). *Conocimientos y prácticas médicas en una comunidad campesina*. Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Autónoma de Querétaro, Temas de Investigación, Querétaro.
- PAOLI, Antonio. (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*. UAM, México D.F.
- PARRA, M. y Moguel, R. (1998). «La cuestión agraria en Chiapas. Seguridad y justicia en la tenencia de la tierra». En *Propiedad y organización rural en el México moderno. Reforma agraria y el Procede en: Veracruz, Chiapas, Oaxaca y Sonora*, Julio Moguel y Jose Antonio Romero (coords.), pp. 41-71. Facultad de Economía, UNAM, México.
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura. (1977). *O mesianismo no Brasil e no mundo*. Alfa-Omega, Sao Paulo, Brasil.

- PITARCH RAMÓN, Pedro y Gemma Orobitg. (2012). *Modernidades Indígenas*. Iberoamericana-Vervuert, Madrid.
- PITARCH RAMÓN, Pedro. (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. FCE, México D.F.
- PITARCH RAMÓN, Pedro. (2000a). «El cuerpo y el gesto. Notas sobre el “arte” tzeltal». *Journal de la Société Suisse des Americanistes*, n^o. 64, pp. 43-52. Nanterre.
- PITARCH RAMÓN, Pedro. (2000b). «Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales». En *Journal de la Société des Américanistes*, n^o 86, pp. 129-148. Nanterre.
- PITARCH RAMÓN, Pedro. (2001). «El laberinto de la traducción». En *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pedro Pitarch, P y López García, J. (eds.), pp. 127-161. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.
- PITARCH RAMÓN, Pedro. (2003). «Infidelidades indígenas». *Revista de Occidente*, octubre, n^o. 269, pp. 60-75. Madrid.
- PITARCH RAMÓN, Pedro. (2006). «La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas». En *Cuerpo y medicina. Textos y contextos culturales*, Beatriz Muñoz González y Julián López García (coord.), pp. 341-358. CICON EDICIONES, Cáceres.
- PITARCH RAMÓN, Pedro. (2013). *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. CONACULTA/Artes de México, México D.F.
- PITROU, Perig. (2012). «La integración de objetos modernos en algunos rituales de la Mixe Alta del estado de Oaxaca. Complementariedad, sustitución y domesticación». En *Modernidades Indígenas*, Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (eds.), pp. 159-177. Iberoamericana/Vervuert, Madrid.
- POZAS ARCIÉNAGA, Ricardo. (1977). *Chamula*. INI, Colección clásicos de la Antropología Mexicana, México.

- POZAS, Ricardo e Isabel H. de Pozas. (1971). *Los indios en las clases sociales de México*. Siglo XXI, México.
- RAMÍREZ HERNÁNDEZ, Adrián. (1983). «Tapopoch-uillisti: ensalmo para el espanto. Rito nahua del sur de Veracruz». *Cuadernos de Trabajo*, nº. 27, pp. 24-27. Dirección General de Culturas Populares/Secretaría de Educación Pública, Acayucan.
- RAPPAPORT, Joanne. (1990). *The politics of memory: native historical interpretation in the colombian andes*. Cambridge University Press, Cambridge.
- REBHUN, L. A. (1999). *The heart is unknown country. Love in the changing economy of northeast Brazil*. Stanford University Press, Stanford, California.
- RECINOS, Adrián. (1999). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. FCE, México D.F.
- REDFIELD, Robert. (1941). *The Folk Culture of Yucatán*. University of Chicago Press, Chicago.
- REYES GÓMEZ, Laureano. (1988). «Introducción a la medicina zoque, una aproximación etnolingüística». En *Estudios recientes en el área zoque*, pp. 161-382. Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal las Casas.
- RIBEIRO, Darcy. (1970). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Vozes, Petropolis.
- ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela y Jorge Luis Cruz Burguete. (2005). «Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género». *Estudios Sociológicos*, vol. XXIII, nº. 2, mayo-agosto, pp. 515-534. El Colegio de México, México.
- ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela. (1987). *Disidencia y Religión. Los expulsados de San Juan Chamula*. Tesis para optar a la licenciatura en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

- ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela. (1997). *Disidencia y Religión. Los expulsados de San Juan Chamula*. Universidad Nacional Autónoma de Chiapas (UNACH), Chiapas, México.
- ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela. (2010). *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*. Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS, México.
- ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela. (2012). «Cruzando fronteras. De las comunidades corporadas cerradas a las comunidades transfronterizas de los indígenas chiapanecos». *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. X, nº. 1, pp. 104-121. Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, San Cristóbal de las Casas, México.
- RODRÍGUEZ CUEVAS, Lydia. (2013). «Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol». *EntreDiversidades*, nº 1, pp. 121-147. UNACH, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- ROYS, Ralph L. (1931). *The ethno-botany of the maya*. Tulane University, New Orleans.
- ROYS, Ralph L. (1965). *Ritual of the Bacabs*. University of Oklahoma Press, Norman.
- RUS, Diana L. (1990b). *La crisis económica y la mujer indígena: El caso de Chamula*, Chiapas. INAREMAC (Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C.), San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
- RUS, Diana L. y Xalik Guzmán. (1990a). *Bordando milpas. Un testimonio de María Gómez Pérez, una tejedora Chamula de Los Altos de Chiapas*. INAREMAC (Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C.), San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
- RUS, Jan y George Collier. (2002). «Una generación en crisis en los Altos de Chiapas: los casos de Chamula y Zinacantán». En *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Rosalva Aída Hernández Castillo, Shannan Mattiace y Jan Rus (eds.), pp. 157-199. CIESAS/IWGIA, México.

- RUS, Jan. (1998). «La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968». En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), pp. 251-277. UNAM/CIESAS/CEMCA/ Universidad de Guadalajara, [Reimpresión], México.
- RUS, Jan. (2009). «La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas». En *Chiapas después de la tormenta. Estudios en economía, sociedad y política*, Marco Estrada (coord.). Colegio de México/Cocopa, México.
- RUZ, Mario Humberto. (1985). *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeldal en el virreinato*. Centro de Estudios Indígenas/ UNACH, San Cristóbal de las Casas.
- SAHLINS, Marshall. (1985). *Islands of History*. University of Chicago Press, Chicago.
- SAHLINS, Marshall. (1989). «Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific sector of The World-System». En *Proceedings of the British Academy*, 74.
- SAHLINS, Marshall. (1993). «Goodbye to tristes tropes: Ethnography in the context of modern world history». *Journal of Modern History*, nº. 65, pp. 285-313.
- SAHLINS, Marshall. (1996). «The sadness of sweetness; or the native anthropology of western cosmology». *Current Anthropology*, nº. 37, pp. 395-428.
- SAHLINS, Marshall. (1999). «What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century». *Annual Review of Anthropology*, pp. 1-14.
- SAHLINS, Marshall. (2001). «Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura». *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, pp. 290-327.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael. (2008). «Carácter y Destino». En *Good and Gun. Apuntes de polemología*, Rafael Sánchez Ferlosio, pp. 281-315. Destino, Barcelona.

- SASSOON LOMBARDO, Yolanda. (1982). *La trayectoria del enfermo en Capácuaro y San Lorenzo*. Dirección General de Culturas Populares/Secretaría de Educación Pública, mecanoescrito, Pátzcuaro.
- SÉGUY, J. (1983). «Sociologie de l'Attente». En *Le Retour du Christ*, Charles Perrot (comp.). PUF, París.
- SHORTER, Edward. (1975). *The Making of the Modern Family*. Basic Books, New York.
- SIVERTS, Henning. (1964). «On Politics and Leadership in Highland Chiapas». En *Desarrollo Cultural de los Mayas*, Evon Z. Vogt y Alberto Rus L. (eds), pp. 363-384. UNAM-Centro de Estudios Mayas, México.
- SIVERTS, Henning. (1976). «Estabilidad étnica y dinámica de límites en el sur de México». En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fredrik Barth (ed.), pp. 131-151. FCE, México.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI, México.
- STROSS, Brian. (1973). «El contexto sociocultural en la adquisición de la lengua Tzetzal». *Estudios de Cultura Maya*, vol. IX, pp. 257-301. UNAM, México.
- TANNEN, Deborah. (1989). *Talking voices: repetition, dialogue, and imagery in conversational discourse*. Cambridge University Press, Cambridge.
- TAPIA, Aurora. (1984). *El pensamiento médico de don Antonio Vázquez Jiménez, Chiapas*. OMIECH, Chiapas.
- TAX, Susan. (1980). «Actividad de desplazamiento en Zinacantán». En *Los Zinacantecos*, Evon Z. Vogt, pp. 396-411. Instituto Indigenista Nacional, México D.F.
- TEDLOCK, Dennis. (1993). *Breath on the Mirror: Mythic Voices and Visions of the Living Maya*. Harper & Collins, San Francisco.

- TEDLOCK, Dennis. (2010). *2000 Years of Mayan Literature*. University of California Press, Berkeley.
- TOWNSEND, Paul G. (1979). «Couplets in Ixil Maya poetic genre». Ponencia presentada al *International Congress of Americanists*, Vancouver.
- TURNER, Terence. (1999). «Indigenous and culturalist movements in the contemporary global conjuncture». En *Globalización, Fronteras Culturales y Política y Ciudadanía, Actas del VIII Congreso de Antropología*. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Asociación Gallega de Antropología, Santiago de Compostela.
- ULLÁN DE LA ROSA, Francisco Javier. (2002). «El fenómeno milenarista como revelador de crisis y conflictos sociales. El movimiento de Amalia Bautista entre los nahuas de la Huasteca veracruzana». *Estudios del Hombre*, nº. 15, pp. 69-107. Universidad de Guadalajara.
- URBAN, Greg y Joel Scherzer. (1991). *Nation-States and Indians in Latin America*. University of Texas Press, Austin.
- VAPNARSKY, Valentina. (2008). «Paralelismo, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco». *Estudios de Cultura Maya*, nº. 32, pp. 151-196. UNAM, México.
- VILCHES NORAT, Vanessa. (2003). *De(s)madres o el rastro materno en las escrituras del yo. (A propósito de Jacques Derrida, Jamaica Kincaid, Esmeralda Santiago y Carmen Boullosa)*. Editorial Cuarto Propio, Chile.
- VILLA ROJAS, Alfonso. (1980). «La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán». *Anales de Antropología*, vol. XVII, nº. 2, pp. 31-46. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- VILLA ROJAS, Alfonso. (1981). «Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán». *Anales de Antropología*, vol. XVIII, nº. 3, pp. 13-28. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

- VILLA ROJAS, Alfonso. (1985). *Estudios Etnológicos. Los mayas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- VINHAS DE QUEIROZ, M. (1963). «"Cargo Cult" na Amazonia. Observações sobre o milenarismo tekuna». *América Latina*, vol. 6, nº. 4, octubre-diciembre. Río de Janeiro.
- VIQUEIRA, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz. (1998). *Chiapas, los Rumbos de Otra Historia*. UNAM-CIESAS-CEMCAU, México.
- VIQUEIRA, Juan Pedro y Willibald Sonnleither. (2000). *Democracia en Tierras Indias. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de México, Instituto Federal Electoral, México.
- VOGT, Evon Z. (1969). *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- VOGT, Evon Z. (1980). «Los *h'iloletik*: organización y funciones del chamanismo en Zinacantan». En *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. Vogt (ed.), Serie Antropología Social, nº. 7, pp. 113-128. Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, México, D.F.
- VOGT, Evoz Z. y Alberto Ruz L. (1971). *Desarrollo Cultural de los mayas*. UNAM, México.
- WARMAN, Arturo. (1976). *Y venimos a contradecir: los campesinos de Morelos y el Estado nacional*. La Casa Chata, México.
- WARREN, Kay B. (1995). «Each mind is a world: dilemmas of feeling and intention in a kaqchikel maya community». En *Other Intentions: Cultural Contexts and Attributions of Inner States*, Lawrence Rosen (ed.), pp. 47-67. School of American Research Press, Santa Fe.

- WASSERSTROM, Robert. (1980). *Ingreso y trabajo rural en Los Altos de Chiapas*. Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste (CIES)/ INAREMAC. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- WASSERSTROM, Robert. (1989). *Clase y Sociedad en el Centro de Chiapas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- WATANABE, John. (1981). «Cambios económicos en Santiago Chimaltenango». *Mesoamérica* I, n.º. 2, pp. 325-329. Publicación del Plumsock Mesoamerican Studies y del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.
- WOLF, Eric. (1957). «Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13, n1. 1, pp. 1-18. University of New México.
- WOLF, Eric. (1986). «The Vicisitudes of the Closed Corporate Peasant Community». *American Ethnologist*, 13 (2): 325-329. *Journal of the American Ethnological Society*.
- WORSLEY. ([1957] 1980). *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*. S. XXI, Madrid.
- YOUNG, James Clay. (1981). *Medical Choice in a Mexican Village*. Rutgers University Press, New Jersey.
- YÚDICE, George. (1996). «El impacto cultural del Tratado de Libre Comercio norteamericano». En *Culturas en globalización*, Néstor García Canclini (coord.), pp. 73-126. Conaculta, México.
- ZOLLA, C y Argueta, A. (2009). *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana*. [En línea], [fecha de consulta: 28 de febrero de 2012]. Disponible en <<http://www.medicinatradiconalmexicana.unam.mx>>.