



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**LA COSMOVISIÓN CH'OL Y LOS RITUALES
EN EL EJIDO NUEVA ESPERANZA, TILA,
CHIAPAS**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

P R E S E N T A

JOSÉ DÍAZ PEÑATE

**DIRECTOR DE TESIS
DR. RONALD NIGH NIELSEN**

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; febrero del 2009



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
OCCIDENTE-SURESTE**

PROMOCIÓN 2006-2008

COMITÉ DE TESIS

**Título: LA COSMOVISIÓN CH'OL Y LOS RITUALES EN EL
EJIDO NUEVA ESPERANZA, TILA, CHIAPAS.**

Alumno: JOSÉ DÍAZ PEÑATE

DIRECTOR:

DR. RONALD NIGH NIELSEN

LECTORES:

DRA. MARÍA ELENA MARTÍNEZ TORRES

DR. ANDRÉS FÁBREGAS PUIG

DR. JESÚS MORALES BERMÚDEZ

AGRADECIMIENTO

Deseo manifestar mi gratitud a las autoridades ejidales y tradicionales de la comunidad de Nueva Esperanza, del municipio de Tila, Chiapas; pero no solamente ellos, sino que a todos los habitantes de ese lugar, por haberme permitido realizar la investigación y porque también me socializaron sus conocimientos y visiones sobre el mundo indígena comunitario.

El Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social tanto del sureste como del occidente merecen un reconocimiento por su preocupación en la formación académica.

Mi agradecimiento para CONACYT ya que es una institución que me dio la beca para realizar esta Maestría en Antropología Social.

Tengo una gran deuda con el doctor Ronald Nigh Nielsen, como director de la tesis, quien se dedicó mucho tiempo a proporcionarme los elementos de análisis e interpretación del tema. Los lectores de mi tesis, doctores Andrés Fábregas Puig, María Elena Martínez Torres y Jesús Morales Bermúdez, mis más sinceros agradecimientos porque contribuyeron con sus comentarios para organizar y enriquecer el presente trabajo.

RESUMEN

LA COSMOVISIÓN CH'OL Y LOS RITUALES EN EL EJIDO NUEVA ESPERANZA, TILA, CHIAPAS

FEBRERO DE 2009

JOSÉ DÍAZ PEÑATE

LICENCIADO EN ETNOLINGÜÍSTICA. CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL. MÉXICO DISTRITO FEDERAL

En esta investigación se analizó, comprendió e interpretó la visión cosmogónica de los ch'oles de Nueva esperanza, Tila, Chiapas; a partir de los diversos textos y prácticas rituales que se realizan en el contexto comunitario, así como las teorías planteadas por algunos estudiosos del tema y los trabajos realizados en la región. De igual manera, a partir de ello, se comprendió la presencia de los dos rostros fundamentales del mundo indígena ch'ol, tanto en forma vertical como la horizontal.

La comprensión del significado simbólico de los rituales, de los objetos rituales, así como la relación de los ch'oles con la naturaleza, ha sido gracias a los diversos textos y ceremonias rituales que se practican, tales como de campo, de casa y de K'íñ K'rus. Asimismo, éstas prácticas se consideran como una comunicación simbólica que se establece entre los ch'oles y los señores del universo.

Como resultado de esta investigación se demostró que en la visión cosmogónica de los ch'oles están presentes los diversos tipos de valores que caracteriza a la vida comunitaria donde se percibe la relación mutua entre el hombre ch'ol y la naturaleza, así como entre los mismos ch'oles de la comunidad. Dichos valores se consideran como la reciprocidad, la proporcionalidad, la armonía, el respeto entre los grupos religiosos y la solidaridad.

INDICE GENERAL

	Págs.
INTRODUCCION.....	1
La experiencia sobre el ritual y la cosmovisión ch'ol.....	1
Aprendizaje de la cosmovisión ch'ol.....	4
Objetivos.....	9
Métodos y técnicas de trabajo.....	9
Nota sobre la ortografía ch'ol.....	11
Organización de la tesis.....	12

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO.....	13
La cosmovisión.....	14
Ritual y símbolo.....	15
Espacios y tiempos rituales.....	19
Algunos estudios realizados en la región ch'ol.....	20

CAPÍTULO II

MARCO SITUACIONAL DE LA REGIÓN Y DE LA COMUNIDAD.....	26
1. La región ch'ol: ubicación y antecedentes históricos.....	26

2. La situación agraria de la comunidad de Nueva Esperanza y sus barrios.....	28
3. El sistema de gobierno.....	31
4. Formas de elección de las Autoridades Comunitarias.....	32
5. La presencia de los diversos grupos religiosos y sus efectos en la comunidad.....	34

CAPÍTULO III

LA VISIÓN COSMOGONICA CH'OL..... 37

1. El rostro vertical del universo.....	37
a) ElPanchañ.....	38
b) El mula'wil de los ch'oles.....	40
c). El Witsch'eñ.....	42
2. Los señores del mula'wil.....	43
a) El Witsch'eñ como ente viviente.....	43
b) Roj Wañ, la destrucción de su iglesia y su ubicación actual.....	46
3. El rostro horizontal del universo.....	47
4. Análisis e interpretación de la cosmogonía ch'ol.....	50
5. La madre tierra y la madre del maíz.....	55
Los guardianes de la comunidad.....	59

CAPÍTULO IV

EL SISTEMA RITUAL DE CAMPO Y

DE CASA..... 66

1. Ritual de campo.....	66
-------------------------	----

a) Espacios y ceremonias rituales de campo.....	66
b) Ritual en el cultivo de maíz.....	75
c) El lembal (El aguardiente).....	76
2. Ritual de casa.....	77
a) La selección y el corte de madera para la construcción de una casa.....	77
b) Ceremonia ritual en el inicio de la construcción de una casa.....	79
c) Ritual en la casa nueva.....	80

CAPÍTULO V

RITUAL DE K'IN CRUZ..... 88

1. El Comité de fiesta de K'ín Cruz.....	88
2. Elaboración de velas.....	89
3. Visita al Señor de Tila y al Cerro de San Antonio.....	89
4. Espacios rituales de K'ín Crus.....	91
a) La iglesia.....	91
b) El tanque de agua.....	91
c) Tanque de captación de agua.....	94
5. El Mayordomo de la Santa Cruz.....	97
6. Los rituales, símbolos y comunicación.....	100

CONCLUSIÓN..... 104

BIBLIOGRAFÍA..... 108

INTRODUCCION

La experiencia sobre el ritual y la cosmovisión ch'ol

Donde nací se llama Pueblo Nuevo San José Mariscal Subicuski del municipio de Tumbalá, Chiapas. Una comunidad hablante de la lengua indígena ch'ol, donde actualmente viven mis padres. “San José” se debe a que es el patrón y “Mariscal Subicuski”, por el nombre de la compañía extranjera que estaba en poder las tierras antes de posesionarse los habitantes de esta localidad.

En la parte Norte de la comunidad, a unos tres kilómetros y medio aproximadamente, se localiza un cerro denominado San José, donde anualmente se celebra la fiesta del 3 de mayo, Día de la Santa Cruz. En este cerro, según los rezadores se encuentran los espíritus de maíz, frijol y de otros tipos de cultivos, así como de animales domésticos, tales como pollos, patos, guajolotes, entre otros. También se considera como un cerro milagroso y poderoso, ya que si se escucha el trueno ahí es porque llueve con seguridad, Hermitte al hablar del santo patrón de Pinola, en el trabajo denominado Poder sobrenatural y control social dice: “San Miguel es el que manda las lluvias” (Hermitte, 1992:41). Además se encontraba y se encuentra hasta en la actualidad un lugar especial donde los mayordomos de aquel entonces, se subían a encender las velas para realizar la petición de bendiciones.

Yo no conocí ese espacio, porque los rezadores no permitían la presencia de los niños. Mis padres decían que era una entrada pequeña localizada a un costado de la pared de piedra donde oraban, por medio de la cual los rezadores establecían comunicación con el señor de la naturaleza que es San José. Había un espacio plano en el que las señoras, los señores, los rezadores y los músicos de la comunidad se concentraban para preparar la comida y tocar los instrumentos musicales: guitarra, violín y maracas para alegrar el corazón del Señor de la naturaleza. Ahí estaba sembrada la Santa Cruz, hecha de madera y donde los rezadores encendían las velas para realizar la petición de bendiciones.

Por otro lado, el parto de mi madre cuando nací, fue atendido por una partera, una sabia mujer indígena ch'ol quien conocía las diversas prácticas socioculturales de la comunidad. Mi madre

cuenta que la partera junto con mis padres fueron los que participaron en la siembra de mi ombligo en la tierra debajo de las tablas, que usábamos como cama. Ahí quedó sembrado, con la finalidad de tener una relación intrínseca con la tierra, la familia y la comunidad; es decir para no alejarse y olvidarlas.

La partera llegaba a la casa de mis padres a verme y saber a través de mi pulso si no tenía problema de salud y cuando ella notaba algún problema de esta índole, se preparaba y se encargaba de la curación. Por ejemplo, cuando descubría que tenía problema del “espanto”, mi abuela y mi madre le suplicaban a la partera para que llegara a la casa de mis padres a curar. Ella aceptaba con gusto, porque me consideraba como hijo. Para ello, solicitaba con mucha anticipación las hierbas, el aguardiente, entre otros materiales que servían para realizar esta curación.

Los tipos de hierbas que usaba eran los siguientes: *poleyu*, una hierba olorosa de tipo bejuco, epazote, *ruspimel* (rus-cruz y pimel-hierba), ajo y alcaria. Todas estas plantas medicinales se mezclaban y se trituraban en una jícara natural con un poco de aguardiente para extraer las propiedades curativas.

Mezclaba y trituraba con los dedos las hierbas medicinales, acompañada de sus sabias oraciones. Terminada la mezcla de plantas medicinales, procedía con los ensalmos. Seis veces me ensalmaba. Al final pedía un pollo para destruir el mal. Se mataba el pollo y se hervía la carne y cuando empezaba a aparecer la primera espuma se extraía un poco, el cual se utilizaba para soplarme. Pero también servía para untarme en las manos, los pulsos y en la espalda, con la única finalidad de traer y juntar el espíritu con el cuerpo, ya que ambos son importantes para la salud. Hermitte dice respecto a la visión de los tseltales de Pinola: “El espíritu también abandona el cuerpo cuando la persona recibe un susto, pero en este caso hay que llamarlo para que regrese porque no puede volver solo” (Hermitte, 1992:55).

Las plumas y los huesos del pollo eran guardados y protegidos con hojas de plátano u otros tipos de hojas durante ocho o más días para que no fuesen consumidos por algún tipo de animal y no obstaculizar la curación del mal por el calor que tiene la boca del perro y de otros tipos de animales. Estos huesos y plumas envueltos se colgaban en alguna parte alta de la casa o en la rama de algún árbol que había cerca de la casa.

A los ocho días me bañaba con agua caliente y se mezclaba con hojas de *k'umajtye'*, un término compuesto en la lengua ch'ol en dos palabras: *k'umaj*-gedeondo y *tye'*-palo (gedeondo palo) es un arbusto con hojas alargadas que al triturarlas despiden un olor fuerte. El lugar para bañarme tenía que ser de tierra para que absorbiera el agua con facilidad. Además el agua no debía correr rumbo al río, ya que podía llevar o alejar nuevamente mi espíritu del cuerpo. Después del baño se esparcía un poco de *pi'äläl* (compañero), una mezcla de hierba preparada con cal y conchitas de caracol quemadas, que me untaba en todo el cuerpo para que defendiera el espíritu, ya que lo consideraba como el defensor del espíritu contra el mal.

Durante este período yo tenía que guardar dietas estrictas. Evitar consumir alimentos con tallos de bejuco, como el chayote, para que no llevara lejos nuevamente mi espíritu, a través de sus bejucos. Evitar bañarse en algún río o arroyo para que el agua, con su movimiento, no separara mi espíritu del cuerpo. Así se curaba mi mal. Así se juntaba mi cuerpo y mi espíritu, gracias a la sabiduría que poseía la partera de mi comunidad sobre la relación con la naturaleza. El espanto, como dice Hermitte, retomando lo que manifiesta Holland sobre este mal "... en el caso de espanto que todos los demás antropólogos han interpretado exclusivamente como una separación del ch'ulel y el cuerpo" (Hermitte, 1992:108).

Algunos médicos indígenas de la comunidad, me continuaron curando, no sólo de espanto, sino de otros tipos de enfermedades que perjudican el espíritu y el cuerpo humano. También presenciaba las curaciones que se realizaban con otros miembros de la familia, donde se escuchaba los rezos del curandero y acompañados de conceptos que se relacionan con la naturaleza, así como Santa Tierra, nubes, agua, cerros, velas, santa hoja y otros.

De 1990 a 1995 tuve la oportunidad de trabajar en el Departamento de Culturas Étnicas del Instituto Chiapaneco de Cultura, hoy Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Las actividades eran entre otras, organizar el festival maya-zoque, organizar festivales regionales de música y danza, realizar investigaciones sobre la cultura y la lengua, participar en los encuentros estatales y nacionales de escritores en lenguas indígenas, organizar talleres de lecto-escritura y organizar videofilmaciones sobre el tema de la medicina indígena. Todas estas actividades se desarrollaron con el propósito de fomentar, difundir y fortalecer la cultura de los diversos pueblos indígenas del estado de Chiapas.

En estas actividades participaban los rezadores, músicos y danzantes, médicos tradicionales, entre otras personalidades que realizaban rituales relacionados a la cosmovisión de los ch'oles y de otros pueblos indígenas de Chiapas y de México. Estas experiencias me ubicaron para conocer y profundizar mis conocimientos sobre la cosmogonía indígena ch'ol. De esta manera se despertó también mi interés para abordar el tema de la presente tesis.

Se inicia abordando el tema de la cosmovisión porque es la base del quehacer cultural de los ch'oles de esta comunidad. Comprender la ubicación del universo en el espacio es muy importante para comprender los diferentes tipos de rituales donde se percibe una relación mutua entre el ser humano y la naturaleza; así como la manifestación subjetiva de los valores que le dan sentido a la vida comunitaria.

En los diversos textos orales y movimientos de los rezadores, dirigidos a las deidades se acentúa más esa relación del ser humano con la naturaleza, aunque también se presentan algunos términos de origen católico.

Ahora bien, con la finalidad de contar con nuevas perspectivas que fundamentan la filosofía indígena ch'ol, se plantea en el presente trabajo **“La cosmovisión ch'ol y ritual en el ejido Nueva Esperanza, Tila, Chiapas”**; una cosmovisión creada, recreada y enriquecida por los actores sociales, culturales y lingüísticos de esta comunidad, ubicada en la parte suroeste de la cabecera municipal de Tila, Chiapas. Uno de los municipios que pertenece a la región ch'ol de Chiapas.

Aprendizaje de la cosmovisión ch'ol

En la comunidad de Nueva Esperanza del municipio de Tila, Chiapas; existen contextos socioculturales donde las niñas, los niños, los jóvenes y los adultos se socializan conforme interactúan en los diversos ámbitos. Por ejemplo, el hogar se considera como espacio donde se da una primera socialización para el niño cognocente, y desde la óptica de Delval y Berger y Luckmann, los padres y los hermanos son los que ayudan al niño a internalizar y a comprender el significado de los conocimientos que poseen.

En el ámbito de la socialización primaria que se da fundamentalmente en la familia, está presente un cúmulo de conocimientos que son producidos y reproducidos por las niñas y los niños con la intervención de todas las personas que los rodean. A partir de estos conocimientos vive su mundo e interpreta su vida en la sociedad en la cual forma parte.

La cosmovisión está presente en este ámbito sociocultural, la cual se ha creada y recreada por las diferentes generaciones. Por ejemplo, el respeto que le tienen al sol como el Santo Padre, la luna como la Santa Madre y concebir a la tierra como la segunda madre. Su internalización de significado ha sido por la constante interacción con las prácticas culturales de la comunidad en los distintos momentos y espacios comunitarios. Esta concepción se considera como el fundamento de la cosmovisión ch'ol, la cual debe tomarse en cuenta en las instituciones educativas establecidas en la comunidad. El escritor Nahuatl Natalio Hernández Hernández, nos ilumina aún sobre este asunto: “Sabén también del respeto que debemos tributar al sol, porque el sol nos alumbra, nos brinda claridad. Es como si fuera nuestro padre, porque nos alumbra nuestro camino ...” (1998:98).

Durante la socialización primaria juega un papel muy importante el lenguaje, gracias a él y otros signos extralingüísticos, las niñas y los niños han sido capaces de internalizar dichos conocimientos cosmogónicos y otros elementos que sostiene la cultura, tales como el uso de las plantas y el respeto que se tiene a la naturaleza. Poco a poco los niños y las niñas van comprendiendo el juego de lenguaje de los ancianos, a partir de la interacción constante en los espacios de su realización; entre estos podemos encontrar los rituales agrarios, los de casas, los de la Santa Cruz, entre otros. No solamente se logra, a través de los ancianos, sino también entre los mismos niños, entre las mismas niñas, entre las niñas y los niños, entre padres e hijos y entre madres e hijas, así como entre las personas con quienes conviven e interactúan en la comunidad.

En los rituales que se celebran, se toman en consideración los acontecimientos, las situaciones socioculturales de la comunidad. Por ejemplo, al existir el rumor de la introducción de otros grupos partidarios a provocar enfrentamientos en la comunidad, los Trensipales, así como los demás miembros del grupo católico celebraron una ceremonia comunitaria, donde sus textos rituales, al comunicarse con Dios, se habla de los problemas sociales y culturales. De esta

manera se manifiesta en voz alta la situación problemática que vive la comunidad.

Ahora bien, la enseñanza y aprendizaje del contenido educativo que se da en la comunidad es a partir del uso del español como primera lengua. Esta práctica orilla a que las niñas y los niños no comprendan el significado del tema que se da en una situación educativa, así como el manejo de concepciones ideológicas diferentes, tal vez desde ahí se fundamenta la idea de Delval al manifestar lo siguiente: “hoy la escuela y la vida siguen siendo dos cosas considerablemente alejadas, la enseñanza que se proporciona en la escuela es una enseñanza muerta, de escaso interés para el niño, que no se adapta a sus necesidades, y que en la mayor parte de los casos no tienen en cuenta su desarrollo intelectual” (Delval, 1998:44).

Las niñas y los niños no se sienten a gusto en las escuelas, porque se encuentran en un mar de confusiones; es decir no comprenden el significado del mundo escolar, no saben qué hacer, debido a que se encuentran en dos mundos contradictorios. Por otro lado, los conocimientos que se adquieren en el centro escolar, no encuentra su utilidad en la vida cotidiana, ni tampoco puede recrear y desarrollar sus conocimientos a partir de su lengua. Por lo tanto, con esto implica que existe un divorcio entre las acciones educativas de la institución y la vida cultural y lingüística de los educandos. Al abordar León Pasquel respecto a la llegada del alma: lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantan, dice de igual manera: “En un contexto ideal, donde no hay ruptura entre la casa y la escuela, esta persona debe continuar desarrollando las destrezas adquiridas en los primeros años. Sin embargo, al llegar a la escuela el potencial que ofrece ‘tener ch’ulel’, se dispersa, se niega y se devalúa. Es aquí en donde entran en conflicto dos sistemas culturales de aprendizaje, en donde se somete el doméstico al escolar, en donde se niegan las prácticas de enseñanza por participación compleja y el aprendizaje se vuelve vertical, y jerarquizado, devaluando las prácticas de la casa y la lengua materna”(León, 2005:330). De igual modo, Arias al hablar respecto a la educación que gira en torno a la adquisición de los conocimientos, argumenta lo siguiente: “Para los tzotziles y los tzeltales, la educación es un proceso largo que empieza al nacer el niño y dura hasta llegar a la cúspide de la vida. Se considera como adquisición lenta pero constante, paulatina del alma (*ch’ulel*). Esos pueblos estiman que la formación de una personalidad es la edificación constante y diligente de lo que culturalmente se considera como el hombre y la mujer ideales... Por tanto, dado que llegar a ser hombre o mujer es una adquisición constante de algo que todavía no se posee cabalmente, puesto que el *ch’ulel* no se posee de pronto, es deber de cada persona orientarse

hacia el mundo ideal formado por los antepasados y los mayores, porque sólo ellos están en posesión total de su alma” (Arias, 1991:28-29).

Los distintos tipos de rituales (de casa, de campo, de Santa Cruz y otros) presentes en la comunidad no se consideran importantes como parte de la enseñanza-aprendizaje, cuando en realidad en la vida cultural están presentes, pero todos estos se dejan de lado, se olvidan de ellos.

Asimismo, la lengua materna sale del contexto escolar, mientras que la lengua extranjera: la castellana, forma parte del contenido educativo, que son asignaturas que no coadyuvan al desarrollo y fortalecimiento de la cultura de la comunidad. Aunque tampoco se descarta la importancia del conocimiento de otras lenguas, pero con la finalidad de lograr un aprendizaje de mayor trascendencia, el educando, primero debe desarrollar en plenitud sus conocimientos en cuanto a la lengua y la cultura, ya que la primera lengua “...desempeña un papel muy importante en el desarrollo de la vida sociocultural... es una muestra de la rica variedad en la que se expresa el pensamiento y la capacidad de creación, recreación e imaginación de cada grupo” (SEP, 2003:8-10).

La educación que imparte el Estado, por tanto, ha jugado un papel muy importante en la negación de las prácticas rituales, ya que el proceso de enseñanza y aprendizaje que se dan en los centros educativos existentes en la comunidad, no forma parte de los conocimientos y filosofía indígena, sino que las prácticas educativas se imparten de acuerdo a la visión de la sociedad nacional. Dicha visión, Bonfil Batalla resume de la siguiente forma: "... la naturaleza es enemigo a vencer; el hombre es la cúspide de la escala universal, más alta cuanto más 'desnaturalizada' sea la sociedad. El hombre es el amo, el maestro, quien domina a la naturaleza igual que domina a otros hombres y a otros pueblos" (1988:41).

La enseñanza y aprendizaje de los valores no existe espacio y tiempo exclusivo en los centros escolares cuando las niñas y los niños aprenden cotidianamente con sus padres y abuelos en los distintos contextos socioculturales de la comunidad, es decir, de padre a hijo y de madre a hija. Murcía Batz dice lo siguiente: “La enseñanza se realiza cuando se lleva al niño por el camino, por el campo, y se le va indicando la relación con todo lo que se va encontrando. Su comportamiento es de serenidad, de respeto. Es una enseñanza cotidiana de padre a hijo y de

madre a hija” (1999:170).

Con la finalidad de contar con más elementos sobre la adquisición de conocimientos indígenas se presenta el siguiente relato, denominado: **La fiesta en la cueva y la adquisición de la sabiduría ch’ol.**

Un médico indígena ch’ol llamado Diego Peñate Méndez, mientras me curaba que fueron infinidades de veces, me platicaba que cuando era niño y vivía en un lugar denominado *Jumxeja’* (a un lado del río) que corresponde actualmente al municipio de Yajalón, Chiapas, decía con humildad que fue objeto de conocimiento de las grandes y significativas fiestas que su comunidad realizaba.

El lugar de concentración para la fiesta era en el interior de una cueva, donde con todo respeto se deslizaban para entrar, porque era un lugar de sabiduría y de conocimiento. No podía pisar ni asomarse una persona menor de edad, o sea un niño o una niña, sino únicamente los de edad adulta y los sabios ancianos dotados de conocimientos y de experiencias. Don Diego, siendo niño llegó a la cueva, aunque tenía una edad no admisible, pero su mente y corazón deseaba estar ahí para conocer lo que sucedía.

Sus ojos veían que llevaban pollos y guajolotes al lugar de la fiesta. Él no entendía el significado de este acontecimiento. Su corazón latía de gran velocidad y decidió encaminarse acompañado de otros señores que se dirigían a la gran ceremonia. De esta manera se percató de todos los conocimientos y quehaceres de sus mayores en el interior de la cueva.

El niño, vestido con camión de manta, humilde y carente de conocimientos mayores deseaba descubrir el mundo en el cual se desenvolvía, porque sus ojos eran testigos de lo que se transportaba a este lugar. En el lugar de concentración vio que en una de las vasijas de barro o de piedra caían gotas de agua provenientes de una de las estalácticas que había en el techo de la cueva, y que formaban parte del laberinto de la sabiduría. No era objeto de juego, porque era sagrado, contenida de luz y poder.

Se desarrollaba un gran convivio. Comían y bebían. Los mayordomos, los sabios ancianos tampoco podían faltar, porque eran los que encendían las velas y los que se hincaban a rezar,

pidiendo bendición al señor todopoderoso. Pedían el bienestar de su gente, de sus cultivos, de sus animales y de otros. El resultado era favorable, ya que les concedían todo lo que pedían, pues no eran envano sus peticiones, sus rezos, sus danzas. Al año siguiente veían el fruto de sus cosechas, de sus trabajos y la tranquilidad en que eran envueltos por el respeto que se daba entre el hombre y el don de la naturaleza.

En esta fiesta los sabios ancianos se percataron de la presencia del niño. El cual fue trasladado, donde estaba goteando el agua sagrada. Lo trataron con suma delicadeza, ya que uno de los sabios ancianos era tío de él.

Asimismo, uno de estos sabios ancianos que estaban dotados de conocimientos y sabiduría se expresó de la siguiente manera: ¡Aquí está con nosotros un niño, su deseo es conocer uno de los sagrados conocimientos! Al mismo tiempo lo bautizaban con el agua sagrada en la cabeza, contenida en la vasija de piedra que había en el interior de la cueva. Así lo trataron para dotarlo de conocimientos, por esa razón este señor tuvo conocimientos sobre la medicina indígena y de otros tipos de sabiduría. Así aprendió a curar a los enfermos, así aprendió a curar el espanto y otras enfermedades, donde las prácticas rituales se relaciona con la visión del mundo ch'ol.

Objetivos

El objetivo principal del presente trabajo es analizar, comprender e interpretar la cosmovisión de los ch'oles de Nueva Esperanza del municipio de Tila, Chiapas, a partir de sus propias visiones y sus diversas prácticas rituales que están presentes en el seno de la comunidad y de qué manera se han ido transformando.

Métodos y técnicas de trabajo

La investigación se inició en el mes de octubre de 1997. Primero tuve una estancia en la comunidad durante año y medio, posteriormente estuve llegando a entrevistar a algunos Trensipales, rezadores, danzantes y otros señores, una o dos veces al año, para resolver las dudas sobre el tema de la tesis “La cosmovisión ch'ol y ritual en el ejido Nueva Esperanza,

Tila, Chiapas”.

Las técnicas que se emplearon para reunir la información fueron las entrevistas, tanto cerradas como abiertas y con la finalidad de contar con todas las informaciones necesarias se tuvieron que apoyarse de las grabaciones y posteriormente se hicieron las transcripciones, la selección de datos y el análisis de los mismos.

También durante mi estancia en la comunidad me permitió aplicar la observación participante, ya que participé en los diversos tipos de rituales y ceremonias que efectuaban los rezadores y Trensipales de la comunidad.

En la comunidad existen diversos tipos de actores sociales y culturales, los cuales son: autoridades municipales y ejidales, representantes de partidos políticos (PRI, PRD y Verde Ecologista), representantes de organizaciones sociales, profesores bilingües (ch’ol y español), catequistas, rezadores, mayordomos, principales, músicos y danzantes, pastores, alumnos y alumnas del nivel de educación primaria y telesecundaria. Al acudir con ellos para las entrevistas no hubo ningún obstáculo, sino que mostraron una entrega y humildad para proporcionar la información, porque sentían que estaban siendo tomados en cuenta esos conocimientos comunitarios que en cierta manera dirige la vida de la comunidad. Por ejemplo, antes de iniciar mi trabajo de campo, primero tuve que entrevistarme con las autoridades municipales y ejidales, con la finalidad de dar a conocer el objetivo principal de mi trabajo de investigación.

Sobre el tema de la cosmovisión no me resultó difícil iniciar su investigación, gracias a que desde el año de 1990 a 1995 cuando era personal del Instituto Chiapaneco de Cultura, actualmente Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; tuve una fuerte relación con los Trensipales, rezadores, músicos y danzantes del ejido Nueva Esperanza, Tila, Chiapas. Esta relación es lo que me favoreció ingresar a la comunidad con mucho más facilidad y permitiendo así mismo mi presencia y participación en las diversas ceremonias y rituales que se realizaban en los diversos escenarios de la comunidad: manantiales, iglesia, arroyos, casas, campo, entre otros.

La lengua ch’ol jugó un papel muy importante en la investigación, pues las entrevistas y los

dialogos en los diversos contextos sociales y culturales se realizaron en esta lengua. También por ser hablante de esta misma lengua me permitió entender y ubicarme en la visión del mundo de los rezadores, Trensipales y danzantes, a través de los textos rituales y movimientos que hacían dirigidos al dueño de la naturaleza, como el Witsch'ëñ o Roj Wañ. De esta manera logré comprender y explicar los dos rostros del mundo indígena ch'ol de la comunidad: horizontal y vertical.

Nota sobre la ortografía ch'ol

Para la escritura de la lengua ch'ol se ha empleado el alfabeto práctico que actualmente utiliza la Dirección General de Educación Indígena, la Dirección de Educación Indígena del Estado de Chiapas y el Centro Estatal de Lenguas, Artes y Literaturas Indígenas.

Esta lengua es uno de los elementos de la cultura que he utilizado para comprender y explicar la cosmovisión indígena ch'ol, mediante los textos rituales y las prácticas religiosas de la comunidad; así como los valores que da sentido la relación mutua entre los ch'oles y la naturaleza. Según “los lingüistas han podido distinguir tres variantes dialectales en (esta lengua): el de Tila, el de Tumbalá y el de Sabanilla” (Fábregas, 2006:51). Respecto a la escritura en la lengua indígena se tomó en cuenta la variante dialectal de Tila, Chiapas.

Además esta lengua se considera como un elemento fundamental para la transmisión, comunicación, producción, reproducción y argumentación de la cultura; además de contener y expresar “la idea del mundo y la realidad que cada uno ha construido, esto es, la experiencia de los miembros de cada grupo como identidad colectiva” (Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, México, 2005: 3).

El alfabeto práctico de la lengua ch'ol referido, se encuentra conformado por seis vocales y 24 consonantes, así como se presenta a continuación:

Vocales: a, e, i, o, u, ä.

Consonantes: b, ch, ch', j, k, k', l, m, n, ñ, p, p', r, s, t, t', ts, ts', ty, ty', w, x, y, (').

Organización de la tesis

Para favorecer la comprensión fácil de este trabajo se conformó en cinco capítulos. En el primero se aborda el aspecto teórico, como parte importante de la tesis porque me sirvió para analizar, comprender e interpretar la cosmovisión de los ch'oles del ejido Nueva Esperanza, Tila, Chiapas; así como su relación con la naturaleza. En el segundo capítulo, se abordan aspectos importantes de la comunidad, tales como la situación agraria, el sistema de gobierno, formas de elección de las autoridades comunitarias, la presencia y efectos de otros grupos religiosos. El tercer capítulo trata sobre la cosmovisión ch'ol. Un apartado donde se nota el fundamento de la visión del mundo indígena ch'ol de la comunidad, a través de diversas prácticas rituales.

El cuarto capítulo está enfocado sobre los rituales de campo y de casa. Aquí se encuentran plasmados los diversos textos rituales y las prácticas rituales sobre la relación de los actores sociales con las deidades indígenas y católicas. De esta misma forma se ubica el quinto capítulo, denominado el ritual de K'íñ Kruz, en donde se vislumbran las diversas actividades y textos rituales sobre la fiesta de la Santa Cruz, así como la organización de la misma, los espacios de desarrollo de los rituales, los actores directos de los rituales y la función que desempeñan los rituales entre el hombre y la naturaleza, considerado como respeto mutuo entre ambas partes.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO

Para comprender e interpretar el tema **“La cosmovisión ch’ol y ritual en el ejido Nueva Esperanza, Tila, Chiapas”**; utilizo las aportaciones conceptuales y antropológicas de reconocidos científicos sociales y lingüísticos de Victor Turner, Clifford Geertz, Andrés Medina, entre otros, quienes con sus trabajos de investigación analizaron y fundamentaron el uso teórico de los conceptos de cosmovisión, ritual y símbolos, así como otros conceptos que sustentan la tesis.

La visión cosmogónica de los ch’oles de la comunidad de Nueva Esperanza del municipio de Tila, Chiapas, encontramos que parten de dos dimensiones importantes: la horizontal y la vertical. Estas dimensiones tienen una similitud con la visión del mundo de otros grupos indígenas mayas, así como de otros pueblos indígenas mesoamericanos. Esta visión del mundo se percibe cuando se adoran a los Dioses que están en la serranía como afirma Köhler: “La creencia en dioses de la serranía es un fenómeno característico para mesoamérica, que aún hoy se encuentra en comunidades indígenas...” (1995:121).

Por otro lado, Medina nos manifiesta que la cosmovisión otomí se presenta a partir de los “ejes espacio-temporales y de los corporales ... Así, uno de los tópicos principales para la cosmovisión es el simbolismo de la casa que, como en gran parte de las comunidades mesoamericanas, remite a la estructura del universo” (2000:290). Esta visión se percibe en las actividades rituales que se realizan en la casa. Medina cita a Galinier de la siguiente manera:

“Horizontalmente, este espacio está delimitado por sus extremos asimilados a los puntos cardinales. Recordemos que una de las operaciones chamánicas preliminares a las intervenciones terapéuticas consiste en rociar aguardiente hacia cada uno de los puntos cardinales, al interior o al exterior de la casa, y en tomar tierra del suelo, con fines instrumentales, al inicio del proceso curativo. La noción de umbral es aquí esencial: en este

espacio diferenciado, la entrada hace las veces de límite, de zona de transición, cuyo paso está sometido a un código. Es un lugar de circulación de fuerzas; por esto el chamán coloca siempre sus ofrendas frente a la puerta. Otro signo revelador: una cruz o una mazorca coronan el marco de la puerta, con el fin de proteger a las personas que franquean el umbral... (1990:144-145)” (2000:290).

Con relación a la visión vertical del grupo otomí, Medina argumenta lo siguiente: “En el plano de la verticalidad aparece la oposición cosmológica fundamental entre el arriba y el abajo; de tal manera que aparece la concepción de los siete niveles, de los cuales los tres superiores corresponden al cielo y los tres inferiores al inframundo, siendo estos últimos los que han llamado más la atención y presentan una mayor elaboración ritual” (ibidem:291).

La cosmovisión.

El concepto “cosmovisión” se emplea a lo largo del contenido de esta tesis con base a la visión del mundo de los ch’oles. De acuerdo al planteamiento de C. Geertz, la cosmovisión es el “retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es (la) concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad” (1996:118).

Lenkersdorf plantea que el concepto “cosmovisión quiere decir ver el mundo y se refiere a una manera determinada de percibir el mundo o la realidad” (1999:16). En este sentido se dilucida cómo los ch’oles de esta comunidad ven sus realidades, desde sus propias particularidades, porque es evidente que este grupo se encuentra frente a la cultura mestiza que es muy diferente en cuanto a su modo de percibir el mundo. Son dos mundos que evidencian sus propias formas de percibir sus realidades.

Por otra parte, Redfield “en su primer texto dedicado a la cosmovisión la define como la imagen o perspectiva que es característica de un pueblo; es decir, la concepción que tienen los miembros de una sociedad acerca de las características y propiedades de su entorno. Es la manera en que un hombre, en una sociedad específica, se ve a sí mismo en relación con el todo, es la idea que se tiene del universo”. Cada cosmovisión, añade, implica una concepción específica de la naturaleza humana (Medina, 2000:115).

Desde esta visión del universo horizontal y vertical de los Trensipales, los guardianes, los músicos, los danzantes y los rezadores explican y comprenden su realidad en los diferentes contextos socioculturales, socioreligiosos y socioecológicos. La ubicación y la dirección de estos dos rostros cuentan con elementos que posibilitan la clara comprensión de los miembros de esta cultura.

Por ende, es a través de los textos orales con los cuales se puede dar a conocer los puntos de vista, opiniones y visiones del mundo, "porque el lenguaje participa en la vida a través de los enunciados concretos que lo realizan, así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados" (Bajtín, 1998:251). Pues es lo que Wittgenstein denomina "juegos de lenguaje", que es el uso de palabras y enunciados entre los sujetos en el "ahora" en un espacio determinado. Por lo tanto, al hablar de juego de lenguaje, se considera como la manifestación de la forma de vida de un pueblo o de una sociedad determinada, porque "la expresión "juego de lenguaje" debe poner en relieve aquí que ... el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. (Por ejemplo), relatar un suceso; suplicar, agradecer... saludar, rezar" (Wittgenstein, 1988:39-41).

Ritual y símbolo.

El ritual se conceptualiza como "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas" (Turner, 1997:21). El ritual entre los ch'oles se percibe en los diversos contextos sociales y culturales de la comunidad, como en las prácticas religiosas, en el campo, en la construcción de la casa, entre otros aspectos presentes.

En el ritual juega un papel muy importante el símbolo, porque forma parte del ritual y está considerado como la "unidad última de estructura específica en un contexto ritual" (Turner, 1997:21). Por otra parte, Geertz dice que el símbolo sirve para nombrar "cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción -la concepción es el "significado" del símbolo. Pero también lo es la cruz, visualizada ansiosamente en el aire o tiernamente colgada del cuello..." (Geertz, 1996:90). Por ejemplo, en un contexto ritual ch'ol,

al vertir una copa de aguardiente al suelo en forma de cruz antes de ser bebido por la gente, es símbolo de respeto que existe entre los ch'oles y la naturaleza.

El ritual es acompañado con las plegarias dirigidas al señor de la tierra que es el *Witsch'eñ o a Roj Wañ* para obtener la paz en el hogar ch'ol, estableciendo una comunicación con esta deidad. Se podría manejar como un dialogo, pero también como transmisión, recreación y fortalecimiento de los conocimientos y valores de la cultura de los ch'oles. Así como la plegaria relacionada al ritual de casa que a continuación se presenta:

Dueño de la tierra, dueño del cerro, dueño de la cueva. Queremos que nos proporciones tranquilidad, queremos que no filtre la envidia, que no filtre el descontento, que no entre nada.	Jatyetybä iyum jiñi lum, iyum jiñi wits, iyum jiñi ch'eñ. komlojoñ mi awäk'eñonlojoñ ktyijikñäyel, machkomiklojoñ mi yochel jiñi lekojbä ty'añ, mach muk'ik yochel machbä tyijikñäyel, ma'añik chu' mi yochel.
---	---

Otro pequeño texto ritual del Trensipal Pascual Sánchez Sánchez, que a continuación aparece, se refleja el respeto que se le atribuye a la tierra antes de ser cultivada por el hombre, la mujer, niñas, niños y ancianos ch'oles.

A tí también tierra, te pedimos para sembrar, para punsarte, para lastimarte, para depositar las semillas que sembramos, para depositar nuestro frijol, para depositar nuestro maíz u otras cosas, Aquí comemos sobre ti.	Jatyety je'el lum, mi jk'ajtyibeñetylojoñ, cha'añ mi kpäk'e'lojoñ, cha'añ mi ke'k'ety, cha'añ mi klowety, cha'añ mi kotsañ jiñi päk'äb muk'bä kpäk'e'lojoñ, cha'añ mi kotsanlojoñ kbu'ul, cha'añ mi kotsanlojoñ kixim yik'oty yantyakbä. Wä'äch mi jk'uxlojoñ kwaj tyi atyojlel.
--	---

En esta plegaria se percibe la existencia de un texto dialógico, porque a través de la ceremonia ritual, se establece un puente de comunicación entre el Trensipal ch'ol y el señor de la naturaleza y con las demás personas que están presentes en el contexto sociocultural, ya sean niñas, niños, mujeres y adultos.

De esta manera, los miembros de la comunidad establecen una comunicación con las deidades y puedan disponerse de la tierra para sembrar y no se sienta culpable por el uso que le dan.

Los ch'oles perciben a la tierra como un recurso viviente, porque sabe que siente y sufre dolor semejante al ser humano, por esa razón tienen que ser muy respetuosos con ella. Ahora bien, ¿en qué sentido se presenta la relación respetuosa entre los ch'oles y la tierra? Dada las circunstancias de sobrevivencia, el ser humano utiliza la tierra como fuente de vida, depositando las semillas para que germinen y produzcan para la alimentación; mientras tanto, con esta actividad la tierra se lastima, se hiere. Para que no exista una relación conflictiva entre ambas partes es necesario pedirle permiso para ser cultivada.

Por otro lado, no solamente es un recurso como fuente de trabajo, es mucho más que eso, debido a la existencia de los grupos humanos, agua, casas, etc., sobre la faz de la tierra, la consideran como la segunda madre, pues su finalidad es alimentarse, a través del cultivo y actividades que se efectúan sobre ella misma.

El significado del lenguaje se encuentra en el uso, no es solamente la reproducción expresiva de la realidad. El lenguaje es un hecho social, todo esto se produce a partir del juego de lenguaje, además de los movimientos corporales que acompañan el habla. También Lyotard dice "que hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos de lenguaje se derivan de una agonística general (Lyotard, 1994:27). Por ejemplo, los rituales de casa, de campo y de la Santa Cruz que los ch'oles realizan anualmente el tres de mayo, en los manantiales, en los tanques y frente de las cruces existentes en la iglesia.

La teoría sobre juegos-de-lenguaje es viable su empleo en los estudios y análisis de situaciones sociales, desde la óptica antropológica, ya que el diálogo se ubica de acuerdo al contexto social y necesidades prioritarias. Del mismo modo retoma Lyotard, porque en ella, se refleja la forma de vida de una sociedad, su forma de organización social, sus problemas, sus acontecimientos. Incluso, "el lazo social está hecho de <<jugadas>> de lenguaje" (Lyotard, 1994:28).

Los rituales que se practican en la comunidad, se pueden clasificar de distintas formas: de campo, de casa y de la Santa Cruz, donde hablan sobre la petición de bendiciones para la

fertilidad de la tierra, para prevenir los enemigos del cultivo, la salud y la tranquilidad de los miembros de la casa y de los animales domésticos.

De igual manera, en los manantiales y tanques de agua se realizan los rituales para que la gente no sufra de escasés de agua.

Por otro lado, podemos encontrar el ritual de petición de bendiciones. Esta práctica se realiza con la finalidad de evitar la intromisión de energía negativa, perjudicial para los miembros de la localidad. Estos rituales coinciden en sumo grado con aquellos que practican los chontales: “los rituales de los chontales nos han permitido ver el uso de las fórmulas rituales para la siembra, la cosecha, la caza, el nacimiento, el matrimonio, los cargos políticos, las enfermedades {...} la cotidianidad india obedecía a un ritual y que este ritual podía, en algún modo, ser comprendido observando cuidadosamente los momentos culminantes de la actividad humana: la siembra, el matrimonio {entre otras}” (Marcello,1988:22).

Por otro lado, Eliade define el concepto de símbolo de la siguiente manera: "el símbolo {es} el medio por el cual el hombre es capaz de captar y comunicar lo sagrado. De esta manera, todo hecho religioso posee un significado que en, última instancia, es simbólico, puesto que se refiere a seres o valores trascendentales" (M. Eliade, en Mardones, 1994:18). En este sentido, Geertz señala: "una bandera roja es símbolo de peligro, una bandera blanca, de rendición. Pero también lo es la cruz, visualizada, trazada ansiosamente en el aire o tiernamente colgada del cuello, también es un símbolo el espacio de tela pintada ... o el trozo de piedra pintada ... la palabra 'realidad' o hasta un morfema que indique una determinada desinencia. Todos éstos son símbolos o por lo menos elementos simbólicos porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias" (Geertz, 1996:90). Pues todos estos se generan dentro de una sociedad determinada, o en cualquier sociedad, en este caso, en la comunidad ch'ol, retomando lo que menciona Geertz de nueva cuenta: "los actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura" (Geertz, 1996:90).

Los cerros, los manantiales, el hogar, las cuevas, entre otros lugares, son espacios donde se

practican los rituales, ya que se tiene conocimiento que Dios de la naturaleza está ahí. Por esa razón, los ch'oles acuden en esos lugares para realizar petición de bendiciones. Del mismo modo, afirma Jesús Morales Bermúdez que la religión de los ch'oles se ubica dentro de la corriente denominada "panteísta". "Es decir, descubren poder en todo lo que lo tiene: el sol, la luna, la tierra y el agua, los montes, las cuevas y los animales" (Morales Bermúdez, 1984:50).

Durante la realización de las prácticas rituales figuran la presencia de varios grupos concedores y sabedores (especialistas rituales) de las actividades culturales, entre ellos se pueden encontrar los rezadores, los mayordomos, los danzantes, los catequistas, los médicos tradicionales; así como la participación de las personas de la comunidad pertenecientes al grupo católico.

Espacios y tiempos rituales

Para efectuar el análisis de la transformación de las prácticas rituales, las causas y el significado que tienen dichas prácticas para la comunidad, fue necesario tener presente la definición del concepto de religión, el cual se puede definir como: "un sistema ... solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. El segundo elemento que se introduce así en nuestra definición no es menos esencial que el primero. Pues, al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo" (Durkheim, 1995:42). Ahora, según Nanda dice que "en toda sociedad la religión trata con la naturaleza de la vida y la muerte, la creación del universo, el origen de la sociedad y los grupos en ella, la relación entre individuos y grupos y la relación del hombre con la naturaleza" (Nanda, 1996:274).

Las iglesias son espacios donde los grupos religiosos practican la religión que profesan, o casas donde la gente se congrega a cumplir los deberes como "cristianos". Thomas Hobbes argumenta que "la palabra iglesia (Ecclesia) significa en los libros de la Sagrada Escritura diversas cosas. Unas veces, aunque no con frecuencia, se toma como la casa de Dios, es decir, como un templo en el que los cristianos se reúnen para cumplir públicamente con sus deberes religiosos ... pero este término se halla metafóricamente empleado, por la congregación allí

reunida, y desde entonces se ha utilizado como el edificio mismo, para distinguir entre los templos de los cristianos y los idólatras” (Hobbes, 1987:386).

En el caso de los ch’oles, los espacios donde se realizan los rituales para relacionarse con el universo, con la naturaleza, con el señor de los cerros son las cuevas, los cerros y los manantiales.

Algunos estudios realizados en la región ch’ol.

Un estudio sobre “Mosojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch’oles de Chiapas”, cuyo autor es Alejos García, tiene como propósito principal efectuar una descripción etnográfica desde la óptica dialógica. Asimismo, se discuten aspectos teóricos y metodológicos sobre la etnografía del discurso, basándose fundamentalmente en los conceptos de filosofía del lenguaje de Mijaíl Bajtín y Ludwig Wittgenstein. Benveniste es otro autor que fundamenta este trabajo al analizar las categorías de persona y del tiempo, ya que se consideran como aspectos fundamentales en el discurso.

Estas perspectivas planteadas por Alejos, desde el punto de vista de estos autores, también me han servido para analizar, discutir y argumentar el presente trabajo, principalmente cuando se habla de los espacios de reproducción de discursos, los juegos de lenguaje, el lenguaje como producto de la relación humana y la categorías de la persona y el tiempo.

En este sentido, fue necesario el uso de los adverbios de tiempo, tales como *wajalix* (antiguamente) y *wäle* (actualmente), para "los hechos que han ocurrido y han quedado registrado en la memoria colectiva. Los recuerdos de los abuelos, testimonios y relatos sobre la vida de las pasadas generaciones, pertenecientes a su dominio semántico; los hechos de un pasado remoto pueden ser *wen wajalix* (más antiguamente)" (Alejos, 1994:13). Ahora bien, con respecto al concepto *wäle* (ahora) implica sobre las prácticas rituales que se realizan hoy en día en los diferentes espacios y momentos de la vida de la comunidad.

En el lenguaje y pensamiento de los principales, niños, autoridades tradicionales y maestros de escuelas, así como en las plegarias se perciben esta dualidad: "yo-nosotros y ellos-los otros

(ego/alter)" (Ibidem:97), para distinguirse de un grupo religioso a otro, tanto del católico como protestante. Son elementos que me han servido para comprender e interpretar la situación que llevó a conformarse los distintos grupos y su participación o no en las diversas prácticas rituales de la comunidad.

De igual manera, al hablar sobre la iglesia como un espacio de confrontación de ideas, discursos, intereses y poderes, también dice que "hoy las cuevas continúan siendo lugares de gran significación para los indígenas (ch'oles)" (Ibidem: 73). Con esta afirmación de Alejos queda demostrado que las cuevas, manantiales, casa, campo y la iglesia son espacios donde se realizan los diversos tipos de rituales que benefician a los habitantes de la comunidad, ya que son espacios donde los rezadores se dirigen a Dios, para pedir las bendiciones.

Otra cuestión que vale la pena resaltar en este trabajo es cuando aborda sobre el *ethos* indígena pero al generar su discurso se parte de la visión de dos autores: Edmonson "identifica un *ethos* indígena que él llama fatalismo trágico como un elemento de la cosmología y la ética de los indígenas, que el autor contrasta con la filosofía optimista de Europa occidental" (Ibidem:118) y "Gossen plantea que entre los chamulas de Chiapas, el sol es concebido como el principio rector de sus vidas, el sol es el principio ordenador, es Dios...es claro que aquí el sol, su carácter cíclico y "caliente", lo ordena todo y al ser humano no le queda sino subordinarse de sus designios" (Ibidem:119).

Para Alejos, fatalismo quiere decir "aceptar la vida tal cual, sin hacer nada por cambiarla, aparte de obedecer lo ordenado por el sol, por el ciclo calendárico" (Ibidem: 119). Pero plantea que "el *ethos* de un pueblo no lo determina una sola idea o concepto, ni tampoco es estático, sino más bien es siempre un producto histórico y sujeto al cambio, al igual que la cultura que representa. Por lo mismo, es erróneo ponerle etiqueta y afirmar que así ha sido y así será, como si se tratara de un ente metafísico inmutable"(Ibidem:119).

Miguel Meneses López abordó un trabajo bilingüe, denominado: "K'uk' witz. Cerro de los quetzales". A partir del texto, el autor presenta una descripción sobre la historia de los ch'oles respecto a la esclavitud en la finca de El Triunfo, así como las formas de organizar las fiestas, las danzas, y cómo se presentan las costumbres, los cuentos y las leyendas del pueblo de Tumbalá, Chiapas.

Algunas de estas descripciones me han hecho reflexionar que otras poblaciones de la región ch'ol, tienen sus prácticas culturales semejantes al del lugar de estudio, como la fiesta de la Santa Cruz, del 3 de mayo, que se concretan en la petición de bendiciones.

Miguel Torres nos relata lo siguiente: “El festejo comenzaba al pie de la cruz, que año con año mandaba hacer el Presidente Municipal; ahí encendían sus velas y rezaban, pidiendo bendiciones para su cosecha y para todo lo que brota sobre la madre tierra. Era obligación de quien iba a pedir bendición el llevar una gallina para el banquete que se celebraba después de la ceremonia” (Meneses López, 1987:36).

Jesús Morales Bermúdez realizó un estudio denominado “On o t'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol”, el cual “corresponde a la tradición oral” de los ch'oles que se encuentran en la parte norte de nuestro estado. Nos ubica en el conocimiento de la historia, geografía, economía, cultura y lengua. Asimismo, presenta una compilación del on o t'ian, la antigua palabra, que son relatos orales de muchos ancianos. Posteriormente da a conocer a los ch'oles como milperos, donde el maíz se considera como la base principal de su existencia; finalmente, El alma es un jaguar en el que se manifiesta, entre otros aspectos, la estructura del relato cosmogónico ch'ol, iniciando con la Existencia de *Ch'ujtiat* (Santo Padre) para terminar con El *Wits Ch'en* (Cerro Cueva) lugar y destino de los muertos, así como se presenta a continuación:

- “1. Existencia de Ch'ujtiat.
2. Emergencia de la tierra del ombligo de Ch'ujtiat.
 - * Aparece la vegetación.
 - * Creación de los Chutie Winik, los doce que cargan la tierra.
 - * Creación de los animales de gran tamaño.
3. Creación de los primeros hombres.
 - * Diluvio-muerte de los primeros hombres.
 - * Son creados el zopilote y la paloma.
 - * Son formados los monos y las estrellas.
4. Aparecen otros primeros hombres que no tienen padre ni madre.
 - * Cobra vida el tigre.
 - * Aparece la mujer.
5. El sol y la luna.
 - * Formación de todos los animales.
6. Aparece el maíz.
7. Viene al mundo por dos veces el hijo de Ch'ujtiat.
8. El *Wits Ch'en*, lugar y destino de los muertos” (Morales Bermúdez, 1984:139).

Por otro lado, este mismo autor nos dice que el sol, la luna, las cuevas y los montes tienen poder porque le han dado el Santo Padre. Así como dice a continuación:

“.. descubren poder en todo lo que lo tiene: el sol, la luna, la tierra y el agua, los montes, las cuevas y los animales” (Ibidem:50). Una visión que también se refleja en las actividades rituales de los rezadores y Principales de la comunidad de Nueva Esperanza del municipio de Tila, Chiapas.

También en los relatos están presentes varios aspectos sobre la visión del mundo indígena ch'ol, así como cuando se habla que este grupo tiene una relación con la tierra, la madre y como fuente de vida, porque es donde brota y crece el maíz. Son algunas ideas y algunos relatos presentes en dicho trabajo y que fortaleció en alguna manera mi visión para darle sentido a la tesis planteada.

María Cristina Manca Cerisey pone de manifiesto a través de un estudio un trabajo autodenominado: “La palabra verdadera, la palabra que se dice entre nosotros: historias de vida de cinco terapeutas tradicionales choles de Tila, Chiapas”. Un trabajo donde se abordan varios aspectos que atañe a la vida de los ch'oles, entre estos son: Mitos, cuentos e historias: los mundos de los choles, principalmente sobre la creación del mundo de los choles, el mundo subterráneo, los Reyes de la tierra y las cuevas.

Con relación a la creación del mundo, retomado del planteamiento de Marion cita Manca Cerisey que los hombre viven “ ‘en un universo perfectamente conformado por tres ámbitos: el celeste, el terrestre y el submundo; disponían del sol durante el día y de la luna y las estrellas durante la noche’ ” (1997:24).

Aquí nos proporciona una idea sobre los mundos de los ch'oles con la alusión de aspectos como la creación del mundo, el mundo subterráneo y los reyes del mundo. También aborda temas relacionados a las cuevas y la relación que se establece el curandero y los dueños de las mismas.

Pérez Chacón, como resultado de su investigación entre los choles de Tila, Chiapas; elaboró un trabajo bilingüe, denominado: “Jiñi ch'olubü tyi Tila yik'oty imelbalob tyi pañümil. Los choles de Tila y su mundo”. El material nos presenta una descripción sobre los diversos

acontecimientos pasados y presentes, sabiduría, actividades cotidianas y prácticas religiosas sincréticas: la prehispánica y católica.

En el apartado de creencias y prácticas religiosas nos da a conocer la manera de cómo se realizan la “Fiesta de la Santa Cruz”, “Las promesas y peticiones de favores”, “El culto a la agricultura” y “El culto a la vida”.

Para celebrar la Santa Cruz, el día dos de mayo los mayordomos capitanes, los oficiales (tamboreros y flautistas) y el Makñalal, organizador principal de la fiesta. Juntos en procesión se trasladan al Cerro de San Antonio, llevándose con ellos el “Señor Chiquito” que está en la iglesia de Tila. “Ellos van subiendo hacia la Cruz y van tocando sus instrumentos hasta llegar a la cima; ahí tocan toda la noche, hasta el amanecer del día tres; todas las personas que acuden al cerro no duermen, pues se quedan velando a su Dios. Mientras tanto, los *tatuches* (abuelos) ofrecen sus velas y veladoras ante el “El Señor” y ante la Cruz durante toda la tarde, toda la noche, hasta amanecer; así es como cumplen con su deber, con su obligación de hacer las promesas de sus compañeros; piden por las personas, por la salud, por los bienes, por el trabajo y los cultivos” (Pérez Chacón 1993:214). Esta ceremonia culmina en la cueva donde extrajeron el Señor de Tila, porque se considera un lugar sagrado por ser el lugar de escondite del Señor cuando le robaron lo que había en su templo.

Sobre las promesas y peticiones de favores se relacionan con las ceremonias dirigidas a la naturaleza, así como menciona Don Sebastián Pérez “La tierra es la madre de todos ... de ella se obtienen los principales alimentos para poder sobrevivir. La tierra se desmonta, se limpia, se labra y se cultiva, pero para poder tener cosecha de ella es necesario que llueva a su tiempo y que al sembrar, la luna tenga su tamaño. Los campesinos choles llevan a cabo ceremonias, así como rezos y ofrendas para pedir por sus cultivos, por sus animales, por su salud y por la lluvia. Ellos, al pedir por sus cultivos y la tierra o cuando desean que llueva para que sus siembras crezcan y produzcan, se dirigen a alguna cueva o manantial” (Ibidem:221).

Relativo al culto a la agricultura se trata principalmente sobre los rezos y promesas que realizan los rezadores en la Cruz que está frente al templo de Tila. “Para sembrar el maíz, el frijol, café, calabaza y otros productos agrícolas, lo primero que se hace es una promesa; en una promesa se hacen rezos para pedir que nuestras cosechas sean buenas, que nuestros cultivos crezcan

bien.

Los tatuches son los encargados de hacer las promesas: ellos ofrecen velas, incienso y ramos de flores a Dios, a la hora de la promesa. La promesa se dirige, primero al Padre Celestial quien es el hombre que sostiene todo aquí en el mundo, después se le pide al “Señor de Tila” que nos dé su gran bendición, y por último, se hace la promesa frente a la cruz del atrio de la iglesia; también en la cruz y cueva del cerro de San Antonio” (Pérez Chacón:222 y 223).

Por último, el culto a la vida, en el cual se realizan dos tipos de promesas: la de personalidad y las de bendiciones. “Las de la personalidad son cuando uno pide por la salud, por el bienestar de uno y el de la familia; también se puede hacer maldad mediante la brujería, cuando se quiere que alguien muera. Las de bendiciones son aquellas en las que uno pide por los cultivos, por las cosechas, por los animales y por nuestra casa; por asvelas, incienso, pollos y trago; una vez que se hacen los hoyos para los horcones que serán la base de la casa, en cada uno de ellos se pondrá un pollo con dos o tres copas de trago; la finalidad de esto es para que no entre la enfermedad y la maldad a ese hogar” (Ibidem:224).

Estas prácticas rituales presenta una similitud con las que realizan los ch’oles del ejido Nueva Esperanza, los cuales se encuentran plasmados en los capítulos III, IV y V de la tesis. Para contar con mayor información sobre la comunidad y región, a continuación se aludirán la ubicación de la región ch’ol, situación agraria y religiosa de la comunidad, sistema de gobierno, entre otros aspectos.

CAPÍTULO II

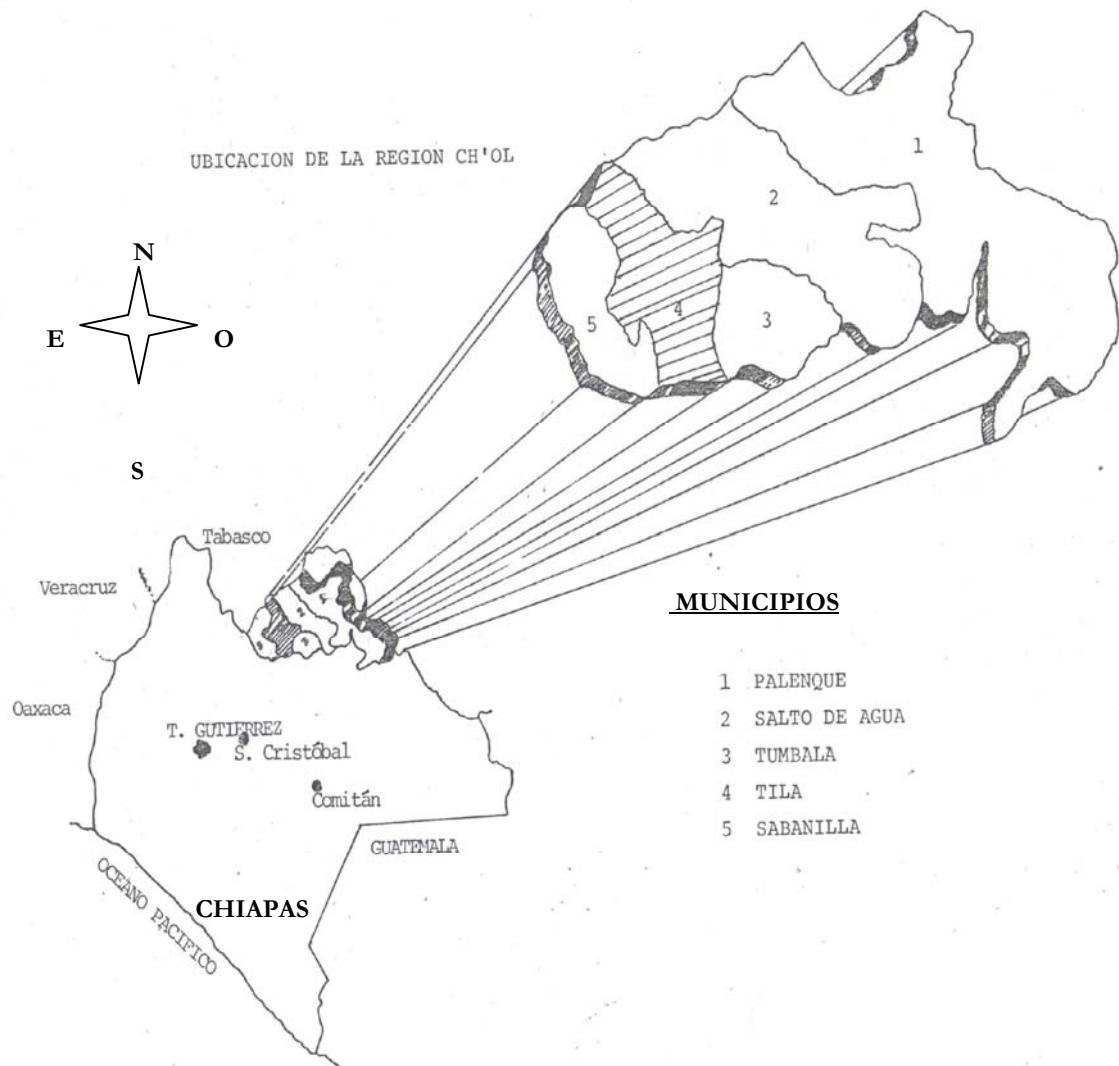
MARCO SITUACIONAL DE LA REGIÓN CH'OL Y DE LA COMUNIDAD

1. La región ch'ol: ubicación y antecedentes históricos

Durante el período de la llegada de los españoles, los ch'oles se hallaban asentados en lo que hoy son los Estados de Chiapas y Tabasco, extendiéndose en el mundo de la selva lacandona, así como una parte de la república de Guatemala. En el año de 1564, Fray Pedro Lorenzo de la Nada agrupó a los ch'oles en distintos lugares, donde actualmente se encuentran los municipios de Tila, Tumbalá y Palenque, posteriormente se formaron los poblados correspondientes a los municipios de Salto de Agua (antes San Fernando Guadalupe) y Sabanilla. Estos municipios son los que conforman la región ch'ol, la cual dentro de sus colindancias se encuentra de la siguiente manera: al Este y Sur se localiza la selva lacandona, al Oeste, los Altos de Chiapas y al Norte, el Estado de Tabasco.

Esta región ch'ol está situada al norte con respecto a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, capital del Estado de Chiapas, y de acuerdo al XII Censo General de Población y Vivienda 2000 registra una población de 140,806 hablantes ch'oles de cinco a más años de edad, que habitan en una superficie territorial “aproximada de cuatro mil kilómetros cuadrados” (Fábregas, 2006:49).

Para mayor conocimiento respecto a la región ch'ol, a continuación se presenta un croquis sobre la ubicación geográfica, tomando como punto de referencia la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, capital del Estado de Chiapas.



Fuente: Jiñi ch'olubü tyi Tila yik'oty imelbalob tyi

pañümil

Los choles de tila y su mundo.

Autor: José L. Pérez Chacón

El municipio de Tila, Chiapas; cuenta con una extensión territorial de 390 kilómetros cuadrados y se encuentra conformado por 125 localidades y una de estas comunidades es el Ejido de Nueva Esperanza, donde se enfocó el trabajo de investigación; el cual se encuentra ubicado en la parte suroeste de la cabecera municipal.

2. La situación agraria de la comunidad de Nueva Esperanza y sus barrios

El ejido Nueva Esperanza, Tila, Chiapas; cuenta con un terreno de tipo ejidal, dotado en el año de 1957, por la cantidad de 2,979-20-00 Hs., de acuerdo a la Resolución Presidencial de fecha 16 de mayo de 1956 y la entrega de esta propiedad ejidal estuvo a cargo los CC. Ing. Sergio Fajardo Gutiérrez, representante del Departamento Agrario y Colonización y Sebastián López Martínez, quien fungía en aquel entonces como Presidente del Comisariado Ejidal.¹

El resultado del censo realizado por el personal de la clínica del IMSS ubicada en la comunidad demuestra que existe 4, 035 habitantes, aproximadamente (de cinco años en adelante); de esta cantidad, 240 son ejidatarios, según la relación contenida en la Resolución Presidencial.

El clima de esta comunidad es templado húmedo. Al visitar y observar los terrenos ejidales no se encontraron cultivos de pastizales para ningún tipo de ganado, sino que existen únicamente cultivos de café, maíz y frijol. El café es el principal producto que se comercializa y como fuente de recursos económicos, no así los cultivos de maíz y frijol que sirven exclusivamente para el autoconsumo de las familias de Nueva Esperanza. Esto explica entonces la existencia únicamente de ejidatarios que se dedican a la agricultura.

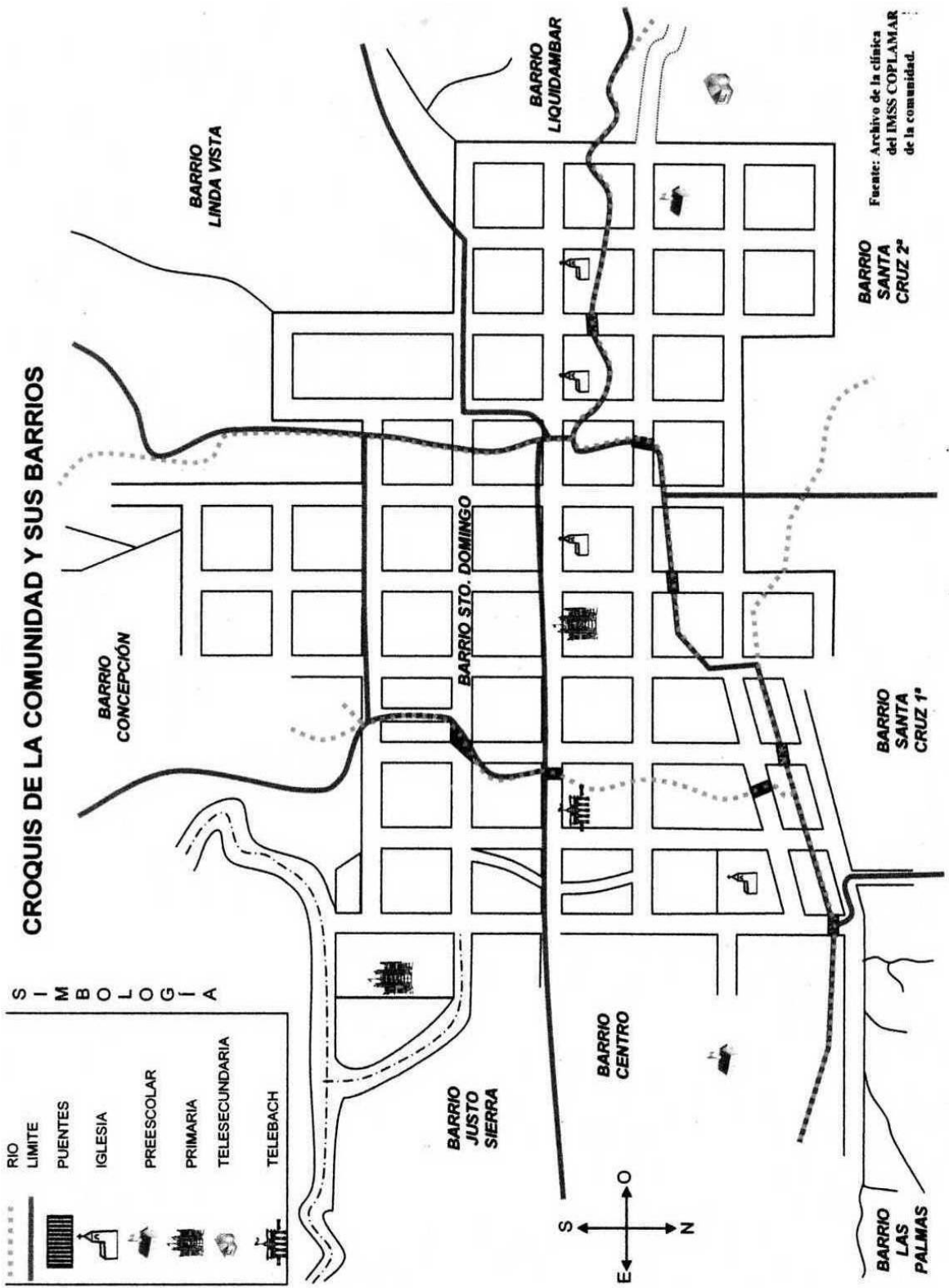
La comunidad se encuentra conformada por nueve barrios, los cuales son: Santa Cruz (1ª. y 2ª.), Liquidambar, Centro, Concepción, Las Palmas, Santo Domingo, Lindavista y Justo Sierra. Dichos barrios se denominan así gracias a las características físicas y el significado sociocultural que tiene cada uno de los contextos barriales, así como su ubicación dentro del área comunitaria. Pero es importante mencionar también que al proporcionarle nombre a uno de

¹ Ver Resolución Presidencial de fecha 16 de mayo de 1956 y Acta de Posesión y deslinde total de dotación definitiva de ejidos al Poblado de Nueva Esperanza del municipio de Tila, Chiapas, de fecha 03 de mayo de 1957.

los barrios fue impuesta por la autoridad municipal, como se dará a conocer en la descripción de los barrios.

El barrio de la Santa Cruz (1ª y 2ª.) su nombre se debe a la existencia de una Cruz en el tanque de agua, donde los habitantes de este lugar celebran anualmente la fiesta de la Santa Cruz. El de Liquidambar, por la existencia de árboles llamado por los ch'oles como *suts'tye'*, que significa liquidambar. El del Centro, por su ubicación en el centro de la comunidad. El de Concepción se denominó porque el tanque de agua que se construyó en este lugar fue bautizado por la gente como la Virgen de Concepción, un lugar muy significativo para los habitantes de este barrio, ya que de ahí se proveen del líquido tan necesario para el consumo diario. El de Las Palmas se debe a la existencia de árboles de este tipo de vegetación en el lugar referido y las hojas las cortan para utilizar en la construcción del techo de las casas y, el de Santo Domingo, porque a solicitud de la autoridad municipal de Tila, se denominara así este barrio, con la finalidad de arreglar las calles que servirían para transitar; el de Lindavista porque se encuentra ubicado en la parte alta de la comunidad, por último, el de Justo Sierra, por el nombre proporcionado a la Escuela Primaria Bilingüe.

Para tener mayor información se presenta un croquis de la comunidad, donde indica cada uno de los barrios correspondientes.



3. El sistema de gobierno.

La comunidad ch'ol de Nueva Esperanza cuenta con un sistema de gobierno de tipo institucional y de tipo "tradicional"; los cuales cada uno presentan sus características muy propias. El primero se encuentra conformado de acuerdo a la estructura establecida por el Estado, así como funcionan en otras localidades indígenas de la región donde cuentan con los mismos tipos de propiedades de tierras ejidales, en las que se consideran los cargos siguientes: Presidente del Comisariado Ejidal, Presidente del Consejo de Vigilancia, Secretario y tesorero, con sus respectivos suplentes; en conjunto es el que se denomina como Autoridad Ejidal, cuya función principal, de acuerdo a la versión del Presidente del Comisariado Ejidal, es velar el buen usufructo de los recursos naturales y la buena marcha de la organización social, cultural y política de la comunidad.

El segundo es una autoridad de la comunidad conformada por los *Trensipales* que en español quiere decir Principales. Son ancianos que tuvieron destacada participación durante el proceso de fundación de la comunidad y que hoy en día continúan interviniendo en la vida política y religiosa de la localidad. La edad de cada uno de ellos fluctúan entre los 70, 80 o 100 años aproximadamente y actualmente en este lugar viven diez personas con este reconocimiento comunitario. Además, son personas que han ocupado cargos tradicionales y no tradicionales en la comunidad como Presidente del Comisariado Ejidal, Presidente del Consejo de Vigilancia, Presidente del Comité de Educación y Agente Municipal; así como cargos religiosos en la comunidad, desde el menor (un cargo religioso de baja jerarquía) que tocan las campanas de la capilla hasta la mayordomía, quienes participan en la organización de las fiestas religiosas en cada uno de los barrios y en la comunidad en general.

También estos Principales son lo que participan en las danzas, en los rezos dirigidos a Dios, al señor de la tierra, al dueño del *mulawil* (mundo) y también intervienen en la petición de bendición dirigido a cada uno de los habitantes de la comunidad para que tenga una buena salud, buena cosecha, mejor convivencia y tranquilidad. Fábregas nos relata que entre los ch'oles el gobierno tradicional prácticamente ya no existe: "...en su lugar opera el ayuntamiento previsto constitucionalmente. Sin embargo, la presencia muy respetada de los *principales* ancianos (tatuch)u hombres maduros que han desempeñado los cargos en las *mayordomías* señala con elocuencia a las antiguas formas de organización política. Este grupo de principales

ha cobrado mayor importancia en la actualidad y son tomados en cuenta para decidir acerca de los asuntos locales” (Fábregas, 2006:54).

4. Formas de elección de las Autoridades Comunitarias

Para elegir a la persona que ocupa el cargo de la Presidencia del Comisariado Ejidal y el de la Presidencia del Consejo de Vigilancia, por ser estos cargos muy importantes en la comunidad, diversas personalidades existentes en la misma: Trensipales, Comisariado Ejidal actual, Excomisariados Ejidales, Agentes actuales, Exagentes, entre otras, sin distinguir ideologías políticas ni de credo, así como su reconocimiento a nivel local, municipal, regional y/o estatal, se reúnen de manera secreta por la noche en un lugar cerrado, acordado con anticipación.

La reunión es convocada por el comité del partido que está en el poder, siete meses antes de concluir en sus funciones como autoridades de la comunidad, con la finalidad de analizar, reflexionar y seleccionar cuidadosa y colectivamente qué tipo de personas deben ocupar dichos cargos, quienes dirigirán la vida política y administrativa de la comunidad, así como actividades de índole religiosas de la misma, tomando en consideración los cargos que han tenido, como Presidente de Asociación de Padres de Familia, Secretario de esta misma Asociación, Agente Rural o Secretario de esta agencia, etc.

También es importante que cubran ciertas cualidades aceptables en la comunidad, así como ser responsables en los trabajos comunitarios, respetuosos con sus compañeros ejidatarios y participativos en las actividades culturales, sociales y políticas para el beneficio de todos los ejidatarios.

Se le denomina reunión secreta, porque no se invitan a todos los ejidatarios de la comunidad, sino que solamente a los trensipales y otras personalidades reconocidas por la comunidad que ya hayan ocupado cargos comunitarios, municipales y estatales. Aquí participan de igual manera los pastores de los cinco grupos religiosos de la comunidad, ya que según la idea de ellos se debe de compartir la idea para el bien de todos.

Los nombres de los ejidatarios que se eligen secretamente para ocupar los dos cargos

principales, no se publican aún, sino que se mantienen como en su nombre lo dice, de manera secreta. El resultado se da a conocer en una asamblea general de ejidatarios, dos meses antes de la elección de todos los miembros de las autoridades ejidales.

Al elegirse secretamente las dos personas que fungirían como Presidente del Comisariado Ejidal y Presidente del Consejo de Vigilancia, se dejan siete meses para ser observados sus comportamientos, su forma de proceder ante los miembros de la comunidad o de otras comunidades. Si éstos no incurrían a cometer ningún tipo de delito que merece ser tratado por las autoridades ejidales y agentes municipales, entonces es cuando se legitima el nombramiento de estos dos, a través de una reunión general ordinaria de ejidatarios que se celebra dos meses antes de que culmine la función de la autoridad actual. Ahora si llegasen a cometer algún delito que merecen ser castigados por las Autoridades Ejidales y Municipales, los participantes en la reunión secreta proceden en este sentido a elegir inmediatamente a otras personas para ocupar dichos cargos. Sobre esto el pasado Juez Municipal (1999-2001) Esteban Martínez Parceros nos dice lo siguiente:

“En enero. Ya de ahí esta persona que ya está más o menos elegido tiene enero, febrero, marzo, abril, mayo, junio y julio. Tiene siete meses para que sea calificada esta persona. Y si lo nombraron en enero y llega a tener problema en febrero, marzo, abril; cuando se aproxima otra vez la elección, ya no lo vamos, tiene que cambiarse inmediatamente”.

La participación de los Trensipales en esta elección de autoridades ejidales es muy importante, puesto que sus experiencias y conocimientos son considerados en esta decisión. Ellos tienen la palabra mayor, es decir, tienen la capacidad de decidir quién y qué tipo de persona debe ocupar el cargo de Presidente del Comisariado Ejidal y Presidente del Consejo de Vigilancia. Así como se presenta entre los tsotsiles de San Pablo respecto a un Pincipal, según Ulrich Köhler, Mariano Gómez Takiwah, es reconocido por los habitantes de ese lugar como bankilal pasaro, traducido como “anciano mayor de la comunidad” y “que es el más influyente y más respetado. Su influencia se extiende tanto a la esfera política como a la religiosa. En las asambleas generales del grupo, así como en las deliberaciones sostenidas varias veces al año entre los ancianos del grupo y las autoridades en funciones, su palabra tiene un peso considerable, y no es raro que sus proposiciones sean aceptadas sin más discusión” (Köhler, 1995:5-6.)

5. La presencia de los diversos grupos religiosos y sus efectos en la comunidad.

En la comunidad se pueden encontrar seis grupos religiosos, que fueron establecidos en diferentes momentos y espacios de dicha localidad: el grupo católico inició su actividad religiosa desde 1956 aproximadamente; año en que se asentaron los ch'oles en aquel lugar montañoso. Actualmente se encuentra construida su capilla en el barrio de Las palmas. Es importantente aclarar que no sólo se practicaba esta visión religiosa, sino que también se realizaban fuertemente aún las prácticas relacionadas a la religión indígena. Primero porque era un grupo consolidado a partir de sus prácticas culturales y religiosas de acuerdo a la visión indígena y católica (sincretismo religioso), en segundo lugar, porque no había críticas entre ellos, tampoco existía divisionismo en el interior de la comunidad en cuanto a la práctica religiosa. Esto hacía notar la fortaleza con respecto a la visión del mundo y la práctica de los valores culturales a partir de la interacción de los ch'oles de la comunidad con la naturaleza.

En el año de 1947, se conformó el grupo Presbiteriano, el cual actualmente se encuentra construido su templo en el barrio de El Centro. En 1978 surgió el grupo de Adventista o Séptimo Día y el de Profecía en el año de 1985; los cuales se encuentran establecidos en el barrio de Liquidámbar. El Pentecostés en 1982 y su espacio construido está en el barrio de Concepción. Por último el grupo Israelita en 1995, que aún no cuenta con un espacio exclusivo para realizar sus actividades religiosas. Dichos grupos son los que se desligaron de las prácticas culturales ch'oles, así como de las prácticas religiosas relativas al catolicismo.

En la religión católica se permite tomar el aguardiente en las fiestas y se permite adorar imágenes de los santos y de Cristo. Estas prácticas no las realizan los grupos protestantes y es aquí donde se percibe la diferencia. Ahora bien, con relación a las prácticas ch'oles y católicas no hay mucha diferencia, por ello, continúan practicando las actividades religiosas de manera sincrética.

La conformación del grupo presbiteriano, así como la construcción de su iglesia tuvo intervención el pastor Juan Trujillo, originario de la población de Tumbalá, Chiapas; quien en repetidas ocasiones llegaba a la comunidad, principalmente en los días sábados y domingos, con la finalidad de convencer a las personas para que ingresen a este grupo religioso.

La finalidad de este grupo pequeño de aproximadamente seis o siete miembros, era separarse del grupo católico, aunque el pretexto era porque estaba reducido el espacio donde realizaban sus diversas prácticas religiosas, pero el propósito era más allá, es decir, dejar de practicar la visión indígena y católica, principalmente la adoración de imágenes, el consumo de aguardiente en la ceremonias rituales, practicar los rituales en los diferentes espacios. Afirma Don Domingo Parceró Parceró quien fungía en el año de 1975 como Presidente del Consejo de Vigilancia, que precisamente la iglesia católica si estaba muy pequeña pero no era necesario construir otro espacio.

Una vez conformado este grupo, algunos miembros no estaban conformes con ciertas actitudes negativas del pastor, ya que en sus prácticas no figuraba lo que predicaba. Mismas que provocó la separación de algunos miembros y la conformación del grupo denominado Séptimo Día o Adventista. De esta manera se fueron proliferando más grupos de índole religiosa en la comunidad que muestran una gran diferencia en las prácticas religiosas con las de los católicos.

Con la aparición de estos grupos religiosos de la visión protestante en la comunidad ha provocado que en algunos barrios dejaran de practicar algunas fiestas religiosas ch'oles, tales como la fiesta de Santa Cruz que se realizan en los manantiales y tanques de agua. Principalmente donde la mayoría ya no son católicos.

Sin embargo, cuando se realiza una fiesta comunitaria como la promesa que organiza el Presidente del Comisariado Ejidal ante el Señor de Tila, así como los rituales dirigidos al dueño de la tierra y casa donde la presente autoridad va iniciar sus actividades correspondientes, todos participan, porque se entiende que es una fiesta que involucra a toda la gente de la comunidad. De igual modo, cuando se trata de un trabajo comunitario, todos participan, ya que es el beneficio mutuo de todo los habitantes de la comunidad.

Los trespales son los que cuentan con el conocimiento de la visión del mundo indígena ch'ol y católica, por tanto, son las personas indicadas para organizar las fiestas, los rezos en los diferentes espacios y momentos que celebra la comunidad, así como la elaboración de velas exclusivamente para las fiestas comunitarias.

Con el recurso económico que obtiene la comunidad al vender el café como cosecha de todos los ejidatarios, compran pollos y una res para la comida, desde luego, no sin antes consultar en una asamblea.

Los miembros de la autoridad ejidal algunos son de otras religiones, pero esto no quiere decir que no deben participar, sino que allí están presentes. Por ejemplo, en la casa ejidal los Trensipales se encargan de rezar para el bien de todos los miembros de la presente autoridad, entierran algún gallo en una de las esquinas del edificio, principalmente por el oriente, ponen también flores y para elevar las plegarias pasan en todas las instalaciones el humo del incienso, con la finalidad de pedir la tranquilidad de las autoridades durante sus actividades en la comunidad. Para que tengan más conocimientos, más capacidad y valor para enfrentar los problemas como autoridad. Además, con la finalidad de que haya alegría y convivencia entre ellos. Ahora cuando el Comisariado Ejidal entrante pertenece a un grupo religioso protestante no organiza este tipo de ritual, pero la gente de la comunidad respeta la decisión de cada autoridad.

Todos los miembros de dicha autoridad deben presenciar este ritual aunque pertenezcan a otros grupos religiosos. Comen juntos. Además si se organizan algunas participaciones culturales, también participan con cantos y músicas de acuerdo a la religión que ellos profesan.

CAPITULO III

LA VISIÓN COSMOGONICA CH'OL

Los ch'oles del ejido de Nueva Esperanza, Tila, Chiapas, principalmente los Principales, rezadores, danzantes y músicos perciben al universo en dos dimensiones: vertical y horizontal. En la primera se encuentra el *panchañ* (el cielo), el *mula'wil* (el mundo o planeta) y el *Witsch'eñ* (el Cerro-cueva), es decir el inframundo. En la segunda dimensión es la concepción del universo en forma cuadrangular, donde se localizan los cinco puntos que orienta el mundo: cuatro esquinas del mundo más el centro, que son partes donde el ch'ol se ubica para entender su realidad. A partir de estas dos dimensiones los ch'oles han interpretado la realidad, han acomodado sus comportamientos, actitudes y valores frente a la naturaleza y frente a ellos mismos y tratan de convivir con esos saberes muy profundos, en suma han desarrollado su cosmovisión aunque es importante la existencia de otros miembros ch'oles de la comunidad, que interpretan el mundo con base a sus conocimientos obtenidos de la cultura nacional o de orden religioso que transforma esta cosmovisión.

1. El rostro vertical del universo.

Los ch'oles cuentan con un pensamiento cosmogónico muy particular sobre el universo, el cual se divide en tres niveles, interrelacionados entre sí: *Panchañ*, *Mula'wil* y *Witsch'eñ*. El primero, significa cielo y es una palabra compuesta de dos vocablos ch'oles: *pam*/sobre y *chañ*/alto, literalmente indica sobre-alto. El vocablo *pam* sufre un fenómeno lingüístico al combinarse las dos palabras: la /m/ se convierte en /n/. El segundo nivel es el espacio terrestre, donde se encuentra la humanidad y otros seres orgánicos e inorgánicos y se conceptualiza como mundo o planeta. Un mundo donde los ch'oles realizan lo que ellos creen conveniente para su sobrevivencia y su relación con su medio, con la naturaleza. El último nivel es el *Witsch'eñ*, que quiere decir, cerro-cueva, un espacio donde vive el señor de la tierra y otros elementos de mundo ch'ol. Para mayor conocimiento, a continuación se presenta un cuadro sobre esta cosmovisión indígena ch'ol.

EL ROSTRO VERTICAL DEL MUNDO CH'OL



a). El Panchañ.

En el fondo celeste que observan los ch'oles de Nueva Esperanza y la humanidad en general,

es el espacio donde se encuentra el *Ch'ujutyaty*, (el Santo Padre o el Sol). El término *Ch'ujutyaty* es una palabra compuesta que tiene su propia raíz y significado: *Ch'ujul* (Sagrado) y *Tyaty* (Padre). El *Ch'ujutyaty* también se llama *K'iñ*, término que también se emplea para decir fiesta o día.

Con base al punto de vista de los ch'oles de Nueva Esperanza, el *Ch'ujutyaty* es el que calienta la tierra, es el que seca la ropa y el café. También es el *Ch'ujutyaty* que alumbra el *mula'wil*, el mundo, y por el poder que posee y la ayuda que le brinda a las personas en su vida, lo denominan como el Santo Padre, el Sol.

La ubicación del *Ch'ujutyaty* en el tiempo y en el espacio es muy importante con respecto a la siembra de algunos cultivos, así como el chayote (una planta trepadora que crece en forma de bejuco, con hojas verdes y pertenece a la familia de las cucurbitáceas). Según el Trensipal Pascual Sánchez Sánchez, argumentaba que para realizar la siembra del chayote deben ser por las tardes, de cinco o seis de la tarde. Con esto se logra que el cultivo empiece a florear y dará frutos de manera precoz, pero si se efectúa la siembra por la mañana, iniciaría su desarrollo y a dar frutos tardíamente. Entonces, no es casual que este grupo denominen el Sol de esta manera, sino que su nombre se debe a la importancia que tiene, basado a la realidad, porque es el que provee también de energía a la humanidad, a la plantas y a todos aquellos seres que están en el mundo.

En el panchañ se encuentra también *Ch'ujuña'* (Santa Madre o la Luna). Esta *Ch'ujuña* es denominada también como *uw* que significa mes del año, pero no se le puede denominar al *uw* como Santa Madre. El concepto *-Ch'ujuña'* se divide en dos palabras con significados muy particulares: *ch'uj* es la raíz de la palabra *ch'ujul* que significa sagrada y *ña'* quiere decir madre. Al conformar estos términos en una sola palabra "*Ch'ujuña'*", el primer término sufre un fenómeno lingüístico que se denomina elisión, del *ch'ujul* al *ch'uju*, que es la pérdida de una de las grafías: /l/ a la palabra compuesta.

La *Ch'ujuña'* transita en el espacio celeste de oriente a poniente y para la siembra de ciertos cultivos se toma muy en cuenta su caminar para lograr una buena cosecha, por ejemplo, cuando está en cuarto menguante es una etapa buena para sembrar el frijol, el maíz, el café, etc. También se toma en cuenta esta fase para el corte de maderas que utilizan para la construcción

de casas. De esta forma, los ch'oles se fijan de la Ch'ujuña', de la Santa Madre para cumplir sus objetivos y continuar sobreviviendo en la faz de la tierra.

Las estrellas que observan los ch'oles a la altura infinita, también se encuentran ubicadas en el panchañ, y las comparan con el ser humano, ya que por las madrugadas se ven caer desde las alturas unas luces en forma de chispas y la gente piensa que son excrementos de las estrellas que llegan directamente al mar. Esto implica que algo deben comer las estrellas, pero en la comunidad no se encontró información si come o no.

Por lo tanto, el Ch'ujutyaty, la Ch'ujuña' y las estrellas no están en el mundo de los ch'oles, sino que están ubicados en el panchañ, en el otro mundo, como manifiesta el Trensipal Cristóbal Vázquez Antonio:

Jiñi panchañ, yañixbã mula'wil.

El cielo ya es otro mundo.

El cielo es muy diferente al mundo donde viven los ch'oles, por eso las deidades (Ch'ujutyaty y Ch'ujuña') que están en el panchañ, sólo observan el comportamiento y el modo de vida de la comunidad ch'ol en el mula'wil día tras día y noche tras noche.

b). El mula'wil de los ch'oles.

El mula'wil o pañämil son términos que significa “mundo” para los ch'oles de la comunidad de Nueva Esperanza y de otras comunidades de la región y lo manejan indistintamente en las diversas conversaciones cotidianas o en situaciones y en discursos más concretas, como en las ceremonias rituales, rezos, etc.

Para los ch'oles, el mula'wil es donde se encuentran los diversos tipos de climas, la hidrografía, la fauna, la flora y el ser humano, así como el comportamiento malo o bueno de estos para los ch'oles, provocado por la relación que se establece entre el ser humano y el señor de la naturaleza.

El Trensipal Cristóbal Vázquez Antonio, afirmaba que el mula'wil está lleno de vida, porque ahí se pueden encontrar diversos tipos de animales tanto silvestres como domésticos tales como tigres, puercos de monte, venados, tejones, pollos, perros, entre otros. Es incontable lo que hay en el mula'wil. De igual modo, están las distintas clases de plantas y árboles, cañadas, ríos, cerros, llanos, lluvias, vientos, arroyos, mares, entre otros. Es difícil contar lo que hay en el mula'wil. Los hombres y las mujeres están también ahí, pero que todos fueron creados por Dios que está en el cielo, de acuerdo al cristianismo.

Los ch'oles se consideran dueños de ciertos lugares del mula'wil, por ejemplo, las parcelas que tienen para trabajarlas y el lugar donde están construidas sus casas. Asimismo, piensan que forma parte de la tierra, porque allí se producen los alimentos que consumen. Así como dice el Trensipal Domingo Parcerero Parcerero:

"kome wā'äch añonla ıla tyi matye'eljach yubili", "porque estamos en la misma montaña".

El Trensipal Domingo Parcerero Parcerero, expresa que anteriormente las piedras eran de agua. Dios la transformó en piedra. Se endurecieron y se volvieron así como se ven actualmente, en pequeños y grandes volúmenes, ubicados sobre la tierra o en el interior de ella. Todo lo que hay en el mula'wil pertenece a Dios que está en el cielo. Antiguamente, el mula'wil era todo plano, no existían cerros, por eso se inundó fácilmente de agua en aquellos tiempos, después Dios lo reformó el mula'wil. Esta inundación se podría relacionarse con la inundación provocada por los dioses, en el Popol Vuh, por no responder lo que ellos deseaban o no acordarse de sus formadores: "Una inundación fue producida por el Corazón del Cielo; un gran diluvio se formó, que cayó sobre las cabezas de los muñecos de palo" (Recinos, 1999:30). Fue un castigo por no pensar en su madre, por no pensar en su padre, "el Corazón del Cielo, llamado Huracán". Por esa razón "se oscureció la faz de la tierra y comenzó una lluvia negra, una lluvia de día, una lluvia de noche" (Recinos,1999:31).

En el texto oral del Trensipal Domingo Parcerero Parcerero se nota la influencia del discurso bíblico cristiano, porque se alude el diluvio sufrido por Noé. "La lluvia dilató cuarenta días y cuarenta noches". Se habla que Noé avisó a los pueblos que iba a ver un gran diluvio, pero que la humanidad no le hizo caso y quienes sobrevivieron fueron aquellos que ayudaron a Noé a construir el barco, donde tuvieron que embarcar a muchos seres vivos que existían en el

mula'wil: animales silvestres y domésticos: puercos, bovinos, tigres, quetzal, etc., para continuar su reproducción en el mula'wil. Aquí se vislumbra el pensamiento y lenguaje sincrético de procedencia cultural distinto: indígena y occidental.

c). El Witsch'eñ

Los trensipales consideran al Witsch'eñ como otro mula'wil diferente al de los seres humanos, donde existen laberintos para transitar en el fondo de un lugar a otro. Aquí viven de igual modo los diferentes tipos de animales: tigres, culebras, venados, tepezcuintles, armadillos y otros elementos que le sirven a los ch'oles para sobrevivir en el mula'wil: maíz, frijol, pollos, entre otros. Para la producción de estos elementos de sobrevivencia solo lo pueden conseguir, a través del ritual que se realizan en las diferentes puertas de ese mundo, ya sean manantiales o cuevas.

Ahora bien, de acuerdo a la narración del Trensipal Cristóbal Vázquez Antonio de esta misma comunidad argumenta que hace muchos años, un niño se introdujo al interior de un cerro, a través de un laberinto amplio e iluminado. En su paso en uno de los caminos, se percató que había infinidad de seres vivos pero que no comprendía qué estaba sucediendo en ese instante, porque era otro mundo distinto al del mula'wil de los ch'oles. En el fondo había comida, no se podía morir de hambre en ese mundo, pero tampoco era posible tocar absolutamente nada, sino que solamente se obtienen las cosas, a través de un ritual dirigido al dueño del mula'wil.

Otro caso similar, un niño de esta misma comunidad entró al Witsch'eñ, pero al salir al mula'wil ya no dilató mucho tiempo con vida en la faz de la tierra, sino que a los pocos días o meses murió. Sobre este suceso se maneja que posiblemente tenía su otro yo o su nagual y que probablemente haya sido atrapado por el señor del Witsch'eñ.

Por otra parte, si una persona ch'ol llegase a caer o introducirse en la puerta de la casa del *Witsch'eñ* que son las cuevas y manantiales, si no sale en estos mismos lugares es posible que salga muy lejos, porque el dueño del Witsch'eñ lo atrapa y lo traslada al interior de su casa, a través de los laberintos sin que esta persona se da cuenta lo que sucede en ese mundo

subterráneo.

Al salir en la superficie terrestre es posible que no pueda comunicarse con sus familiares o conocidos, durante ocho o quince días, únicamente se dan cuenta que se encuentra con vida al mover las niñas de los ojos cuando trata de comunicar algún mensaje. Esta situación es causada por los Cerro-cuevas, para que se le olvide todo lo que vivió, conoció y observó en el fondo del otro mundo y no poder delatar nada en el mula'wil de los ch'oles.

Esta persona logra establecer una comunicación total con sus semejantes hasta que intervenga algún médico indígena de la comunidad, así como el apoyo de unos rezadores quienes se presentan bajo los pies del Señor de Tila a encender sus velas, conocido por los ch'oles como promesa. El propósito central de esta ceremonia es pedir el restablecimiento de la salud del enfermo, pero principalmente el retorno del espíritu al cuerpo inmóvil. La intervención del Señor de Tila en este sentido es trascendental, porque es cuando dialoga con los *Witsch'eñob* que quiere decir Cerro-cuevas para que libere el espíritu, así como afirma un Trensipal: “mi icha' subeñob ili Witsch'eñob, cha'añ mi klok'ela (se comunican con los Cerro-cuevas para que nos dejen salir)”.

2. Los señores del mula'wil

a). El Witsch'eñ como ente viviente

El *Witsch'eñ* es un espacio o mundo diferente al de los ch'oles y ellos lo perciben como un sujeto viviente, considerando como el señor del mula'wil, el dueño del mundo. Con esta percepción, el mundo ch'ol es controlado por un ser sobrenatural denominado *Witsch'eñ/Cerro-cueva* y al pluralizarlo sería *Witsch'eñob*, que quiere decir Cerro-cuevas, la *ob* es el sufijo pluralizador de esta palabra. Una deidad que cuida el mula'wil, donde están presentes los diversos elementos vitales que fortalece la vida de los ch'oles y de la humanidad, los cuales son la vegetación, el aire, el agua, los cultivos, la tierra y los animales.

Para que el ch'ol no tenga dificultades en el hogar, con sus cultivos y con sus animales es importante establecer relaciones de respeto con el *Witsch'eñ*, que consiste en efectuar

ceremonias rituales en los ámbitos indicados por los guardianes y trespales de la comunidad (el término guardianes se consideran a las personas que se encargan de cuidar la comunidad y que poseen además, poderes sobrenaturales que puede ser el rayo o viento y el segundo, son personas de edad que han participado en el desarrollo de la vida social de la comunidad y que son concedores también sobre la vida espiritual). Estos ámbitos pueden ser los siguientes: el cultivo, la casa, el solar, la tienda, los manantiales, la montaña, el cerro, la cueva y la iglesia.

Estas ceremonias rituales se llevan a cabo para evitar problemas posteriores o resolver los problemas existentes, así como conflictos entre las comunidades, entre los habitantes de la misma localidad, problemas de los cultivos, enfermedades, faltas de agua, etc., todas aquellas situaciones que afecta la tranquilidad de los ch'oles de la comunidad. Hay numerosos Witsch'eñ, por lo tanto, el mula'wil se encuentra lleno de vida. Todo está al poder de los Witsch'eñob. Allí viven y allí se reproducen los diferentes tipos y especies de animales.

Si alguna persona llegase a matar una serpiente (dice un Trespale) al poco rato empiezan aparecer más. Se reproducen así nada más, debido a que el *mula'wil* (mundo) tiene dueño. Estas provienen o salen de los cerros. Por ende, el Witsch'eñ se considera como ente viviente, así como maneja el Trespale Don Cristóbal Vázquez Antonio:

Jiñäch cha'añ kuxuläch ili Wits Ch'eñi Se debe a que el Wits Ch'eñ tiene vida

Por eso cuando cae una persona en ese lugar, se enferma, porque intervienen inmediatamente los Witsch'eñob a capturar el *ch'ujel* (espíritu) de los ch'oles.

Los *Witsch'eñob* (Cerro-cuevas), es una palabra compuesta por dos palabras con el sufijo *ob* al final como la partícula pluralizadora. Dicha deidad tiene la misma característica física que el ser humano: morenos, blancos, gordos, delgados, altos y bajos. La diferencia se estriba en su desarrollo biológico, que es circular o cíclica: por la mañana se vuelven criaturas, al medio día, jóvenes y al entrar el sol, se envejecen hasta cierto punto. Comparando de tal manera, con el ciclo biológico de una persona: nacer, crecer y morir. La diferencia se ubica en que ellos no nacen, sino que se vuelven criaturas. Tampoco se mueren, sino que solamente se vuelven viejos. Todo ello, se explica porque son poderosos y son dueños del mula'wil, por otro lado, debido a que ellos se encuentran en otro pañamil, como dice el Trespale Don Cristóbal

Vázquez Antonio:

Chä'äch bajche' joñonla,
Cha'anjach añob tyi yambä mula'wil.

Son como nosotros,
Nada más porque ellos están en el otro mundo.

Todos los animales están en el interior de la tierra, en el Witsch'eñ. Están bajo los cuidados de los Witsch'eñob. Si llegase a salir todos los animales en la faz de la tierra, no entrarían, se convertiría en un verdadero caos, por eso los cuidan, los amarran y los encierran para que no salgan fuera de su universo.

Por otro lado, las nubes que se ven transitar de un lugar a otro son las que traen lluvias, pero ¿Cómo se mueve de un lugar a otro? ¿Quién se encarga de trasladar las nubes de un lugar a otro? De acuerdo a la concepción ch'ol de la comunidad, los Witsch'eñob son quienes se encargan de efectuar estos movimientos y traer las lluvias. Se ponen de acuerdo y juntos trasladan las nubes de un lugar a otro en el lomo de unos caballos-cerros, así como manifiesta Don Cristóbal Vázquez Antonio al entrevistarlo:

K'ele awilañ...mu'bi ityempañoob ibä, mi Date cuenta, (las nubes) se juntan y los ikuchob majle tyi kabayo. Ambi tyi kabayo. trasladan a caballo. En el lomo del caballo. Jimbi li tyokali. Jiñ mi ikuchob majleli, witsob Son las nubes. Los Cerros son los que cargan. yubili.

Para sostener estas cargas-nubes en los lomos de los caballos no hacen uso de un simple lazo de henequén o de plástico, sino que se valen de los elementos vivientes que existen en su medio, en su mundo, así como las serpientes conocidas como las nauyacac.

Las nubes, según los Trensipales y rezadores, se encuentran en el fondo de los cerros y cuando los *Witsch'eñob* (los Cerro-cuevas) desean enviar la lluvia al mundo aparecen o salen del Witsch'eñ, porque ahí es su morada, apoyándose del lomo de unos caballos para trasladar a los lugares donde creen conveniente los *Witsch'eñob*, para hacer caer el agua en el *mula'wil*(mundo).

Cuando las nubes se entrelazan o se entrecruzan significa que va a llover. También se maneja que los cerros y las nubes se hablan y se ponen de acuerdo para enviar la lluvia. De esta manera

se produce una lluvia intensa que puede dilatar varias horas. Cuando se observan las nubes, ubicados en los cerros en forma de algodón, implica que aún no va a llover, pero que finalmente llueve anocheciendo o durante la noche.

b). Roj Wañ, la destrucción de su iglesia y la ubicación actual.

Roj Wañ (Don Juan) es el otro nombre que se le da a los dueños de los cerros, quien antes de establecerse en una comunidad del municipio de Tila, Chiapas, se encontraba ubicado en una cueva, localizada en uno de los terrenos ganaderos correspondientes al Municipio de Palenque, Chiapas: su casa o iglesia era una cueva de gran profundidad con laberintos que se dirigen a diversas direcciones. Salió de ese lugar, porque el kaxlañ o ladino ganadero mandó a quemar la cueva, debido a que su ganado era atacado por los murciélagos que provenían de ese lugar. Al darse cuenta de este problema, ordenó a sus seis vaqueros que estaban a su servicio para que buscaran el lugar donde provenían y se reproducían esos animales. Por tanto, una de las palabras del ganadero, a través del relato de Don Domingo Parcerero Parcerero, es como se menciona a continuación:

"Mi tsa' la'tyaja mi la'subeñoñ ba' tsa' la'tyaja, "Si localizan el lugar, me avisan, para
cha'añ mi kch'äme' majlel kasolina" trasladarme con gasolina".

Seis personas se introdujeron al interior de la montaña, hasta que finalmente a través de la búsqueda incansable llegaron a encontrar el lugar, donde provenían esos murciélagos. Dieron aviso al dueño del ganado y con ellos llevaron un tanque de gasolina para destruir la casa o iglesia de Roj Wañ.

Ahí se encontraba este personaje, el señor de la naturaleza. Al incendiarse la cueva sufrió una quemadura en la costilla. Posteriormente, los vaqueros se trasladaron al lugar para cerciorarse qué había pasado, momentos cuando escucharon la voz de Roj Wañ: "Gracias hijo. Me quemé la costilla y me duele mucho. Ahora bien, me trasladaré a Tila". Así se trasladó al lugar conocido como El Carrizal del municipio de Tila, Chiapas. Una localidad que dista a unos ocho kilómetros de la cabecera municipal y se estima que existen 1,000 habitantes aproximadamente. En ella no se perciben la existencia de grupos religiosos protestantes, sino

que unicamente el grupo católico.

La cueva de Roj Wañ, ubicada cerca de Palenque era una de las tres cuevas sagradas, donde los *tatuches* (abuelos) peregrinaban para realizar peticiones de lluvia. Esto se hacía concretamente en la época de “carestía” “para las siembras de mayo-junio” (Alejos, 1994:35).

Algunos Trensipales de la comunidad de Nueva Esperanza han hecho visita a Roj Wañ para pedir bendiciones por el problema de enfermedad que sufría ciertos elementos de la familia y al entrevistar a uno de ellos manifestó que era posible dialogar con Roj Wañ, como si fueran dos personas presentes que dialogan, aunque Roj Wañ, su presencia es de manera espiritual.

En los días jueves y viernes de cada semana su puerta se encuentra abierta para poder dialogar con él. Según versiones de unos Trensipales, actualmente cuenta con tres iglesia-cerros: la que se encuentra ubicada en Carrizal, El Cerro de San Antonio del municipio de Tila y El Cerro de Ajkabalna de Yajalón, Chiapas. En cualquiera de esos lugares, Roj Wañ recibe a las personas que desean llegar a realizar sus peticiones.

Hasta entonces Roj Wañ se encuentra ubicado en la comunidad de El Carrizal del municipio de Tila, Chiapas, donde llegan personas de Nueva Esperanza y de otras localidades del municipio, así como de otros municipios del Estado, con el único propósito de pedir bendiciones a Roj Wañ, mediante plegarias para el buen desarrollo de sus cultivos, la tranquilidad de sus familiares y la salud.

3. El rostro horizontal del universo

Los Trensipales perciben el mula'wil en forma de un cuadrado con sus cuatro esquinas, protegida en cada una de ellas por un guardian acompañado de su bastón como símbolo de poder y sabiduría.

En este mundo cuadrangular es donde se encuentran ubicados los ch'oles, animales u otros seres vivientes o cosas sin vidas, así como los Witsch'eñob que son los dueños del mula'wil.

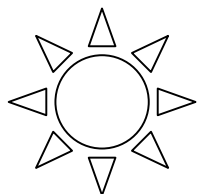
Por otro lado, se maneja la existencia del ombligo del mundo. Por eso, además de las cuatro esquinas del mula'wil, antes aludidas, se encuentra la quinta parte que es el centro. El universo más pequeño e importante en la vida de este grupo es la casa, considerado como un mundo de forma cuadrangular. La explicación está en el ritual de casa, porque en la base de cada uno de los horcones o de los castillos que sostienen la pared y el techo, se vierte un poco de aguardiente y caldos de pollo. El centro como la quinta parte de este espacio cuadrangular se abre un hueco para depositar los objetos rituales: carnes de pollo o de otros tipos de aves, pozol batido y aguardiente. Las velas se encienden también a un lado del lugar donde se depositan dichos materiales ceremoniales.

Estos materiales rituales se consideran como alimento de la tierra o del Witsch'eñ, conocidos como protectores de los espíritus malignos, para evitar la filtración de estos en ese espacio donde se realiza el ritual de casa o de otra índole, pero más adelante se encuentra descrito sobre este sabio conocimiento del ritual de casa de los ch'oles de la comunidad de Nueva Esperanza. Para ello el Trensipal Domingo Parceró Parceró nos relata lo siguiente:

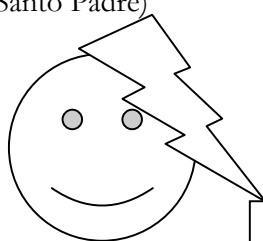
<p>Jiñ mu'bä ikäñätyañ jujump'ej ixujki, ... yambä che'li, yambä che'li, yambä che'li. Jiñ muk'bä ikäñätyañ mi yäli. Chajche' ili jump'ej ili koloñajtyaki chejeñi, ambi tsa' ajkänätyaj, ambi tsa' Käñämobä mi iña'tyañob pañämil. Jump'ej che'li, jump'ej tyi imajlib k'iñ, jump'ej che'li, jump'ej che'eli.</p>	<p>Son los cuidadores de cada esquina...otro allí, otro allí, otro allí. Son los que cuidan. Así como esta colonia existen cuidadores, existen protectores que conocen el sentido del mundo... Uno en este lado (donde sale el sol), uno donde se inclina el sol, uno en este lado, uno en este lado.</p>
--	---

A continuación se presenta un ejemplo del rostro horizontal ch'ol y la ubicación de los Guardianes rayos.

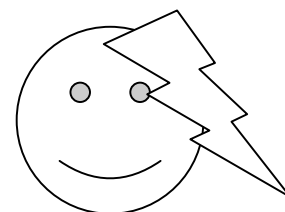
EL ROSTRO HORIZONTAL DEL UNIVERSO CH'OL CON LOS CUATRO GUARDIANES RAYOS



Ch'ujutyaty
(Santo Padre)



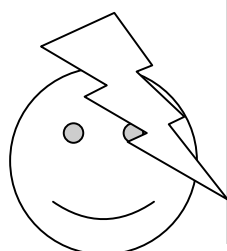
Guardian (1)



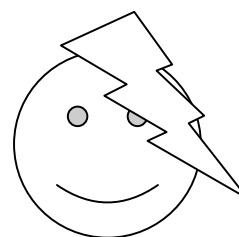
Guardian Rayo (4)



(El Corazón o el Centro del mundo)



Guardián Rayo(2)



Guardián Rayo(3)

En cada esquina del mula'wil hay un guardián: uno en la dirección por donde sale o nace el sol, otro por donde sumerge y dos en los lados del mula'wil. Por ejemplo, la comunidad de Nueva Esperanza, de acuerdo a la versión de uno de los Trensipales, los guardianes se encuentran

ubicados en cada una de las esquinas, no aparecen en esos espacios físicamente, sino espiritualmente. Cada uno de ellos carga su bastón como símbolo de poder y de sabiduría. Ellos se encargan de cuidar el mundo de la comunidad para que no filtre ninguno de los espíritus malignos provenientes de otros lugares o comunidades, que viajan a través del viento y con la presencia de los guardianes, con sus bastones pueden proteger y perseguir aquellos cuando sea necesario para aniquilarlos con la fuerza que poseen. Estos son los que tienen corazón o espíritu de rayos resplandecientes que protegen y capturan a los espíritus enemigos.

Estos poderes sobrenaturales o espíritus guardianes fue dado por Ch'ujutyaty, que pueden ser los rayos, conocidos por los ch'oles como tyaty, que significa padre. Del mismo modo, son los que pueden dialogar espiritualmente con el Witsch'eñ con respecto al beneficio de la comunidad, como por ejemplo, sobre la llegada de las lluvias para el desarrollo eficaz de los cultivos, son quienes intervienen en la petición de lluvias ante el Witsch'eñ para que en mutuo acuerdo se envíe ese sagrado líquido muy importante para los de Nueva Esperanza.

Estos guardianes son fuertes, porque Ch'ujutyaty le dio conocimiento, pero mejor escuchemos en la palabra del Trensipal Domingo Parceró Parceró:

Ch'ujutyatybi tyi yäk'onla lakña'tyäbal tyi lakpusik'al yubil, cha'añ mi jkotyañ lakbä, cha'añ ma'añ mi ise' sajtyel ... Ch'ujutyatybi mi yäk'eñonla, cha'añ mi jkãñätyaña jñ laktumal.	Santo Padre nos dio conocimiento en nuestro corazón, para protegernos, para que no se muera luego... Santo Padre nos proporciona para proteger a nuestro pueblo.
---	--

Esta es la palabra de un Trensipal, su posición ante su pueblo y sus conocimientos los obtuvo del Ch'ujutyaty, para defenderse así mismo y a su pueblo de los malos espíritus. El centro del saber es el corazón, allí es donde está el conocimiento. Esto influye a que su fortaleza corporal y espíritu no se debilita, sino que pueden vivir un poco más tiempo en el mula'wil que otras personas no poseedoras de ese saber cultural proporcionado por el Ch'ujutyaty.

4. Análisis e interpretación cosmogónica ch'ol

El pensamiento cosmogónico ch'ol sobre el rostro del universo está presente en los textos orales o “juegos-de lenguaje” de los guardianes de la comunidad, de los jóvenes y adultos. La

percepción de ellos, de acuerdo al enunciado expresado en las líneas anteriores, se maneja en dos sentidos: vertical y horizontal. El primero, al dialogar entre ellos, expresan que el mula'wil es el lugar donde viven y efectúan sus actividades cotidianas. También aluden con respecto al panchañ, cielo y el witsch'ëñ, inframundo; considerados como dos mundos diferentes. Esta estructura del universo se encuentra vigente en otros grupos de la misma filiación lingüística maya, por ejemplo, entre los tojolabales: “el sat k'inal” es el “cielo”, “el lum k'inal” es el “espacio terrestre” y el “k'ik'inal”, el “inframundo” (Ruz, 1990:51).

La primera concepción de los ch'oles se divide en tres partes principalmente: el panchañ, el mula'wil y el wits ch'ëñ. En cada una de éstas están presentes los elementos y comportamientos que difieren entre sí. En dichas visiones sobre el rostro del universo se perciben los mundos diferentes, según Edmund Leach, al abordar sobre los límites del espacio y del tiempo, el concepto “mundo”, nos argumenta que “<<este mundo>> está habitado por hombres mortales, impotentes, que pasan su vida en el tiempo normal en el que los acontecimientos se suceden en forma de secuencias, uno tras otro. En este mundo envejecemos “todo el tiempo” y al final morimos. El “otro mundo” está habitado por dioses inmortales, omnipotentes, que existen perpetuamente en un tiempo anormal en el que el pasado, el presente y el futuro coexisten “simultáneamente” (Leach, 1993:112).

Las deidades vivientes en el panchañ: el Ch'ujutyaty y Ch'ujuña' principalmente tienen mucho que ver con las actividades agrícolas de los ch'oles. Por ejemplo, la Ch'ujuña' germina, después se ubica en el cenit del cielo, se madura y muere finalmente. Esta muerte, representa en la realidad al ocultarse en la dirección oeste y que del mismo modo, como el sol vuelve a resurgir para continuar proyectando su sabiduría en el quehacer de su vida cotidiana de los ch'oles. Sobre esta misma concepción podemos hallar entre los tojolabales y se tiene la versión que las fases lunares es importante en cuanto a la siembra, el corte de madera y las cosechas (Ruz, 1990:51).

El lugar donde vive el Witsch'ëñ, señor de la tierra se retoma el mismo nombre para denominar su iglesia o casa. Sobre esta denominación de los señores o deidades con el nombre del lugar no es casual, sino que se fundamenta en el discurso cosmogónico de los mayas quichés, según el libro sagrado denominado Popol Vuh, “la casa era designada asimismo con el nombre del dios. El Gran edificio de Tohil era el nombre del edificio del templo de Tohil...”

(Recinos, 1999:154).

Por otro lado, los Trensipales concluyen que Witsch'eñ y Roj Wañ están impregnados en una sola deidad con distintos nombres, pero aclaran que el segundo se pueden comunicarse con él en los días jueves y viernes de cada semana, en los siguientes lugares: Cerro de Akabalna, Cerro de San Antonio y en un Cerro ubicado en la colonia El Carrizal. Con Roj Wañ es posible entablar un diálogo en los días jueves y viernes de cada semana. El primero corresponde al municipio de Yajalón y los dos últimos, del municipio de Tila. Es una deidad que tiene un ciclo bilógico muy diferente al ser humano: nace, crece y envejece, puede relacionarse con la percepción cosmogónica con respecto al transitar del sol, conocido por ellos como Ch'ujutyaty, ubicado en el plano celeste o panchañ. La deidad -Witsch'eñ- es posible que sea el mismo sol, aunque desaparece en el ocaso, pero no muere, sino que renace después de ocultarse.

Retomando con lo que dice Florescano, señalado por Claude F. Baudez al realizar un estudio en Quirigua y Copán, el primero alude que en la estela C, se refiere a la conmemoración de “la sucesión de Humo Jaguar por 18 Conejo. Este último está representado en el lado este, emergiendo, como el sol naciente, de la boca de un monstruo de la tierra. En cambio Humo Jaguar es retratado con apariencia de hombre viejo y mira hacia el ocaso, el lugar donde el sol se hunde en la tierra” (Florescano, 1992:37). El joven que ocupa el trono en este sentido representa el sol naciente, el que lo deja es el que representa el hombre viejo y por ende, el sol viejo. Pero podría ser un poco más relacionado al tránsito del sol como un Dios sagrado y se continúa representando metafóricamente en el pensamiento, lenguaje y comportamiento ch'ol el poder que posee el sol, motivo que dio origen el nombre dado por esta cultura.

El mundo de los ch'oles de la comunidad se percibe en forma de un cuadrado con sus cuatro esquinas. En cada una de ellas están presentes los guardianes rayos o vientos para vigilar en todo momento la intromisión de ciertos espíritus malignos que pueda y desea provocar descontentos en la comunidad. Estos guardianes son considerados como poderosos y cuidadores de la comunidad. Sobre esta misma percepción del universo, los tojolabales, pertenecientes a la misma cultura maya, perciben que el mundo se encuentra sostenido por cuatro relámpagos en las cuatro esquinas. El quinto punto para ellos es el “ombligo del universo”, que es “la iglesia de Santo Domingo, en Comitán” (Ruz, 1990:55). Para la cultura

local ch'ol, el ombligo del mundo es la iglesia de Tumbalás, Chiapas. En cuanto a los cuatro relámpagos ubicados en las esquinas del universo, no son cargadores como perciben los tojolabales, sino que son guardianes del espacio terrestre de la comunidad. Sin embargo, en ambas partes, esos personajes son los que fundamentalmente están bajo sus cargos el bienestar y la tranquilidad de la comunidad.

Al abordar esta segunda percepción ch'ol, en el relato de los Guardianes y Trensipales aluden que el mula'wil es cuadrangular, al igual que la comunidad que consta de cuatro esquinas y en cada una de ellas están los Guardianes de la tierra. Sobre esta percepción, en el preámbulo de la escritura sagrada de los mayas Quichés, denominada Popol Vuh, subraya de la siguiente manera: “Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones” (Recinos, 1999:21). Esta expresión viene a aclarar la visión de los ch'oles de esta comunidad con respecto a la formación del cielo y de la tierra, que se han transmitido a través de los textos orales de generación en generación, enraizado en la concepción de los primeros padre-madres. Sobre este punto Villa Rojas, nos dice que entre los mayas de la localidad de Chan Kom correspondiente al Estado de Yucatán, los habitantes percibe del mismo modo su comunidad como un cuadrilátero con cuatro entradas: “Estas cuatro entradas se consideran “las cuatro esquinas” del pueblo. En ellas se instalan al llegar la noche cuatro seres sobrenaturales llamados Balames, los cuales tienen por función cuidar el cuadrilátero que forma el pueblo, impidiendo que entren a él espíritus nocivos que alteren el bienestar de sus pobladores. En el centro de la aldea se instala un quinto Balam, conocido como thup (pequeño) al que, no obstante su tamaño diminutivo, se le considera el de más poder. A estos cinco protectores sobrenaturales se les da el nombre de Balamob caob o guardianes del pueblo” (Villa Rojas, 1968:131).

Estas cuatro esquinas del universo ch'ol, las más conocidas son dos: la salida y entrada del Ch'ujutyaty, ahora por lo que respecta a las otras dos esquinas, las que la cultura occidental las denominan como norte y sur, en la cultura ch'ol se expresa de esta forma: *ba' mi ityilel ja'al* (donde se origina la lluvia) y la otra esquina, no existe la manera concreta de nombrarla, en ocasiones le dicen al norte y sur como la mitad de panchañ. A propósito, en el ritual de casa, de la milpa y la concepción que tienen sobre la comunidad es donde perciben la existencia de un

espacio cuadrangular. Otra de las partes que es tomado muy en cuenta en los rituales es el punto central del espacio, como la quinta parte del universo, observado de igual modo en los rituales de casa y milpa.

Anteriormente no se veía la faz de la tierra, todo estaba en calma, no había ningún tipo de movimientos, sólo se manifestaba el mar y el cielo, de esta forma podemos encontrar en el libro de Popul Vuh en el capítulo primero: “Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía” (Recinos (Traduc.), 1999:23). Todo estaba en completo silencio, inmovilidad y oscuridad, únicamente estaba “el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz ”. Después meditaron para que el agua se junte y se manifieste la claridad, así como la creación de árboles y el hombre como productor del sustento. Entonces la tierra fue formada, “como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación, cuando surgieron del agua las montañas; y al instante crecieron las montañas” (Recinos, 1999:24). Todo esto se llevó a cabo “por arte de magia”; de esta manera se formaron de igual forma “los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros, y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas” (Recinos, 1999:25). En el episodio anterior, nos dilucida que no se veían cerros, piedras, vegetación en la faz de la tierra, sino solamente agua.

Finalmente, entre los ch’oles de la comunidad, el Witsch’ëñ tiene dos cualidades: lo bondadoso y lo malicioso. Esta percepción se maneja en las dos formas de pensamientos: vertical y horizontal. La primera cualidad se maneja cuando el hombre ch’ol se acuerda de esta deidad, en la casa, en el campo y en todo momento. La manera de mostrar esa relación de respeto es mediante un ritual, donde se emplean materiales rituales necesarios y las plegarias apropiadas para cada caso, con la finalidad de conseguir la comunicación con él, como respuesta es la abundancia, buena cosecha, tranquilidad en la familia, entre otras cosas. La segunda es a la inversa. Al no realizar ciertos rituales en los ámbitos de trabajo o en otros espacios. Al no existir ninguna comunicación con el Witsch’ëñ, acepta lo que le llegan a ofrecer, para que en la familia ch’ol filtre con facilidad los problemas, enfermedades, descontentos, etc., al igual que en la comunidad al no comportarse los habitantes de manera bondadosa con esta deidad pueden sufrir descontentos. Con esto implica que existe esa expresión y actitud de principio de reciprocidad. Lo mismo nos dice Leach, al hablar sobre el principio de reciprocidad: “es que la

ofrenda de un sacrificio es un regalo, tributo o compensación que se ofrece a los dioses. La celebración es una expresión del principio de reciprocidad. Si se hace una ofrenda a los dioses, los dioses se ven obligados a corresponder con beneficios al hombre”(Leach, 1993:114).

5. La madre tierra y la madre del maíz

En el pensamiento y en los juegos-de-lenguaje de los ch’oles, como afirma Bajtín y Wittgenstein, está presente la coexistencia del hombre y la tierra. El hombre no puede existir sin la tierra, porque se considera que ahí se amamantará al nacer de su madre. Por ejemplo, reflexionemos sobre la respuesta de un Trensipal, generada a partir de la siguiente interrogación:

¿Por qué los ch’oles considera a la tierra como la segunda madre? En el texto oral del Trensipal ch’ol, se maneja de la siguiente manera: “Ñaxambä lakña’ jiñäch tsa’bä ich’ämäyonla tyilel tyi pañämil. Icha’tyikle lakña’ jiñ lum yubili, (kome) tyi jump’ejle k’iñ yä’äch tsa’ tyi yajliyonla, jk’elela pañämil ... iya’ tsa’ mi ikejel ikosañoñ lakña’ tsa’. Ya’ mi icha’ majlela lakuch’ijel tyi lakbajñebäji; muk’ix jkajela tyi e’tyel ... kej kpäk’la chuki k’uxbil, (cha’anjach) ya’ tsa’ mi ki’ we’sañoñlayi. Tsaxki koli jiñ chu’bä añ lakcha’añ wä’ tyi lum, wä’ix mi kej jk’ele’la” (Pascual Sánchez Sánchez, 23-10-93). Su traducción literal: Nuestra primera madre es la que nos trajo al mundo. Nuestra segunda madre es la tierra en este sentido, porque un día nos caímos ahí, nacimos ahí... a través de ella nos alimentó nuestra madre. Después ahí nos alimentaremos cuando ya estemos solos; ahí trabajaremos y cultivaremos los que son consumibles, ahí nos vamos a alimentar. Al crecer todo lo que hemos cultivado, aquí empezamos a verlo.

Con base al relato anterior, nos alude que en la concepción ch’ol existen dos tipos de maternidad: la madre biológica y la madre tierra. La primera es una persona femenina que ha procreado hijo o hijos y quedan bajo la responsabilidad de sus padres en cuanto a su crecimiento. Se llama madre tierra, porque cuando nace un ser humano llega en la faz de la tierra y en ella se desarrolla biológico, cultural y lingüísticamente. Ahora bien ¿qué es lo que necesita un nuevo ser para vivir en ese nuevo mundo? Naturalmente, necesita alimentarse con el apoyo de sus progenitores. Pero esta subsistencia va depender principalmente de la tierra, porque ahí se cultivan los alimentos necesarios para su desarrollo y crecimiento. Una vez que el

ser pensante haya alcanzado la edad para casarse, se desliga del seno del hogar y empieza con su nueva vida familiar (en eso consiste al mencionar el señor: cuando ya estemos sólo), pero va a continuar sus actividades agrícolas en la madre tierra, de lo contrario, moriría de hambre.

Por lo tanto, el texto oral del Trensipal tiene un sentido lógico y real, aunque en algunos casos, ciertos productos consumibles, se adquieren actualmente en algunas tiendas de la localidad o en los centros comerciales del municipio, pero el maíz se obtiene directamente de la segunda madre-tierra, como dicen los de Nueva Esperanza, el maíz es fundamental en la subsistencia de la comunidad y de los ch'oles en general.

El respeto mutuo entre el hombre y la Madre tierra está impregnada en el lenguaje ch'ol, así como argumenta el texto relativo a los Resolutivos de la mesa 6, sobre el tema de Promoción y desarrollo de las culturas indígenas del Foro Nacional Indígena, efectuado el 8 de enero de 1996, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; en el que manifiestan los participantes, miembros de diversas culturas indígenas de México, que el cimiento y sustento de las culturas indígenas están en la Madre Tierra: “En la Madre Tierra tenemos un lugar y un sitio; de la Madre Tierra obtenemos los medios de vida; la Madre Tierra nos ofrece sus ciclos —en relación con el sol y otros astros— y los productos que a ella corresponden; y para que la Madre Tierra no se cance y se seque, para que los astros la sigan acompañando y nos alcansen sus frutos, hay que trabajarla por partes, hay que repartirla colectivamente, hay que hacerle sus fiestas y ceremonias en comunidad, para que no esté y estén tristes, para que la vida y la muerte sigan su camino” (Foro Nacional Indígena, Valle de Jovel, Chiapas, del 03 al 08 de enero de 1996:63).

En los rituales de casa y de campo están presentes las deidades como señor del espacio-tierra y que mediante este espacio se le dan las ofrendas necesarias para la petición de muchos aspectos que el ser humano requiere para sobrevivir. La tierra en este sentido es percibida como la segunda madre, porque sobre ella se construye las casas y es donde se realizan las actividades diarias de tipo agrícola o de otros tipos del quehacer humano. Por lo tanto, esta visión se objetiviza en los actos ceremoniales en los que participan rezadores o Trensipales, guardianes, músicos y danzantes de la comunidad y para consumarse, los dotados de conocimientos y otros acompañantes se acostumbran ayunar, es decir, únicamente toman un poco de café o nada antes de emprender dicha actividad ceremonial. Así lo manifiesta el Trensipal Pascual Sánchez Sánchez:

Mi tsa'ix,
 ya'ix ts'äbts'äbña añichim,
 yax añ tyi ipejtyel,
 Tsa'ix mejli,
 tsa'ix kcha'lela tyi entrekar,
 maxtyo uch'emokla;
 maxtyo ba' añ k'uxu waj lakcha'añ.
 Solo kajpe' mi isäk-añ.
 Ayunajach añonla yubil.
 Tsa'ixki ujtyi,
 la'ix buchlekonla,
 la'ix ajñikonla tyi mesa, banka.
 Ya'ix jk'aj lakoj,
 ya'ix te poj jump'is,
 tsa'ix käk'ela icha'añ je'e,
 mu'ix yubiñob je'el mi kej kcha'lenla jump'is.

Si ya finalizó,
 ya está allí tu vela encendida,
 ya están todos.
 Ya se efectuó,
 ya le entregamos,
 estamos en ayuna,
 no hemos comido aún.
 Únicamente café por la mañana.
 Estamos en ayuna en ese sentido.
 Una vez terminado,
 nos sentamos,
 nos ubicamos en la mesa, en banca.
 Allí descansaremos,
 después vendrá una copa,
 a ella, ya le dimos,
 ellos sabrán también que beberemos una copa.

Los Trensipales de la comunidad conocen sus propios lenguajes y que cumplen ciertas funciones en la sociedad en el que están inmersos, en este sentido los textos orales nos proporciona un conocimiento que es parte del entramado ritual dirigido a la Madre Tierra o tierra-lodo que más adelante se menciona. Entonces, esos actos y comportamientos que muestran los encargados de las ceremonias en honor al recurso-tierra, simboliza un principio de reciprocidad, porque se establece el respeto mutuo entre el hombre y la tierra, así como la naturaleza en general.

Al celebrarse una ceremonia, el hombre como conocedor de su cosmovisión no debe comer antes de emprender esa actividad ritual, de lo contrario se estaría rompiendo esa relación de respeto. Por ello, se alude en el texto anterior, cuando la ceremonia llegó a su culminación, se entiende que han quedado los objetos rituales en los espacios y todos los rezos que en su momento se tuvieron que mencionarse. Así como los movimientos realizados dirigidos a las diferentes direcciones del universo, también forma parte de ese entramado ritual como símbolo de relación entre el hombre y la naturaleza.

El ayuno que se guarda entre los guardianes y Trensipales al celebrar una ceremonia dirigido a la madre tierra o a los dioses, no es de ahora, sino que se venía practicando hace mucho tiempo, sobre esta relación, por ejemplo, en el libro Quiché nos dice un fragmento de la siguiente manera: “Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses. He aquí como

ayunaban: Nueve hombre ayunaban y otros nueve hacían sacrificios y quemaban incienso. Trece hombres más ayunaban, otros trece hacían ofrendas y quemaban incienso ante tohil.² Delante de su dios se alimentaban únicamente de frutas, de zapotes, de matasanos y de jocotes. Y no tenían tortillas que comer” (Recinos, 1999:155). Esta concepción tiene una raíz ancestral, tiene un inicio y una culminación. Al no tomar en cuenta en primer orden a la tierra y al señor del Witsch’ëñ, implica romper esa relación. También entre los mayas de Yucatán, S. Thompson nos habla que con relación a “la continencia y el ayuno antes de las ceremonias del Año Nuevo...duraban de trece días a tres meses”, dependiendo la categoría que gozaban las personalidades (S. Thompson, 1997:218).

Una vez concluida la ceremonia ritual, corresponden a los actores socioculturales en este sentido tomar sus alimentos y ciertas copas de lembal (aguardiente). La misión se ha cumplido, la relación de respeto se ha dado, a través de las ofrendas y el discurso ritual dirigido a la madre tierra, al Wits Ch’ëñ, Roj Wañ (según los Trensipales Witsch’ëñ y Roj Wañ es uno solo) y a Jesucristo. Este principio de respeto, puede ser interpretado como una interrelación necesaria entre el hombre, la madre tierra o tierra-lodo y deidades omnipotentes y omnipresentes. Sobre esta idea, Durkheim podría ubicarse al mencionar que “también los dioses tienen necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios se morirían” (Durkheim, 1995: 34).

Por otro lado, los Kãñätyajob (Guardianes) besan a la Madre Tierra en los ámbitos donde transitan o al llegar en el campo de actividad como símbolo de respeto. Algunos Trensipales no muestran este comportamiento de besar la tierra, pero si actúan en otro sentido. Por ejemplo, en el campo de trabajo, antes de sacar el machete del cubierto y antes de colocar sus cosas en el lugar donde se puede ubicarse para tomar un descanso, se expresa un rezo dirigido a Dios Todopoderoso:

Yos Pawre mi kaj tyi troñel
tyi säk-añ panämil,
cha’anme kom kwaj,
kom bäl kñäk.
Wí’ñayoñ kik’oty kalobil.
Kom jiñi cha’añ mi ikolel [...]
(Pascual S. S. 23-10-93).

Dios Padre, voy a empezar a trabajar
en este amanecer del universo,
porque necesito comer,
porque necesito alimentarme.
Porque junto con mis hijos me da hambre.
Necesito que se desarrollen.

² Según el libro sagrado denominado Popol Vuh, “la casa era designada asimismo con el nombre del dios. El Gran edificio de Tohil era el nombre del edificio del templo de Tohil...” (Recinos, 1999:154).

¿Qué sentido tiene realizar esta pequeña oración, dirigido a Dios? Naturalmente, la falta de respeto que se tiene a la “Madre Tierra” y al Witsch’ëñ o RojWañ, le puede provocar al hombre ch’ol una desgracia en su actividad agrícola por el usufructo del recurso sin haber pedido permiso con mucha anticipación. Entre esta tragedia puede ser los siguientes: sufrir golpes con alguna rama de los árboles, herirse con su propio machete al desviarse la mano al cortar algún tipo de bejuco u otros tipos de plantas que existen en el lugar de trabajo. En el juego de lenguaje se maneja ciertos términos de origen católico al manejar la expresión en la propia lengua “Yos Pawre” que significa “Dios Padre”, lo cual es inevitable por la presencia de esta ideología religiosa en la región desde hace más de 435 años aproximadamente.

Los guardianes de la comunidad.

En el pensamiento ch’ol se percibe la existencia de cuatro *Känätyajlumob* /Guardianes de la comunidad, porque la localidad se encuentra ubicada en un espacio que consta de cuatro esquinas. En cada una de ellas es resguardada por un *känätyaj* (guardián) y una de las funciones que desempeñan es velar por el bien del lugar, por la tranquilidad de la comunidad, como afirmaba Don Pascual Sánchez Sánchez:

"Cha'añ ma'añ mi yochel wokol tyi ixujk xujk, "Para que no filtre problema en las esquinas, cha'añ mi iñäch'tyañ yubil, cha'añ baki tyal ik', para que escuche donde provenga el mal. Si baki tyal wokol, o mej iñusañ o mi ikotyañ jiñi deja pasar o ayuda a la comunidad en sus cha'añ ityik'läntyel jiñi ixim, (...). Jinbi mi cultivos de maíz, frijol, etc. Ellos intervienen iwa'tyäl cha'añ mi imäktyañob yubili" (Pascual para que nadie entre en la comunidad" Sánchez, 23-10-93)

Los que provocan el descontento en la comunidad, buscan una relación conflictiva, ya que deja caer en problema toda la gente del lugar, a través del hambre. Los espíritus o ch'ujlelob viajan en el viento o son los vientos mismos quienes destruyen a las plantas de maíz. De tal manera que la comunidad se queda sin ningún tipo de producción y sin recursos económicos. Pero todo esto se traduce en envidia y discordia entre las comunidades.

Estos espíritus no solamente destruyen a las plantaciones o cultivos, sino que destruyen también a la gente, a las casas, los techos de las casas que son de lámina o de otros tipos de materiales de la región, como son el zacate, la hoja de palma, etc.

Cuando no sucede la destrucción de casas y cultivos es porque no logran pasar donde están los guardianes de la comunidad, ahí chocan y regresan a su lugar de origen. Los guardianes y Trensipales son los que saben interpretar con mayor facilidad lo que acontece en la comunidad, por ejemplo cuando se presenta un fuerte viento junto con el trueno es porque el guardian o guardianes atraparon al enemigo o espíritus destructores. Si logran atraparlos se mueren por la quemadura que reciben del rayo, como guardián del lugar. El enemigo puede regresar a su lugar de origen pero fallecen al llegar en su lugar de origen o antes de llegar.

El viento malo es fuerte al igual que el rayo: el primero destruye a los cultivos y el segundo los defiende. Aunque en la misma comunidad pueden existir tanto el viento y el rayo, pero ambos intervienen en ayudar al cultivo y la vida de los habitantes del lugar.

Los guardianes son de espíritus buenos, según algunos Trensipales, unos son vientos y otros son rayos, pero pueden existir los dos tipos de personajes sobrenaturales en la localidad. Aunque no especifican con claridad quienes poseen dicho espíritu, tal vez para evitar que alguien conozca el secreto de los guardianes de la comunidad y evitar ser atacados y derrotados con facilidad.

Hace varios años atrás cuando se escuchó un fuerte viento en la comunidad, destruyó cuantas cosas encontradas en su paso: tumbó árboles, cafetales, techos de casas, destruyó todo. Cuando sucede este tipo de acontecimiento, es porque se roban el espíritu del maíz, el espíritu del frijol que son alimentos de mucha importancia para los habitantes del lugar de investigación.

El enemigo conoce que en el espacio-tierra se da muy bien la producción del maíz, el frijol, el plátano, entre otros, por esa razón, los espíritus malos o envidiosos tumban los cultivos para acabar con la madre de la milpa o la trasladan a otro lugar. La gente empieza a sufrir hambre que puede dilatar uno o dos años; es decir, se escasea el maíz y el frijol, por el robo que ha sido víctima la madre de la milpa o el espíritu del maíz.

El señor Sebastián Pérez ya fallecido y conocedor de esta situación problemática, decía en su diálogo con gran tristeza:

Kaje kubinla wi'ñal,
 kej kubinla wi'ñal ixim, wi'ñal bu'ul.
 Ma'añ chuki añ lakcha'añ tyi mal.
 Mi ikolel che' ya ñajtyel mi ikolel jiñi ixim.
 Mi ikajel tyi ñich, che'tyaktyo che'li.
 Ma'añ mi ikajel tyi lok'el laktroñel.
 Tsa' majli iña'al,
 jiñi ik' kabäl,
 jiñäch mi imajlel ya'i.
 Parte ba' mi imajlel
 (Sánchez Sánchez, P. 23-10-93).

Vamos a sufrir hambre,
 hambre de maíz, hambre de frijol.
 No tenemos nada en casa.
 Crece muy pequeña las plantas del maíz.
 Empieza a espigar con este tamaño
 No saldrá la producción.
 Se fue la madre,
 el viento es fuerte,
 ella se fue ahí
 Se traslada a otra parte.

Este relato fue expresado en un tiempo después de haber ocurrido el viento ciclónico cargado de espíritus malignos que destruyó cuantas cosas en la comunidad. Los cuatro guardianes tuvieron que intervenir con toda energía para rescatar el espíritu de los cultivos y de la sabiduría comunitaria.

Esta situación es semejante a los conflictos que surgen o los que se provocan entre las comunidades. Por ejemplo, en la comunidad de Nueva Esperanza se percibía una convivencia tranquila entre sus habitantes, aun por la existencia de varios grupos religiosos y partidos políticos (PRI y PRD). Según informaciones obtenidas, algunas comunidades de la zona baja del municipio de Tila, pertenecientes al partido oficial (PRI), deseaban que surgiera un enfrentamiento entre ellos o con los habitantes de otras localidades aledañas. Precisamente este acontecimiento estaba previsto provocar en la madrugada del 24 de diciembre de 1997 y el 01 de enero de 1998, según las actitudes de las personas observadas y lenguaje sobre el tema. Pero gracias a la comprensión que poseen los guardianes, trespales y los mismos ch'oles de ahí, no hicieron caso de lo que se dialogaban en silencio y en voz alta, sobre la posible entrada de otras personas provenientes de la zona baja del mismo municipio y de otros municipios aledaños, agrupados al dicho partido oficial (PRI). Pero los habitantes junto con sus autoridades no se dejaron llevar a la confrontación, sus corazones y pensamientos se mantuvieron abiertos al diálogo. De esta forma han demostrado la capacidad de comprender la situación que se presentaba en el momento en que se rumoraban la entrada de personas ajenas a provocar el enfrentamiento. Así sucede con la entrada de los espíritus malos, a través del viento o el viento mismo a provocar alteraciones sociales y culturales en la comunidad.

Además, ellos cuentan con conocimientos y experiencias con relación a la interpretación de la

dirección del viento y que tienden a provocar problemas. Conocen el viento que está cargado de maldades o situaciones dañinas para la comunidad. Por tanto, no es fortuito el manejo de información con relación a la presencia de guardianes indígenas con conocimientos profundos sobre la astronomía, sobre el movimiento de los astros, sobre la medicina, etc. antes de la invasión española, pues, es un hecho que desarrollaron sus saberes, hasta llegar el punto de tener la capacidad de “predecir los eclipses” (Zoraida Vázquez, 1981:39).

Existen personas de otras comunidades o de otros municipios que tienen *ñä'tyäbaltyak* (conocimientos) de vientos. Estos poderes son empleados en ocasiones para perjudicar a los cultivos de maíz, de frijol u otros cultivos que son alimentos básicos para la comunidad. Algunos simplemente juegan en el interior de estos cultivos, ya que de manera intencionada tumban o arrancan las matas de maíz, con el objeto de provocar el hambre entre los habitantes.

Estos espíritus dañinos viajan a través del viento y pueden ocasionar serios daños a las casas. Pero si los guardianes logran proteger la comunidad, no pasa nada, todo queda en paz y en calma. La vida de los habitantes prosigue su camino con toda normalidad.

Los *känätyajob* están provistos de poderes, son rayos, truenos y vientos, son *ñä'tyäbaltyak* o *pusik'altyak* (conocimientos o corazones) que intervienen en resguardar a la comunidad. Según los Trensipales, ser guardián implica luchar contra otros poderosos provenientes de otros lugares.

Por ende, al existir dichos guardianes de la comunidad no pueden cruzar los otros, sino que chocan en ese muro espiritual (compuesto de cuatro personas-espíritus), ahí regresan a sus lugares de origen. Cuando uno de los otros es quemado por los guardianes, puede morir en ese lugar, ahora si reciben únicamente golpes, se puede enfermar o fallecer al llegar en su comunidad, ya que el espíritu fue reconocido o destruido durante la batalla por los guardianes de la comunidad. Por lo tanto, los guardianes y trensipales de Nueva Esperanza, actúan de buena manera en la defensa de la tierra, del universo, de la integridad de los habitantes y en el cuidado del pueblo.

El objetivo principal de los poderosos provenientes de otros lugares es provocar el descontento en la comunidad: arrancan árboles, se llevan el espíritu del maíz, del frijol y de

otros cultivos. Se apropian de esta riqueza, o si no, los trasladan a otras partes, para que en los años venideros se vistan de malas cosechas, mala producción, y se hundan en el total descontento provocado por el hambre.

Uno de los cultivos que trasciende su importancia en la comunidad y en toda la región es el maíz. Cuenta con el espíritu y una madre que hace que en el lugar de abundancia. Sin lugar a duda es el que provee de energía a los ch'oles y forma parte de su espíritu. También podemos encontrar un pequeño discurso en el Popol Vuh, sobre la formación de los primeros padres-madres con el maíz, después de varios intentos fallidos de los dioses: “Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los progenitores. A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados” (Recinos, 1999:103-104). Por ello mismo, actualmente continúan percibiendo este tipo de cultivo como parte importante en la vida de los ch'oles.

Los *Känätyajob* y los Trensipales son los que conocen muy bien el secreto del rescate del espíritu de estas riquezas. Antes de llevarse a cabo, se reúnen para buscar un día y un lugar especial (templo), para analizar y buscar la forma cómo se debe actuar en el rescate de la sabiduría y fortaleza de la comunidad. No se realiza físicamente, sino de manera espiritual.

Para lograr todo esto, se valen de los rezos, del *lembal* (aguardiente), ya que al *Witsch'eñ* y a la tierra se le habla, se establece un diálogo a través de rezos; empleando otros materiales rituales como el *lembal*, el *pom*/incienso, el *ñichim*/velas, para que el señor de la naturaleza devuelva nuevamente vida al recurso viviente tierra y así empiece a dar de nueva cuenta buena producción y buena cosecha. Para ello, se dirigen espiritualmente hacia los lugares, donde han sido trasladados los espíritus que son las riquezas y fortalezas de la comunidad.

Los perjuicios que sufren las milpas, no son provocados por el dueño, sino que en muchas ocasiones son provocados por personas ajenas. Estas situaciones suceden cuando los cultivos

de maíz, frijol, etc., se encuentran en la etapa de floración y cuando empiezan aparecer los primeros elotes, al tratarse del cultivo de maíz.

Cuando hay buena producción y buena cosecha de maíz, quiere decir que en la comunidad está la madre o espíritu de la milpa, pero también es entendida como la tranquilidad de la comunidad.

Al darse el robo del espíritu del maíz o la madre del maíz, lógicamente que los habitantes de la comunidad empiezan a sufrir hambre por la carencia de buena producción de maíz, frijol, etc. Además, como consecuencia se provocan conflictos entre ellos y problemas de salud por falta de alimentación necesaria para continuar la tranquilidad en cada uno de los hogares.

Al saber los guardianes y Trensipales de la comunidad de este robo, como personas dotadas de sabiduría y de poder, se organizan y se trasladan a rescatar la madre del maíz.

Antes de llevarse a cabo el rescate del espíritu o la madre del maíz, los guardianes y Trensipales, se reúnen para ponerse de acuerdo y buscan una buena estrategia para lograr un buen resultado, a través de sus conocimientos y sabiduría, como hicieron los dioses o formadores sobre la creación del hombre, de los árboles, etc., cuando sólo existía el silencio y oscuridad, según el Popol Vuh, libro sagrado Quiché: “Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y pensamiento” (Recinos, 1999:23). Se movilizan mediante sus poderes, transformándose en rayos y vientos, para trasladarse al lugar donde se encuentra la esencia del cultivo de maíz o de otros tipos de cultivos para llevar de nueva cuenta a la comunidad. De esta manera surge esta reunión de consejo de guardianes, basado en la enseñanza de los formadores del hombre y de todas aquellas que existen en la faz de la tierra.

Cuando el espíritu o madre del maíz, así como de otros tipos de cultivos son hurtados y trasladados a otros lugares para ser escondidos en los cerros o cuevas, se reúnen los ancianos que poseen espíritus rayos para acordar la forma de cómo rescatarlos. Pues gracias al Ch’ujutyaty ha dejado entre los ch’oles de la comunidad estas personas con espíritus de rayos.

Con esta percepción nos traslada a entender que un día estuvo escondido el maíz en el interior

de una roca antes de ser cultivado por la sociedad ch'ol, pero “como Ch'ujtiat lo hizo el rayo verde... Y entonces manda Ch'ujtiat el rayo verde. El rayo verde cayó sobre la roca... Completamente la partió hasta que sale todo el ixim que los hombres tiene conocido” (Morales Bermúdez, 1984:99).

¿Qué debemos hacer? Se preguntan entre los guardianes y Trensipales, y sus plegarias se concretan de la siguiente manera:

Ma'añix jk'uxla ixim,
kabālix wi'ñal.
Lajk'ajtyibenla Yos.
La'kotsañ chu'tyakjachbä bela,
kpula kpom,
kāk'enla jump'ej litruj, cha'p'ej litruj [...]
ba' añ lum, cha'añ ma'añix mi ichãñ mejl
ityik'lañonla,
cha'añ mu'tyo kcha' we'jela.
(Pascual Sánchez Sánchez 23-10-93).

Ya no comemos maíz,
hay mucha hambre.
Le pidamos a Dios.
Metamos cualquier vela,
quememos nuestro incienso,
le ofrescamos un litro, dos litros,
donde hay tierra, para que ya no nos pueda
seguir perjudicando,
para poder comer todavía.

Este es uno de los relatos de los guardianes de la comunidad. Ellos saben y perciben el mal que ocasionan los fuertes vientos, los rayos respladecientes y estruendosos. Por lo tanto, con el propósito de devolver los saberes y espíritus del maíz, se realiza una petición a hacia Dios, a través de oraciones, a través del rezos en la iglesia católica y consecuentemente se trasladan a la milpa destruida para llevar a efecto una ceremonia ritual en honor a la tierra como símbolo de respeto.

CAPÍTULO IV

EL SISTEMA RITUAL DE CAMPO Y CASA

1. Ritual de campo

La vida de la comunidad de Nueva Esperanza se ubica dentro de dos ciclos agrícolas: de temporal y tornamilpa o sijom. Para el primer ciclo, la rozadura se lleva a cabo durante los meses de marzo y abril para sembrar en los últimos días del siguiente mes de mayo. Para el otro ciclo, la siembra se efectúa en el mes de noviembre y diciembre de cada año. Ahora bien, para que los cultivos de maíz de los dos ciclos se desarrollen y dé una cosecha abundante, además, para que los ch'oles no sufran ningún daño durante la preparación del terreno para los cultivos desde la rozadura hasta la cosecha, se acostumbran realizar ciertos rituales de campo, tratando de abarcar la superficie de todo el terreno ejidal. De tal modo, que el resultado sea benéfico para los habitantes de esa comunidad.

a). Espacios y ceremonias rituales de campo

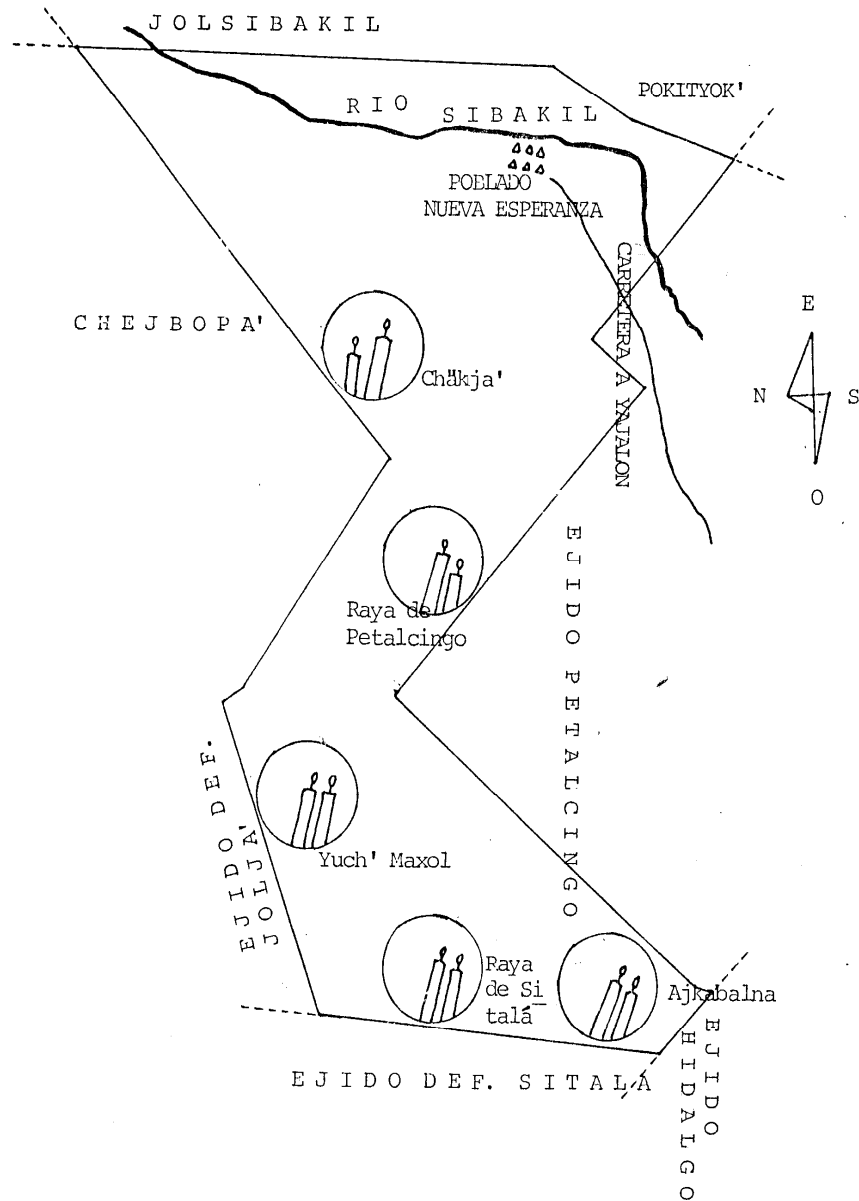
Los Trensipales son los primeros en buscar de manera conjunta la forma de llevarse a cabo este ritual, desde el inicio hasta el final. Tratan de abarcar el terreno que le corresponde a toda la comunidad, como se realizan cada año. Los Trensipales parten a las tres de la mañana hacia cinco distintos lugares del terreno de la comunidad para que a las seis o siete de la mañana ya se encuentren realizando la ceremonia ritual en los lugares debidamente seleccionados y ubicados en el terreno ejidal, que son los siguientes: *Yuch' Maxol* (Piojo de mono), Raya de Sitalá, Cerro de Ajakabalna, Montaña o Pueblo Nuevo; Raya de Petalsingo y *Chäkja'* (Agua Roja).

El *Yuch' Maxol* queda cerca del límite del ejido *Jolja'* (Cabeza del agua) del municipio de Tila, Chiapas, este lugar es conocido también como *Yok' Njojpa'* (Pie del Rio Grande) o Raya de Sitalá, es otro espacio donde se realizan las ceremonias rituales, su nombre se debe a la cercanía

del ejido Sitalá. El tercer grupo de Trensipales se concentran cerca del Cerro de Ajkabalna, ubicado en el municipio de Yajalón Chiapas, pero sin traspasar el límite del ejido correspondiente, conocido por ellos como Pueblo Nuevo o *Ñojtye'el* (Montaña Grande) que indica que es un lugar montañoso. El cuarto grupo se ubican cerca del límite ejidal de Petalcingo, conocido como Raya de Petalcingo y el último, en un lugar denominado Tres Picos o Chäkja'.

A continuación se aprecian los cinco lugares de ritual agrícola, señalados en el plano del terreno ejidal. Los límites del ejido de acuerdo al plano de ejecución de la dotación definitiva, según el Departamento de Asuntos Agrarios y colonización. Con una escala de 1:20,000.

ESPACIOS RITUALES DE CAMPO EN EL TERRENO DE LA
COMUNIDAD DE NUEVA ESPERANZA



Los objetos rituales que se llevan o se hacen uso para las ceremonias en los distintos ámbitos del terreno del ejido, son los siguientes: incienso, velas, *lernal* (aguardiente), es un término que significa llama, porque acalora el cuerpo al consumirlo, cohetes entre otros, según las

necesidades. Cada grupo llevan dos velas y un litro de aguardiente. Asimismo, cada espacio es deshierbado por los participantes. Posteriormente se concentran a expresar la plegaria dirigido a la tierra y al Witsch'eñ, para que los próximos cultivos de maíz y frijol que están por llevarse a cabo crezcan bien y se logre una buena y abundante cosecha. A la tierra y al Witsch'eñ, se le pide a través de la plegaria el cuidado de sus animales que son los puercos del monte, tepezcuintles y otros, con el fin de evitar la destrucción de los cultivos.

Un ejemplo de la plegaria relacionado al ritual de campo que los Trensipales hacen uso, es como a continuación aparece, expresado por el Reizador Domingo Parcerero Parcerero:

<p>Matye'chityam yity'oty kojtyom, k'ux cholel. Mach konloj ibajñel, ñup'-eñonlojoñ Wits Ch'eñ, ak'ä tyi awotyoty, ak'ä tyi awajñib, cha'añ ma'añ mi ik'uxbeñonlojoñ kixim, cha'añ ma'añ mi ijilelojoñ kixim. Cho'oñ tyi kmelelojoñ che'li. Konlojoñ jiñi xk'uk, Konlojoñ jiñi che' chejach jiñi xmukuy, Ba'bä cha'añ k'uxbil buk'bilbä, xkox (lajal bajche' ak'ach). Konloj jiñ ibajñeli. Ajchuch, machme komloj chuch, Mu'me ik'uxbeñonloj kixim ibajñel, Ma' muk-eñonlojoñ, Ma' lotyeñonlojoñ, Ba'bä ora ityempole jiñi loj kwajtyañ, Ba'bä ora ityempole jiñi loj kch'ok ixim. Cho'oñ mi ksubenlojoñ.</p>	<p>Puerco del monte y tejón, que comen la milpa. Esos no los queremos, enciérrenos Cerro-Cueva, déjalos en tu casa, déjalos en tu lugar, para que no nos coman nuestro maíz, para que no se acaben nuestro maíz. Así hicimos. Queremos quetzal queremos unicamente como la paloma que son comestibles, como la pava silvestre. Eso es lo que queremos. La ardilla, no la deseamos, comen nuestro maíz, lo esconderás, lo guardarás, en la época de elote, en la época de nuestro maíz tierno. Así le decimos.</p>
---	---

En este texto ritual se percibe evidentemente cómo el rezador le suplica al señor de la tierra, al señor de la montaña y de los animales silvestres para que cuide sus animales y no destruyan o se alimenten de los cultivos de maíz. Los Trensipales se comunica con el Witsch'eñ, se dialoga, porque en la cosmovisión ch'ol se percibe a esta deidad como protector de disitintos tipos de animales y como señor del espacio, donde los ch'oles de esta comunidad realizan sus actividades agrícolas.

Esta deidad como mencionamos en el capítulo de la cosmogonía ch'ol el Witsch'eñ es un

espacio convertido en el dueño de su propio espacio o se convierte en ente viviente que tiene la capacidad de controlar y establecer una comunicación con el mundo de los ch'oles. Además tiene la cualidad de omnipotente y omnipresente, que se manifiesta en diferentes sentidos en los ámbitos de actividad y vida humana, que puede ser alegría o intranquilidad, entre otras cuestiones donde indique esta dualidad provocada por la relación de los ch'oles con esta deidad.

Existen animales que son enemigos de los cultivos y hay otros que no lo son. Por eso en la petición de los Trensipales a la deidad aluden que no aparezcan los animales destructores como las ardillas, los tejones, etc., sino otros tipos de animales que no destruyen las plantas del maíz, así como la paloma, la pava silvestre, etc., que el ser humano pueda matarlos para su consumo.

El contenido de este texto ritual está basado de acuerdo al conocimiento real obtenido a través de una constante y minuciosa observación, sobre el desarrollo del cultivo y el andar de los enemigos que le puede causar daños. En la etapa de elote es cuando aparece en mayor cantidad las ardillas y otros tipos de animales a buscar alimentos, principalmente en los cultivos de maíz. Ahí es donde está la importancia de esta buena relación y comunicación entre los ch'oles de la comunidad y el señor del mula'wil.

Un elemento ritual que es imprescindible es el lembal. El Trensipal Domingo Parcerero Parcerero, alude lo siguiente:

“Tsaxki ujtyi ksublojoñ jiñi ñichim, tsax kaj kty'ublojoñ jiñi jump'is ya'al lembali. Tsa' kāk'elojoñ lum ok'ol, tyi ipejtyelel ba' chili tsa' kāk'elojoñ majlel. Kāk'eloy lum ok'ol, kej ksubenlojoñ” y su traducción literal es como a continuación aparece: “Después de haber terminado de ofrecer las velas, empezamos a vertir una copa del agua del lembal o aguardiente. Le dimos a la tierra-lodo hasta donde se pudo. Le dimos a la tierra-lodo y le manifestamos”. Se habla de tierra-lodo, porque cuando se humedece la tierra se convierte en lodo y es flexible.

Después del ofrecimiento de las velas al Wits Ch'eñ, se vierte el lembal en la tierra-lodo, en el espacio ritual junto con la plegaria que aparece a continuación:

La'tyo añ jump'is,
 la' añ cha'p'is,
 ak'ä tya' apusik'al,
 cha'añ jiñi jatyety ch'uju lum, ch'uju ok'ol,
 cha'añ bajche' mi kmulanloj kchol,
 cha'añ bajche' mi ikoleloj kixim,
 bajche' pejtyel.
 Ili mi kej kchololojoñ ili jabil,
 mi kcha' cholonlojoñ,
 mi kcha' cha'lenlojoñ.
 Wä' añ loj kpom,
 wä' añ pejtyel,
 jiñi wä' añ jump'ej litruj xts'a'añ;
 abajñe cha'añäch, mach cha'anloj kap,
 mach jiñi joñoñ mi kej kolontyesanloj kap,
 añächtyo saj iwentalloj kcha'añ,
 parte ibajñeloy kcha'anbäyi.
 Cho'oñ tyi kmelelojoñ bajche' jiñi.
 Mux kej kcha' tyechloj ktroneñ ila tyi marso, tyi
 abril.

Mi kcha' cholonlojoñ,
 komloj tyijikña añonlojoñ,
 Komloj ma'añ mi ktyajloj jiñi añimal,
 Chajche' lukum,
 Chajche' ak',
 Chajche' chä'bä, (ak' mi kälolojoñ jiñ lukumi).
 Ma'añ mi ibäk'tyesañonlojoñ.
 Ame ktyajloj jiñi,
 anme, wokolme jiñi,
 machme yom ik'eloñ,
 pero añ machity icha'añ
 yom mi ktseplojoñ.
 Cho'onloj bajche' jiñi.
 Yom mi ktseplojoñ,
 mi kmukloj tyi mal lum ...
 machme jiñ mi ik'eloñ,
 machme jiñ mi kaj ktyaj,
 añmeloy kts'i',
 añme pejtyel,
 anloj kuloñib,
 añ jiñi rifle,
 añ chä'bä, cha'ambä matye'chityam,
 cha'ambä kojtyom,
 mu'me kule'lojoñ,
 mu'me kcha'anlojoñ.
 Cho'oñ bajche' jiñi. ...
 Mi kbajbenloj ibajñel,
 koj ibajñeli, mach icha'leñ k'ux ixim,
 machme komloj mi ijileloj kchol.
 (Domingo Parcerero Parcerero, 28-02-99).

Aquí está una copa,
 aquí están dos copas,
 ponlas en tu corazón,
 para tí santa tierra, santo lodo,
 porque nos gusta hacer la milpa,
 para que crezcan nuestro maíz,
 para que crezcan todo.
 Este año vamos a rozar
 vamos a rozar nuevamente,
 de nueva cuenta vamos hacer.
 Aquí está nuestro incienso,
 aquí tenemos todo,
 aquí tenemos un litro de aguardiente,
 es sólo para tí, no es para que tomemos
 no somos quienes tomaremos la última gota,

hay un poco para nosotros
 tenemos aparte el de nosotros.
 Así hicimos como este.
 Vamos a rozar nuevamente en marzo, en abril,
 Vamos a rozar de nueva cuenta,
 Necesitamos nuestra tranquilidad,
 Esperamos no encontrar el animal,
 como serpiente,
 como bejuco (así le dicen a la serpiente),
 como otros.

Que no nos espanten.
 No vayamos a encontrar ese,
 a veces, es una dificultad,
 no me ve con buenos ojos,
 pero hay machete para ella,
 debemos cortarla.
 Ese es nuestro discurso.
 Debemos cortarla,
 la enterramos en la tierra ...
 que no me mire ella,
 no vayamos a encontrar ese,
 tenemos perro,
 tenemos todo,
 tenemos escopeta,
 tenemos rifle
 tenemos otras cosas, exclusivamente
 para el puerco del monte, para el tejón
 le dispararemos,
 le haremos eso.
 Así hablo.
 A ese, lo matamos,
 porque no debe comer el maíz,
 porque no queremos que nuestra milpa se acabe.

Las velas son ofrecidas por los Trensipales, a continuación se vierten las copas de aguardiente en la faz de la tierra para que la beba, según la plegaria. Con mucha anticipación se lleva a efecto dicha petición porque en los próximos meses van a rozar para cultivar el maíz. Un producto indispensable para que sobreviva el pueblo. Las ofrendas son empleadas para la petición de bendiciones y para la santa tierra-lodo, junto con las copas de aguardiente, que también sirve para cumplir el mismo propósito.

Durante la roza es indispensable que reine la tranquilidad, porque es evidente que en los lugares montañosos son espacios donde están las moradas de los animales venenosos como las serpientes y de otros tipos de animales de esta misma cualidad. Por eso, en la plegaria se enfatiza de igual modo que esos tipos de animales no se asomen, porque de lo contrario se mataría con el machete que utilizan como instrumentos de trabajo en el campo. En ocasiones se manejan ciertos términos metafóricos en las plegarias. Por ejemplo, cuando se le dice a la tierra que las copas pongan en su corazón “ponlas en tu corazón” (y) como bejuco”, para mencionar dos. El primero, el recurso tierra-lodo se considera semejante al hombre, por lo tanto al beber el aguardiente llega en el corazón de la tierra y es el que corresponde repartir en todos los rincones del mundo. El otro, por su característica de serpiente, similar a los diversos tipos de bejucos que se enrollan en los árboles.

Al terminar la plegaria en honor de la santa tierra-lodo, los presentes toman equitativamente una cuartita de aguardiente que acostumbran llevar con ellos. Un litro de este mismo líquido se le vierte con mucha anticipación a la tierra, como símbolo de respeto, porque muy pronto se inicia la época de roza para el cultivo de maíz. En estos cinco espacios no existe ninguna cruz, sino que únicamente se limpian las hierbas en el espacio, en forma circular, para evitar que se quemé la vegetación. En este sentido, los ch'oles de esa comunidad son cuidadosos en cuanto a la destrucción de sus montes y acahuals.

Al retornar a la comunidad llegan a la casa encargada de realizar la fiesta, conocido por ellos como *Kuch K'iñ*, que literalmente significa Carga Fiesta. Un lugar donde se realiza la fiesta. El dueño de este lugar se encarga de brindar los alimentos a los Trensipales y guardianes de la comunidad y a todas las personas presentes en ese espacio de reunión. Mucha gente asiste en esta casa y se torna aún más alegre el ambiente por la música ch'ol que se toca y el movimiento

ordenado de los danzantes, conocido por ellos como “*K’uk’umijel*” “La danza de quetzal”, por el uso de las plumas de quetzal. Entonces, se puede apreciar la presencia en ese sentido, los músicos y danzantes, conformado por el violinista, maraquistas y guitarristas.

También participan los catequistas y el grupo de músicos, perteneciente a la iglesia católica, quienes alegremente entonan alabanzas propiamente de esta religión, dirigidas a la santa tierra. Se percibe una multitud impresionante similar a la fiesta celebrada el 14 de febrero de 1999, en la iglesia católica, ubicada en el barrio Las Palmas. El ritual de campo, en esta ocasión culminó el 21 de este mismo mes de febrero. Pero esta fiesta se inicia con la visita al Señor de Tila, posteriormente en la iglesia católica, donde asistieron innumerables personas de distintas edades y sexos: niños, adultos y ancianos.

En esta ocasión, la fiesta se culminó con la reunión en la casa de la persona encargada de la fiesta, donde comieron los Trensipales y guardianes, encargados de las ceremonias rituales en los cinco ámbitos del terreno de la comunidad.

El propósito principal es para que los próximos meses de marzo, abril y mayo, dice el Trensipal Domingo Parceró Parceró, inician sus rozaduras para el cultivo de maíz y que crezcan debidamente. Además, que los plantíos, los elotes y el maíz ya maduros no fueran destruidos o se conviertan en alimentos de los animales silvestres.

Otro fragmento de la plegaria sobre el ritual antes de la preparación del cultivo de maíz, es como se manifiesta a continuación:

Wäle tsa tyilyoñ tyi jula'al,
 fcha'añ lojtroñel, cha'añ pejtyel,
 komo kajel icholoñob ichol.
 Jiñi mi kcha' tyek ksub kbä,
 cha'añ jiñi ma'añ mi ityik'läntyel tyi tye'elal
 icholob,
 cha'añ ma'añ mi ijilel tyi chityam,
 (cha'añ ma'añ mi ijilel) tyi kojtyom,
 cha'añ yom uts'atyixtyo mi ikolelob ichol,
 cha'añ mi iñup' jiñi tyi ch'eñ,
 cha'añ mi iñup'e' jiñi iñumib k'iñ.
 Cha'añ jiñi, kome yälak' jiñi ch'eñ che'
 bajche' matye'chityam.
 Tsax imotyoy bajche' jalaw.
 Lok'eñ tsa' tyi iñi,
 lok'eñ tsa' tyi ch'eñ,
 jiñ cha'añ la'iñup'e',
 la'icha'leñ,
 cha'añ ma'añ yom mi ik'uxe' ixim,
 la'isäklañ wuty tye',
 jiñäch yom mi iñuki k'uxe' tyi matye'el.
 Mach jiñik yom ityik'lañ jiñi ixim.
 (Domingo Parcerero Parcerero, 2-02-98).

Ahora vengo a hacer una visita,
 para nuestro trabajo, para todo,
 porque van a rozar para la milpa.
 Por eso vengo a comunicarme,
 para que no sean destruidas sus milpas por el
 tepezcuintle,
 para que no sea acabado por el puerco,
 para que no sea acabado por el tejón
 para que crezca bien su milpa,
 para que encierre en la cueva,
 para que tape el camino donde transite.
 Esos animales, le pertenece a la cueva,
 así como el puerco del monte.
 Ya juntó a los tepezcuintles.
 Sale de su respiradero,
 sale de la cueva,
 por eso que lo encierre,
 que lo haga,
 para que no coma el maíz,
 que busque fruto de árbol,
 es lo que debe comer en el monte.
 No debe destruir el maíz.

Este texto ritual alude que es necesario la visita que se establece con el Witsch'eñ para que tenga conocimiento de las actividades ch'oles de la comunidad. Esa es la razón de esta ceremonia ritual. Los animales se encuentran en el poder de dicha deidad, por eso se le dice que controle y encierre en el lugar correspondiente para que no se dirijan a destruir los cultivos de maíz, sino que se alimenten de otros frutos silvestres.

Antes de llevar a cabo la siembra de cualquier cultivo, los interesados se dirigen a la casa de los trespales para pedirle el apoyo en la ceremonia ritual que tienen programado realizar. Al aceptar este trabajo, empieza a indicar qué cantidad de velas o veladoras tienen que comprar o mandarlas a elaborar.

Al efectuarse la ceremonia ritual, se establece una comunicación entre el rezador o trespal con el dueño de la tierra o con el *Witsch'eñ*. Para lograr esta comunicación, se emplean unas plegarias como a continuación nos expresa el Trespal Pascual Sánchez Sánchez.

Jatyety je'el lum,
 mi jk'ajtyibeñety,
 cha'añ mi kpäk'e'lojoñ,
 cha'añ wä' mi kek'etylojoñ,
 cha'añ wä' mi klowetylojoñ,
 cha'añ wä' mi kotsanlojoñ ibäk'tyak
 chu' mi kpäk'lojoñ,
 cha'añ wä' mi kotsanlojoñ kbu'ul,
 cha'añ wä' mi kotsanlojoñ kixim
 o chu'bu yes.
 Wä' mi kcha' k'lux bäloj kñäk'
 tyi atyojlel.
 Che' mi isubeñob lum.
 Ya' añ la'nichimi,
 ya' añ la'lembali,
 ya' añ la'pomi,
 ya' añ ts'itya' ya'lel muty,
 ya' añ ibäk'tyal muty.
 (Pascual Sánchez Sánchez 23-10-93)

A ti también tierra,
 Te pedimos
 para sembrar,
 para punsarte,
 para lastimarte,
 para depositar las semillas
 que sembramos,
 para depositar nuestro frijol,
 para depositar nuestro maíz
 u otras cosas.
 Aquí comemos sobre tí.

Así se le dice a la tierra.
 Ahí tienen sus velas,
 ahí tienen sus aguardientes,
 ahí tienen sus inciensos,
 ahí tienen un poco de caldo,
 ahí tienen la carne de pollo.

No existe duda que el pensamiento cosmogónico ch'ol se encuentra íntimamente relacionado con el medio o con la madre tierra. Es uno de los valores que posee la cultura sobre la relación con el espacio donde los ch'oles realizan sus actividades agrícolas, percibido no solamente como medios de producción sino como parte indispensable en la vida de la comunidad, porque cuenta con un espíritu o con vida que al causarle una herida también siente dolor como los seres humanos. Ahí está la necesidad de pedir permiso para provocarle una herida, para sembrar las semillas sobre ella, porque de lo contrario podría provocarle daño al indígena ch'ol. Para ello, se debe acudir llevando consigo los elementos rituales necesarios para lograr el resultado positivamente, tales, como velas, aguardientes, inciensos, carne y caldo de pollo, etc., de acuerdo al texto ritual, manejado por los rezadores.

b). Ritual en el cultivo de maíz

Con mucha anticipación se organizan para la celebración del ritual en el espacio del cultivo de maíz. Se compran las parafinas, aguardientes, cohetes y entre otros, después se les hablan a los rezadores que son los mismos Trensipales de la comunidad. Una vez llegado el día programado se preparan los materiales rituales para llevar al lugar de la ceremonia.

Los interesados se trasladan al lugar del cultivo de maíz: el dueño, el Trensipal o Trenispales y otras personas de la familia. La actividad ritual se lleva a cabo en medio de la milpa, se abre un hoyo de 20 centímetros de profundidad, aproximadamente, luego los rezadores sahuman en el interior, posteriormente colocan las ofrendas o alimento de la tierra: doce cacao en forma de cruz, caldo de pollo, la carne de pollo, aguardiente, el pozol en forma de cruz y se encienden las velas y veladoras, dependiendo la cantidad que hayan trasladado al lugar de la ceremonia.

Las velas y veladoras pueden permanecer durante dos días y dos noches. Ahora, para que no se apaguen a causa del viento, se tapan con hojas de algunas plantas existentes en la milpa o en los acahuals. También con esas hojas se tapan los alimentos de la tierra, depositados en ella. Del mismo modo, cuando se trata de un cafetal, la veladora se coloca en la parte central de la parcela. Los Trensipales y otras personas de la familia se colocan de rodillas y con la vista dirigida al oriente. Una vez terminada se besa a la tierra y se realiza el *cotresío* (cortesía) que es una forma de saludo que acostumbran darse entre todos los presentes, después de la actividad ritual, procediendo así a darse un beso en la parte superior de la mano derecha.

c). El lembal (El aguardiente)

El lembal es muy importante en las ceremonias rituales, por ejemplo, en la de la milpa, antes de abrir el hoyo para depositar los alimentos de la tierra, primero se vierte una copa de esta bebida, acompañado de una plegaria, ya que se le provocará una herida a la tierra, así como se percibe en el siguiente texto ritual:

Mi kejel ktsepety,
mi kaj klowety,
mach lonlojach mi klowety,
mach lonlojach mi kch'ubety.
Mi kaj kāk'eñety amajtyañ,
bajche' tsa' mi kusanloj jkumpare,

che' mi kej kāk'eñty je'eli,
kome ma'añ tsa' pejtye ora mi kāk'eñety,
jump'ej jab o ba'jach ora mi kula'añety.
Che' mi ksubenla jiñ lum.
(Pascual Sánchez Sánchez 23-10-93)

Antes de ofrendar a la tierra, antes de abrir el hoyo donde van colocados los objetos rituales se

Te voy a herir,
te voy a lastimar,
no te voy a lastimar vanamente,
no te voy a agujerar así nada más.
Te voy a obsequiar un regalo,
así como le obsequiamos a nuestro compadre,
del mismo modo te voy hacer también,
porque no te obsequio todo el tiempo,
de aquí a un año o en otro momento te vengo
a visitar.
Así le decimos a la tierra.

le pide permiso, semejante a la solicitud de permiso a un ser humano. Uno de los objetos rituales que sirve para esta petición es el lembal que se vierte en la faz de la tierra para que lo tome, para que lo beba, a cambio de la herida provocada posteriormente por los celebrantes. A través de la herida, a través de esa parte lastimada como indica el texto ritual recibe las ofrendas, similar al que se realiza entre los compadres rituales, donde se intercambian bienestares. Además, no se realizan todos los días, sino que se efectúa cada año esta actividad y en un espacio específico. Uno de los Trensipales nos dice sobre este enunciado: “Lajal bajche’ ili lum, che’ mi laksowra tsepi, machbi yom mi laksowra tsepe’, komo ili lum chejñi mach lakcha’añik, icha’añ Yos. Mi yäk’eñonla jump’ej preba mi tsa’ laktyik’la (Cristóbal Vázquez Antonio, 19-02-98)”. A continuación se traduce de la siguiente manera: “Así como la tierra, si la herimos así nomás, no se debe lastimar sin motivo alguno, porque la tierra no es nuestra, sino que es de Dios. Nos pone aprueba si la ofendemos”.

Se abre un agujero para colocar las ofrendas que consisten en: doce cacaos, una copa de aguardiente, un vaso de pozol y café en forma de cruz; carne y caldo de animales domésticos. Después viene la tortilla sobre las demás ofrendas ya depositadas. Pero antes de colocar dichos obsequios, primero sahuman alrededor y dentro del depósito. Una vez puesto dichos alimentos rituales, se procede a cubrir con hojas de plantas silvestres para que no caiga tierra sobre los alimentos rituales. Una vez terminado, se rellena el agujero hasta que quede parejo y también se cubren con hojas para que no se distinga nada.

Para cerrar esta actividad se le vierte otra copa de lembal a la tierra, para que finalmente se consuman los alimentos y se beban el aguardiente que llevaron con ellos para continuar su existencia en el mula’wil.

2. Ritual de casa

a). La selección y el corte de madera para la construcción de casa.

Los ch’oles de la comunidad aún valoran los conocimientos profundos sobre el uso y el respeto que le tienen a la naturaleza, entre estos, están los cortes de madera que sirve para la construcción de casas. Los árboles que se pueden tumbar para cubrir estas necesidades se

encuentran en los cafetales, acahuales y montañas. Para cortar la madera proceden de manera respetuosa, en el sentido de que antes de realizar esta actividad proceden a ofrendarles una copa de lembal o aguardiente al arbusto o al árbol, como dice el Trensipal y Catequista Cristóbal Vázquez Antonio al establecer un diálogo con él sobre esta temática: “mi lojkäk’eñ jump’is” (le ofrendamos una copa).

¿Cuál es el significado de esta relación que se establece entre el hombre y la naturaleza?

Es una pregunta que los Principales responden con sabiduría, adquirida y enriquecida por su experiencia. No tan sólo porque entre los ch’oles de esta comunidad y la vegetación sean diferentes en cuanto a lo físico, pero tienen el mismo destino de sobrevivencia o su exterminio, así como el mismo comportamiento y su ciclo biológico: nacen, crecen, envejecen y mueren.

Cuando la persona se olvida de este acto ritual, “mu’bi icha’leñ ty’islaw tye’i” (la madera produce un ruido), pues se considera un material débil y con facilidad se puede filtrar el “mal espíritu”, es decir, se convierte en un depósito de ciertas energías negativas que provienen de fuera o dentro de la misma comunidad. La consecuencia de esta es provocar enfermedades y descontentos en la familia..

Uno de los valores que sigue vigente en el pensamiento y práctica de los ch’oles con relación a la naturaleza es el respeto mutuo. Por ejemplo, escuchemos lo que manifiesta el Trensipal Cristóbal Vázquez Antonio de Nueva Esperanza:

“Machbi yom lakbajñe tsepe’, k’uxbi mi yubiñ je’el. Lajal bajche’ joñoñ mi laklojwel. Mi tsa’ lojwi ipächälel, che’ mi yubiñ ik’uxel je’eli, komo mi ikajel tyi lok’el yetsel, ya’lel. Machbi yom laksowra tyik’lañ jiñ tye’i. Mi muk’jach laktyo’o asiñ, añ mi yäk’eñonla jump’ej preba ja’el. Mi lajk’am-añ. Lajal bajche’ ili lum che’ mi laksowra tsepi, machbi yom mi laksowra tsepe’, komo ili lum chejñi mach lakcha’añik, icha’añ Yos. Mi yäk’eñonla jump’ej preba mi tsa’ laktyik’la (Cristóbal Vázquez Antonio, 19 de febrero de 1998).

“No se debe cortar así nomás, porque también siente dolor. Lo mismo sucede cuando nos lastimamos. Si se lastima en la piel o corteza, también siente dolor, porque le saldrá sabia, agua. No se debe maltratar así no más el árbol. Si nada más lo jugueteamos, a veces nos da una prueba también. Se enferma uno. Del mismo modo cuando cortamos a la tierra así nada más, según no se debe herir a la tierra así nada más, porque la tierra no es nuestra, sino que es de Dios. Nos muestra una prueba si la maltratamos”.

El respeto al mundo vegetal es uno de los principios que sostiene de manera fortalecida la vida cultural de los ch'oles de este lugar y sus sobrevivencias en el mula'wil va depender el grado de práctica y la permanencia de esta relación.

b). Ceremonia ritual en el inicio de la construcción de casa

La segunda etapa del ritual se percibe cuando se inicia una nueva construcción de casa. Este ritual se le dirige al Witsch'eñ, consistente en copas de aguardiente, vela o veladora. En el lugar donde se colocan los horcones del edificio se hacen los hoyos y antes de ubicar el horcón, primero se vierte una copa de lembal, posteriormente se enciende la vela o veladora. ¿Cuál es la finalidad y qué significado tiene para los ch'oles de la comunidad? En el lenguaje y pensamiento ch'ol se maneja que la casa dialoga con los seres sobrenaturales, con sus enemigos y con los usuarios. Así como afirma el Trensipal Andrés Martínez Vázquez:

“Cha'añ ma'añ mi isub ibä jñ otyoty, cha'añ ma'añ mi ijak'beñ ity'añ ikontra ... Ambi tsa' chu' mi iñumel iñijkañ che' mu' tyi ty'añ jñi lakotyoty. Jñ cha'añ mi che' mi kpoj chabeñ seña. Kome ñocholäch ty'añ, ma'añ chejach tyi muku wa'le jñ otyoty”.	Para que no se delate la casa, para que no acepte lo que diga el enemigo... Porque según dicen, cuando pasa algo o alguien a provocar se comunica nuestra casa. Por esa razón hago esta pequeña demostración. Además va junto a la palabra, por ende, dicha casa no se edificó de manera escondida..
(Andrés Martínez Vázquez 3 – 03- 98)	

En este texto, nos enuncia que existe una comunicación entre el hombre y el objeto-casa, pero ¿cómo se presenta dicha acción comunicativa? En primer término la persona que no es ajena a la cultura comunitaria, conoce el código que permite comprender el mensaje expresada por la habitación ch'ol, principalmente, mediante ruidos que se escuchan en cualquier momento del día o de la noche, producidos por la estructura de madera o de otros tipos de materiales de construcción. Pero dicho ruido, según la interpretación de los ch'oles, es provocado por algo sobrenatural y que se debe a la falta del cumplimiento de un principio establecido por la misma cultura, que es ofrendar a la “madre tierra” antes de edificarse la casa.

c). Ritual en la casa nueva

Una vez terminada la construcción de la casa, si la familia cuenta con recursos para efectuar alguna ceremonia ritual lo puede realizar en los días posteriores cuando ya tenga un poco de recursos económicos, pero mientras ya puede vivir ahí.

Este ritual es parte de la búsqueda y selección de los materiales de construcción en los distintos lugares del terreno de la comunidad. Ahora bien, nos concretemos a dilucidar en qué consiste el siguiente ritual.

Un Trensipal nos dice lo siguiente:

“(Jiñi lembal) mi ilu’ ñusañ tyi jujump’ej ixujk otyoty, mi kñusañ chajche’ ixin mal. Mi klu’ ñumela tyi ijol, tyi ityi’, mi ilu’ ñumel ili lembal. Pero jiñ che’li yax añonla, yax chumulonla” (Andrés Martínez Vázquez 03-03-98). “El aguardiente se vierte en cada una de las esquinas de la casa, se vierte en el centro. Se vierte en la cabeza y en la entrada, se vierte en todas partes el lembal. Cuando ya estamos ahí, cuando ya estamos viviendo”

Los rezadores conocen el punto de referencia para iniciar las ofrendas dirigidas a la casa. El punto inicial es la esquina con dirección al oriente, después en las otras tres esquinas restantes. El movimiento del rezador es lo contrario de la manecilla del reloj, si realiza de manera contraria, no se lograría el propósito, se tomaría como un juego a la tierra y al señor del mula’wil. El centro de la casa se considera también como el *pusik’al* (corazón), un punto donde se sostienen las cuatro esquinas que funcionan como soportes del edificio. Este quehacer cultural, podemos encontrar también entre los tzotziles de Zinacantan. El médico tradicional es el que se ocupa de esta práctica ritual, inicia “una procesión, en sentido contrario al de las agujas del reloj, a cada una de las cuatro esquinas, donde se plantan tres puntas de pino del mazo que sostiene el dueño de casa y se adornan con geranios rojos; el chamán planta y enciende velas... y reza en cada uno de los rincones” (Z. Vogt, 1993:88).

Esta fase ritual se maneja que es vital su realización en la vida sociocultural de los ch’oles de esta comunidad, por el contrario, los moradores enfrentarían cuestiones muy lamentables. El propósito primordial de la celebración del ritual es para que los miembros de la familia no se le presenten sueños malignos de manera constante o sueños, donde indica algún mal presagio. Dicho sueño se presenta en diversas formas: en ocasiones la persona le dan algo de comer o de

beber. Si esta persona recibe algo de comer o beber, es porque muy pronto se enfermará. Desde luego, todo este tipo de mal sueño es provocado por ciertas personas de otros lugares o son llamados por alguna gente envidiosa de la comunidad, provocando así una intranquilidad en el hogar.

Uno de los ejemplos del texto ritual que expresa el Trensipal Domingo Parcerero Parcerero, como encargado de la ceremonia es como a continuación aparece:

<p>Che' bajche' jiñi iyum ili lum, iyum ili wits, iyum ili ch'eñ. Komlojoñ mi awäk'eñoñoñoñ ktyjikñäyel, Komlojoñ mach'añ yochel enbiya, Ma'añ mi yochel kontrajiya, Ma'añ mi yochel pejtyelex. Komlojoñ tyjikña tyi koptyälelojoñ, Tyi kujuntyiklelojoñ ila ba' chumulonlojoñ. Komloj ixim, bu'ul, muty, ak'ach, chityam ... Jiñ komlojoñ jiñi .</p>	<p>Así como el dueño de esta tierra, el dueño del cerro, el dueño de la cueva. Queremos que nos proporciones felicidad, Queremos que no filtre la envidia, que no filtren los conflictos, que no filtre nada. Necesitamos la tranquilidad de todos, de cada uno de nuestros hogares. Queremos maíz, pollo, guajolote, puerco... Eso es lo que queremos.</p>
--	---

Este sabio texto ritual expresado metafóricamente es un juego de lenguaje donde se encuentran impregnados los aspectos simbólicos que dirige la vida de los ch'oles. ¿A quién se le habla y a quién se le ofrecen las ofrendas? La tierra como espacio viviente, tiene un dueño que está a cargo del cuidado, al igual que los cerros y cuevas. El dueño es el Witsch'eñ o Roj Wañ, que es el mismo ser sobrenatural. A él se le pide la felicidad, a él se le pide que no filtre la envidia y los conflictos. También se le piden los alimentos, principalmente el maíz, frijol y animales domésticos. Esta deidad del otro mula'wil es la que cuidan los espíritus de los elementos que sirve para sobrevivir los ch'oles. Su mula'wil se encuentra lleno de estos bienestares, de riquezas tan necesarios para este pueblo en cuestión.

El Trensipal Cristóbal Vázquez Antonio, decía: Mi loj kwa'chokonlojoñ kñichim, ila tyi ipasel tye k'iñi, ila tyi ixujkyaki yik'oty tyi ixinöl (jiñi otyoty). Mi lakotsäbeñ muty, cha'añ ma'añ mi ityik'lañonla, ma'añ mi yochel mal espíritu. Che' ma'añ mi lakmeli, añ mi yochel k'am-äjel. Cha'añ che' mi kmelajoñ bajche' jiñi. La traducción literal: “Encendemos nuestras velas en la dirección donde sale el sol, en las esquinas y en el centro (de la casa). Se entierra el pollo para que no nos maltrate y no filtre el mal espíritu. Cuando no se hace de esta manera, puede entrar

la enfermedad, por esa razón realizamos así”(Cristóbal Vázquez Antonio, 19-02-98). Esta ceremonia ritual la realizan al inicio de cada año, para que la tierra, los Witsch’ëñob o Roj Wañ, comprendan que se continúa tomando en cuenta.

Los católicos se concentran en su iglesia para despedir el año viejo y recibir el año nuevo. Este recibimiento se lleva a cabo a las doce de la noche, después del rosario dirigido por los Ministros y catequistas. Todos aplauden. Se queman cohetes afuera de la iglesia católica, posteriormente los Trensipales queman velas elaboradas por ellos mismos y se pide a través de las plegarias, la tranquilidad de la comunidad, entre otras cosas de índole comunitaria. Una vez terminado, cada persona encargada de la familia elige sus Trensipales para trasladarse a sus hogares para realizar la ceremonia ritual del año nuevo.

Al llegar el grupo de Trensipales y otras personas en la ceremonia ya se encuentra debidamente preparado. Ya están listos los materiales rituales, tales como: velas, incienso y aguardiente. También se encuentra preparada la comida para depositar en el centro de la casa o solar, así como la comida para los participantes. Se ponen de rodillas frente al altar, donde se encuentran colocados la imagen de algunos santos: Señor de Tila, La Virgen de Guadalupe, entre otros. Todos se persignan y los Trensipales se recomiendan a Dios y posteriormente continúan rezando como el fragmento que aparece a continuación:

Tsa' tyiyoñ tyi jula'al,
 tsa' tyili ksub jump'ej wokol,
 cha'añ awalobil,
 cha'añ pejtyel,
 Bajche' mi' kaje tyi troñel,
 ibajche' mi' kaji, icha' kajel icha'añ ili jabil,
 tsiji' jabil.
 Kej kâk'eñetyloj alko,
 kej kâk'eñetyloj ts'itya',
 cha'añ kej jk'añetyloj tyi troñel,
 jiñi ch'uju lum, ch'uju ok'ol,
 acha'ambâ abajli Yos Pagle,
 ya'bâ añety tyi chañ,
 tsa'bâ awâk'â, tsa'bâ amele ili lum ok'ol,
 mi kej kpejkañloj kcha'añetylojoñ,
 kej kâk'enloj imajtyañ, ts'itya' alku,
 ba' añ jump'is,
 ba' añ cha'p'is;
 ila' añ jump'ejloj kñichim,
 ila' añ jump'ejloj kpom.
 (Domingo Parcerero Parcerero 02-04-98).

Vine hacer una visita
 vine a dar a conocer un problema,
 de su hijo,
 de todo.
 Cómo va a trabajar,
 Cómo va a pasar nuevamente este año,
 año nuevo.
 Le vamos a dar algo,
 le vamos a dar un poco,
 porque vamos hacerte uso,
 sagrada tierra, sagrado lodo,
 el que es tuyo Dios Padre,
 el que estás en las alturas,
 al que diste, al que formaste esta tierra-lodo,
 te vamos a hablar,
 le vamos a ofrecer un poco de algo,
 aquí hay una copa,
 aquí hay dos copas,
 aquí tenemos una vela,
 aquí tenemos un incienso.

Las ofrendas están dirigidas a la santa tierra y al Dios Padre. Con esta acción se establece nuevamente la relación con esta, con el señor del mula'wil y con Dios Todopoderoso que está en el cielo para que durante los días del año nuevo viva su familia feliz en todos los aspectos de la vida: en su trabajo y en su salud.

Al estar construida la casa sobre la tierra, implica que se está ocupando, entonces es importante respetarla mediante las ofrendas, porque según uno de los Trensipales, los Witsch'eñob, también se cambian, se nombran otros quienes se encargarán de dirigir y controlar el mula'wil.

En la plegaria siempre está presente la frase “Dios Padre”. Es un leguaje sincrético, porque se está pensando en un Dios que está en el cielo. A él también se le suplica, por ser formador de toda las cosas de la tierra, ofreciendo velas, copas, incienso y alimentos; simbolizando en este sentido, la nueva relación entre las deidades y los ch'oles de la comunidad

La ceremonia ritual para el solar, del mismo modo se realiza como en la casa. En las cuatro esquinas que conforma el espacio se hace un hoyo para depositar la comida, el café, el pozol, etc., porque es parte del lugar donde se encuentra establecida la casa. A continuación se presenta un texto ritual sobre esta práctica:

Cha'añ mach'añ komloj chäbä mi yochel,
 chajche' chämel,
 chajche' wokol,
 ba' añ k'am-añ.
 Mach komlojoñ.
 Komlojoñ tyijikña añonlojoñ tyi otyoty,
 ajñibäl.
 Domingo Parcerero Parcerero.

Porque no queremos que filtre algo,
 Así como enfermedad,
 Así como problemas,
 Donde está la enfermedad.
 No deseamos.
 Queremos vivir feliz en la casa, en el hogar.

Con estas frases y mensajes floridas, se da a conocer la situación de los ch'oles ante los señores del mula'wil, para que no tengan dificultades en el hogar: enfermedades, problemas, etc., ya que en la cosmovisión indígena está ubicada en la mutua relación entre los ch'oles y las deidades existentes en los diferentes mula'wiles.

Sobre la ceremonia ritual de casa, un Trensipal, nos manifiesta lo siguiente:

Tyi isujbel chajche' jiñi jump'ej lakbentisyoñ tyi lakotyoty, cha'añ tyijikña añonla, añ lakixim, añ lakbu'ul tyi jump'ej jab, añ ts'itya' chu' mi lajk'ux lakbuk'. Cha'añ kontentojäch mi lakop käle tyi jump'ej otyoty. Cha'añ mach komla mi yochel chämel, mach komla mi yochel k'am-añ ila ba' añonla. Muk'äch isubentyel ja'el Wits Ch'eñi". (Domingo Parcerero Parcerero, 02-04-98).

El significado de este texto oral, es una bendición dirigida a nuestra casa. Para que los que vivimos ahí todos estemos contentos. Tenemos maíz, tenemos frijol año con año, tenemos algo que comer. Para estar todos contentos en una casa, porque no queremos que filtre algún mal, no queremos que entre la enfermedad aquí donde nos encontramos. Se le dice también al dueño del Witsch'eñ.

La meta final del texto ritual es mantener el equilibrio en la vida de cada familia ch'ol, no puede existir sin la debida comunicación con los seres sobrenaturales, ahí depende la vida y existencia. Por eso, el Trensipal percibe que esta práctica cultural tiene sentido y un valor. Es un acto de bendición dirigido a las deidades para la casa como un espacio importante, como un mundo donde debe reinar la tranquilidad. Además, debe haber suficiente alimentos durante todo el año, como parte insolayable en el hogar, traduciendo de igual modo como parte principal de la armonía.

Se le pide a Dios que haya tranquilidad y alegría todos los días. Que el trabajo sea más

productivo. Se le pide a Dios que guíen y miren en sus caminos donde van transitando, así como para que tenga larga vida. Como Dios todo lo sabe y todo lo tiene, entonces también se le piden mayor conocimiento y sabiduría para enfrentar de manera más fácil las situaciones futuras que les puedan afectar.

¿Qué significado tiene al ofrendar el pollo, el incienso, las velas, lembal, etc? Cha'añ ma'añ chu' mi yochel ityik'lañonla wä' tyi lakotyoty, porke che' ma'añi, chu'bujach mi ipasel tyi abälel, mal espíritu. Kabäl ñajal, kome ma'añik sajlik lakpromesa” Es para que no entre nada a molestarnos en nuestra casa, porque cuando no, puede introducirse cualquier cosa por la noche, “mal espíritu”. Hay mucho sueño, porque no existe un poco de “promesa” (Vázquez Antonio, 19-02-98).

En esta plegaria del Trensipal nos manifiesta que cuando se obsequian las ofrendas es para que los miembros de la familia no sean molestados por malos espíritus, de lo contrario, por las noches pueden filtrar para causarles daños. Al manejar *kabäl ñajal* (mucho sueño), implica de que alguien o todos los elementos del hogar se les presentan sueños con imágenes muy traumáticas, atemorizantes que causan enfermedades o problemas en los días posteriores.

El Trensipal Andrés Martínez Vázquez, nos cuenta su experiencia que por no realizar la ceremonia ritual de casa fue cuando una noche escuchó junto con su familia unos ruidos que provocaban las crías de una guajolota. Para salir de duda salieron a investigar qué había en el recipiente donde se encontraban durmiendo los animalitos, un recipiente hecho de corteza de un tipo de árbol de la región. Al percatarse en el lugar no había nada, tampoco estaban los guajolotitos. ¿a dónde se fueron o qué tipo de animales los habrán devorado? ¿cómo habrán escapado? Así se preguntaban. Los trataron de buscar por todos lados, tanto adentro como alrededor de la casa. No había ninguno de estos animales. Al siguiente día continuaron buscando, tampoco los encontraron, pues no daban crédito lo que pasaba. Pero de pronto, como arte de magia, empezaron a surgir en la faz de la tierra, donde se encontraban parados. ¿Qué significado presenta este acontecimiento? Se preguntaban.

La respuesta se planteaba que era por falta de un ritual dirigido a la tierra y a la casa. Estos animalitos no lograron sobrevivir, sino que se fueron muriendo poco a poco. De esta forma nos explica el Trensipal, y que es por falta de una “promesa” así como ellos lo manejan.

Una vez hecha la ceremonia ritual, la situación empezó a transcurrir normalmente. Sus animales dejaron de sufrir problemas, “kome lu’ ñumeñix ty’añ” (Andrés Martínez Vázquez, 3-03-98), porque la palabra ya estuvo presente en todo.

Para realizar el ritual de casa o de campo las veladoras se encienden primero en el espacio con dirección al oriente, posteriormente en las de más esquinas y en el centro, como la quinta parte.

En el solar, por ejemplo, se encienden las veladoras en las cuatro esquinas, al último en el centro. Si existen otros cuartitos, del igual modo se hace. La cocina es un lugar que no se debe olvidar, porque es un espacio donde la mujer prepara la comida. Tiene sentido dicen los Trensipales, el propósito es para que la mujer hogareña no sufra ningún daño y se convierta en un espacio lleno de tranquilidad y de alegría.

Estas veladoras encendidas, los Trensipales manejan que son los guardianes, por eso se colocan en los cinco puntos principales del solar y de la casa, al igual que en las milpas o cafetales.

Todos los miembros del hogar participan: las mujeres preparan la comida, los niños observan y ayudan a traer leñas y agua. Pero antes de efectuar esta ceremonia en el solar y casa, ya habrían ido los rezadores a realizar el ritual en la iglesia de la comunidad. Entonces, con mayor fuerza se realizan en dichos espacios.

A Dios se le suplica que no se presenten los problemas en el hogar, que sólo exista tranquilidad. Mientras no se llega en su culminación este ritual tan significativo, no se bebe ninguna gota de aguardiente. En la mente de los actores está presente que la tierra debe comer y beber primero, después las personas encargadas de la actividad ritual. Finalmente se dan cortesía con todos los presentes: mujeres, niños y adultos como símbolo de unidad y de alegría, porque han terminado con su promesa y se toma un poco de lembal. También se da un beso a la tierra como símbolo de respeto. De la misma forma dice el Trensipal Pascual Sánchez Sánchez: “Mi lakñup iliyi, mi lakñupe’ lum, cha’añ mi yäl che’che’li”. Esta la besamos, besamos a la tierra, para que diga así.

Kalobil k'ajaloñ icha'añ.
Majchikjach ñumi tyili ityik'läbeñoñ,
ma'añ mi kak',
la'ñumik majlel.
Majlik ba' machbä añ pejkäbilik icha'añ,
joñoñ tsa' yäk'oñ iwokol,
tsa'ix ipejkäyoñ,
tyi yäk'oñ algo.
Mi kej jkänätyañ,
jiñäch kalobil,
jiñäch mubä ik'äñoñ tyi troñel,
wä' tyi lum.

Mi hijo se acuerda de mí.
Quien desea hacerle daño,
no le aceptaré,
que no se dentenga.
Que vaya donde no está invitado,
a mí me dio su sufrimiento,
ya dialogó conmigo,
me proporcionó algo.
Lo cuidaré,
es mi hijo,
es el que me emplea para su trabajo,
aquí en la tierra.

Toman sus alimentos que consiste en caldo de pollo o carne de otros tipos de animales domésticos consumibles. Posteriormente, cada uno de los participantes invitados a la ceremonia ritual regresa a su respectivo hogar.

En este sentido, la tierra se considera como la segunda madre y se confirma aún más con el texto que está ubicado en la parte superior. La casa se establece, se construye en la tierra, por lo tanto, al ser tomada la tierra como un espacio viviente, también agradece y se convierte en cuidadora de los miembros del hogar como madre. Por esa razón, cuando se acuerdan de ella, también se acuerda de los moradores. Se convierte en protectora a cambio de las ofrendas, es decir, a través de las ofrendas colocadas o vertidas en forma de cruz en los cinco puntos del solar y de la casa. Con esta práctica no aceptará que le hagan daño a los elementos de la familia, siempre los cuidará, puesto que son sus hijos y estará disponible para quienes son respetuosos con ella. Así se manifiestan estos juegos de lenguaje en los rituales de casa, solar y agrícola, donde se percibe de manera clara esa relación entre el hombre y la naturaleza.

CAPITULO V

RITUAL DE K'IN KRUS.

Los ch'oles de Nueva Esperanza del municipio de Tila, Chiapas, celebran una fiesta muy significativa y representativa en la comunidad, esta fiesta se llama *K'in Krus* (Día de la Cruz) que se organiza en uno de los cinco barrios que lleva el mismo nombre y en la iglesia católica. Para comprender esta fiesta con mayor profundidad, desde el inicio hasta su culminación es prioritario ver algunos aspectos más sobresalientes que nos ayuda a explicar. Entre estos está el nombramiento del Comité de fiesta, elaboración de velas, visita al señor de Tila, visita al Cerro de San Antonio y visita a los tanques de agua.

1. El Comité de Fiesta de “K'in Krus”

Como parte indispensable para la celebración de la fiesta de “K'in Krus” es el nombramiento anual del Comité organizador de la fiesta, por la misma gente del barrio, el cual consta de tres miembros: Presidente, Secretario y Tesorero. Ellos son los que intervienen en la organización de esta celebración, desde el inicio hasta llegar a su término. La fiesta realizada en el año de 1998, estuvieron a cargo los señores: Mario Torres Martínez, Miguel Parceró Sánchez y Mateo Gutiérrez. Los tres pertenecen al barrio de La Santa Cruz..

El cargo que ocupan los miembros del Comité es similar a otros cargos existentes en la comunidad, sin llegar a la categoría del Presidente del Comisariado Ejidal, pero este cargo relacionado al campo cultural-religioso merecen del mismo modo el respeto de los habitantes de la comunidad. Entre las actividades de estos, son: avisar a los Trensipales la fecha de su traslado a algún lugar o para la realización de ciertas actividades, como elaboración de velas para utilizarlas en los diferentes contextos de la comunidad y fuera de ella, solicitar y recibir las cooperaciones económicas de los habitantes del barrio; ver las compras de objetos rituales, etc. Después de la fiesta, el Comité deja de funcionar como tal y se nombra otro para el siguiente año.

2. Elaboración de velas.

Las velas que se emplean en la fiesta de La Santa Cruz se elaboran en la misma comunidad, por ejemplo, para la celebración de esta fiesta, se compraron veinticinco kilos de parafina en la ciudad de Yajalón, Chiapas; que sirvieron para preparar las velas y son las que se emplearon en los diferentes ámbitos de la comunidad y fuera de ella.

El Comité de fiesta es el que se ocupa de hablar a los Trensipales para que ellos realicen esta actividad de acuerdo a los preparativos necesarios. La preparación de este objeto ritual, se llevó a cabo un mes antes de la fiesta de la Santa Cruz, tres de mayo. Entre los Trensipales que se encargaron de esta elaboración de velas, se encuentran los siguientes: Domingo Parceró Parceró, Mateo Parceró, Diego Martínez, Ramón Jiménez Díaz, quienes con mucho cuidado elaboraron dieciseis velas que mide un metro cada una aproximadamente, acompañadas de igual modo de músicas tradicionales de la comunidad.

3. Visita al Señor de Tila y al Cerro de San Antonio.

Una vez elaboradas las velas necesarias para la fiesta de La Santa Cruz, los Trensipales y músicos se trasladan a Tila cuando falta escasamente una semana, principalmente en un día sábado. El Comité de fiesta avisa en sus casas a los Trensipales y músicos el día y la hora de salida de la comunidad a Tila, ellos no deben faltar, porque son los que conocen este tipo de ritual que son conocimientos profundos de la localidad.

Para el traslado y regreso se contrata un camión de tres toneladas. Ahora respecto a la ida de Tila hacia el cerro de San Antonio, así como el regreso se camina a pie, porque no existe otro modo de trasladarse.

Se llevan seis velas para estas ceremonias de petición de bendiciones a la iglesia del Señor de Tila y al cerro de San Antonio. El resto de velas se guardan para “bajarlas” como ellos dicen o trasladarlas por la tarde a la iglesia católica, en la víspera del tres de mayo.

Se trasladan entonces a esa población con el propósito de dar a conocer al Señor de Tila y al

Cerro de San Antonio, sobre la celebración próxima de la fiesta, porque en el pensamiento ch'ol de la comunidad es importante pedir a este señor sagrado para que durante la fiesta no se origine ninguna dificultad o problema entre los habitantes, asimismo no se convierta en problema todo lo que se vaya a mencionar por beber un poco de aguardiente. Cuando no se hace este tipo de petición es posible que suceda o se crea algún conflicto entre los habitantes. Por eso sus plegarias inician con el Señor de Tila, como dice Don Andrés Martínez Vázquez: Jiñ cha'añ majli ityechob tyilel jiñ ty'añ ya' tyi Laktyaty (llegan a iniciar sus palabras en el señor). Porque el deseo principal de la gente es para que la fiesta transcurra en paz y con toda tranquilidad.

En el interior de la iglesia del señor de Tila los músicos también tocan alegremente su música denominada Quetzal, para acompañar las palabras sagradas de los rezadores sobre la celebración de la fiesta de la Santa Cruz.

Los Trensipales o rezadores se dividen en dos grupos: un grupo se queda en la iglesia del Señor de Tila y el otro, se dirige al cerro de San Antonio, ubicado en la parte norte, a cuatro kilómetros de distancia, aproximadamente, de la población de Tila, Chiapas. Al cerro se llevan cuatro velas de casi un metro de largo: se encienden dos frente a la cruz y dos en la cueva, donde fue extraído el señor de Tila.

Hay una cruz construida en la cima del cerro de San Antonio que se visualiza desde la población de Tila y está ubicada frente a frente con la cruz y la iglesia de esta ciudad. Cerca de la base de esta cruz se encienden dos velas, también de casi un metro de largo.

Al regresar los rezadores y músicos a la comunidad se concentraron en la casa del señor Mario Torres Vázquez, Presidente del Comité de Fiesta, junto con el resto de la gente del mismo barrio y de otros barrios. Toman café, comen conjuntamente en esa tarde, posteriormente los participantes regresan a sus casas.

4. Espacios rituales de K'ñ Krus.

a). La iglesia.

A las tres de la mañana del día 3 de mayo, los Trensipales se trasladan a la iglesia. Las diez velas que quedan se llevan un día antes del Día de la Santa Cruz, por la tarde a la casa de Dios o iglesia como manifiestan los ch'oles. Se bajan las velas a la iglesia en la víspera de la fiesta, allí se “duermen”. Todas estas se colocan y se encienden en los candeleros. Ya encendidas estos objetos rituales en sus lugares correspondientes e iluminados y acalorados el lugar por las llamas e inciensos, los Trensipales realizan sus plegarias, acompañado de música que tocan con violín y guitarras. Tampoco faltó la participación del grupo marimbístico “Los Martínez” del barrio de La Santa Cruz, con el único propósito de alegrar el ambiente y fortalecer esta visión cultural de la comunidad ch'ol.

b). El tanque de agua.

La fiesta se desarrolla donde está el almacenamiento de agua, ubicado en el barrio de la Santa Cruz, espacio donde se colocan y se encienden las velas. Los Trensipales realizan sus plegarias igual que en la iglesia. Por consiguiente proceden a ofrendar a la tierra, que consiste en caldo de pollo, carne y tortilla en cada esquina del tanque. El propósito principal es para que haya abundante agua para la comunidad y no se seque en ningún momento el recipiente. También se le ofrece un litro de aguardiente para la tierra-lodo. De igual modo, no se puede olvidar de la música y de la quema constante de cohetes en el lugar de la ceremonia ritual. Pero los cohetes se escuchan aún más en el momento de las plegarias de los Trensipales, dirigidos a los Witsch'ëñob. Uno de los fragmentos de los textos rituales es como a continuación se describe:

Wäle mi ksubeñetylojoñ ch'uju lum,
ch'uju ok'ol,
wäle ila pasel ñichim,
ila pasel yopom,
ila pasel yujts'il ya' awok, ak'äb,

kaxlañ pombä,
kaxlañ ñichimbä,
kaxlañ insensyobä.
T'yi yawäle k'iñ,
tyi yawäle ipasib (...),
mach jiñi mukul ty'añ,
mach mukul tyi',
mach tyejcheyach muk'onlojoñ,
junya tyejchem tyilel tyi Señor le Tila,
tyejcheñ tyilel ya' ba' añ San Antoño,
ya' ba' añ kweba del señor.
Ya' tyejchem tyilelojoñ kñichim,
ya' tyejchem tyilel jiñi chu' mi kpesalinlojoñ,
cha'añ ili k'iñijel,
cha'añ pejtyel.
Pejtyel bajche' (...),
bajche' jaytyikil ixikob, p'ëñalob
chonkubä yäk'ob iwaj,
chokubä yäk'ob sa' (...).
Jiñ cha'añ bäl ñäk'äl,
cha'añ pejtyel, pues jiñi wä' tyemelonlojoñ,
much'ulonlojoñ,
cha'añ ksubeñetylojoñ kñichim, kyopom,
Ktyaty (...),
lajal awik'oty nuestro señor le Tila,
lajal awik'oty nuestro señor Jesukristo,
ila much'ulonlojoñ tyi pañmili.
Wä' mi kwe'elojoñ,
wä' mi kuch'elojoñ, (...),
wä' mi kpäk'lojoñ kixim.
Wä mi ktyaje'lojoñ tya'k'iñ (...),
jincha'añ mi ksubeñetylojoñ.
Che'ob tyi ty'añ.
Jump'ejach aja ty'añi. (Andrés Martínez V.)

En este momento, te decimos santa tierra,
santo lodo,
en este momento están las velas,
están las hojas,
están presentes los olores para sus pies
y para sus manos,
incienso ladino,
velas ladinas,
incienso ladino.
En el señor del día,
en el señor del camino,
no es un discurso escondido,
no es hablar a escondida,
no apenas estamos empezando,
empezamos en el Señor de Tila,
empezamos donde mora San Antonio,
donde está la cueva del señor.
Allí empezamos nuestras velas,
allí empezamos lo que pensamos,
para esta fiesta,
para todo.
Todos aquellos (...),
como cuantas mujeres y niños,
quienes proporcionan tortillas,
quienes dan pozol (...).
Es para la comida,
para todo, estamos todos juntos, reunidos,
para comunicarles nuestras velas, nuestras
hojas, Padre (...),
eres igual que nuestro señor de Tila,
eres igual que nuestro señor Jesucristo,
estamos unidos en este universo.
Aquí comemos
aquí bebemos, (...),
Aquí sembramos el maíz.
Aquí ganamos dinero (...),
por eso le comunicamos.
Así hablan.
Es una sola palabra.

Es el momento de hablar con la Santa tierra como a un ser humano que merece respeto. Se enumera las ofrendas y sus cualidades, así como las utilidades que tiene cada una. Del mismo modo, ellos se dan cuenta qué tipo de materiales rituales están empleándose, si es producto elaborado por personas de la comunidad o tiene origen ladino.

La plegaria se ubica en un espacio y tiempo. Cada trayecto y cada día del año cuenta con un señor que lo sostiene. Además es una enunciación que viene de allá para acá, es decir, sus palabras y sus velas las iniciaron desde donde se encuentra el Señor de Tila, el Cerro de San Antonio hasta llegar en los distintos espacios rituales de la comunidad.

Es una ceremonia donde están todos presentes: niños, mujeres, adultos y ancianos; es una fiesta ceremonial donde la participación es conjunta. La Santa tierra es similar a Jesucristo, al Señor de Tila, porque ahí provienen los productos que sirve para la alimentación. Ahí está la importancia de esa comunicación, ahí se ubica la necesidad de esta interacción entre el hombre y las deidades sobrenaturales.

Los que tienen mayor actividad en esta fiesta son los miembros del Comité: Presidente, Secretario y Tesorero respectivamente, nombrados por la gente del mismo barrio. Estos se organizan para planear qué tipos de carnes se compran para ofrecerles a los presentes, con base a la cantidad de recursos reunidos por el Comité, por ejemplo, carne de pollo, carne de cerdo o de res. El 3 de mayo de 1998, se compraron pollos y con éstos se prepararon suficientes tamales y comidas en caldos, acentuándose más el sabor característico de la comida ch'ol por los ingredientes que se le ponen: perejil, cebollín, cilantro, chile, chayote, etc., que son productos de la región.

El Presidente del Comité nombran los *ajk'ämbilelob* (los ayudantes) en diversas actividades, durante la fiesta; que son los que se encargan de la preparación de tamales, corte de hojas en los acahuales que sirven para envolver los tamales, ellos se encargan de cortar los adornos para la Santa Cruz, etc., ya sea del sexo masculino o femenino. Los trabajos en que se ocupan estos se consideran del mismo valor, es por ello que se invitan a ambos sexos.

Los *ajk'ämbilelob* participan desde el inicio de la fiesta hasta su culminación. También participan las mujeres del barrio, preparando tortillas en sus casas para la fiesta. Pero cuando llegan a dejar las tortillas en el lugar de la fiesta, ahí se quedan a preparar los tamales y a realizar otras actividades relacionadas al acontecimiento. No se percibe ningún tipo de sufrimiento, sino que solamente alegría. Mientras preparan la comida que consiste en tamales y caldo de pollo, ellas se alimentan de productos existentes en ese momento, tales como frijoles cocidos y arroz.

La explicación que se le puede dar esta actividad ritual, es porque la tierra-lodo se considera como la madre del hombre ch'ol, porque allí cultiva su sustento, allí depende su sobrevivencia. En la tierra-lodo puede sembrar el perejil, el cebollín, el chile, el maíz, el frijol, etc. Allí está la importancia que juega este recurso en la vida de los ch'oles.

Los Witsch'ëñob viven en la tierra-lodo, es semejante al ser humano. Es Dios también. Jesucristo se pone de acuerdo con ellos para efectuar alguna actividad, a través del espíritu de Dios. Lakyum Jesukristo, muchbi tsi' lajob ity'añ yik'oty li Wits Ch'ëñob. Dios señor Jesucristo se pone de acuerdo su palabra con los Witsch'ëñob. La presencia de ellos es espiritual y viven en los cerros, en la tierra-lodo y están provistos de poder sobrenatural al igual que Cristo que su presencia es espiritual.

La Cruz que está construida en el manantial es considerada como un medio para entablar un diálogo entre los Trensipales y Witsch'ëñ. Allí le piden al señor de la tierra la bendición para que haya abundante agua. Pero aunque no se percibe ninguna cruz en los manantiales, de todas formas, se lleva a cabo la petición.

c). Tanque de captación de agua.

El tanque de captación de agua está construido fuera de la comunidad, en un cerro denominado "Liquidambar". Lugar donde están conectados los tubos para hacer llegar el agua al tanque que está ubicado en el barrio de La Santa Cruz. Aquí se encendieron cuatro velas que mide aproximadamente un metro de largo. Además, ofrecieron carne y caldo de pollos enteros: un gallo y una polla, solamente les quitaron las víceras, los cocieron y así los enterraron.

Aquí se practica un texto ritual para los Witsch'ëñob, similar al que manejan los Trensipales donde está construida la cruz, es decir, en el barrio de la Santa Cruz, el cual dice lo siguiente:

Wäle Witsch'eñob,
 tyi tyiliyonlojoñ, cha'añ ka'al,
 cha'añ ya'lel awuty,
 cha'añ ili comunidad,
 cha'añ wä' ba' mi kch'anlojoñ majlel ili ja',
 ba' tyi kmelelojoñ jiñi kaptasyoñ.
 Ame chu'ik icha'le,
 ame chu'ik pejtyel,
 ame amukbeñonlojoñ,
 achabeñonlojoñ.
 Witsityaty, Witsiyum (...),
 Señor Jesukristo,
 Señor Padre Selestyal.
 Tyal ili ja', tyal pejtyelel wäle kyum,
 lajal aty'añ, lajal atyi' awik'oty jiñi lum-ok'ol
 (...),

jincha'añ tyi tyiliyonlojoñ,
 cha'añ mi kāk'enlojoñ imajtyañ,
 mi kāk'enlojoñ ñichim,
 mi kāk'enlojoñ yopom.
 Tsa' tyili kāk'enlojoñ jiñi ts'itya' uts'atybä waj,
 ts'itya' utsa'tybä sa',
 uts'atybä pejtyel.
 Wale ila' añ kalto,
 ila añ jiñi waj,
 ila añ pejtyel.
 Ila añ sa',
 ila añ kajpe',
 ila añ pejtyel.
 Che' mi ik'otyel laksub.
 (Domingo Parcerero Parcerero)

En este momento Witsch'eñob,
 venimos por nuestra agua,
 por tu lágrima,
 para la comunidad,
 porque aquí es donde llevamos el agua,
 donde construimos el tanque de captación.
 No deseamos que le pase algo,
 no deseamos que le suceda todo,
 no deseamos que lo escondas,
 a hacerle otra cosa.
 Padre Cerro, Señor Cerro (...),
 Señor Jesucristo,
 Señor Padre Celestial.
 Vendrá el agua, vendrá todo tal vez mi señor,
 tiene el mismo discurso, tiene la misma habla
 con la tierra-lodo (...),
 por esa razón venimos,
 para ofrendarla,
 para encenderle vela,
 para ofrendarle hojas.
 Le venimos a ofrendar unas bonitas tortillas,
 un poco de buen pozol,
 todas las cosas bonitas.
 Aquí hay caldo,
 aquí hay tortilla,
 aquí hay de todo.
 Aquí hay pozol
 aquí hay café
 aquí hay de todo.
 Así llegan a comunicar.

Este lenguaje metafórico expresa un sentido real de la vida de los ch'oles. En los cerros, en las cuevas, espacios donde proviene el agua y donde se encuentra también el Witsch'eñ. Por lo tanto, el texto ritual va dirigido a este ser sobrenatural como señor de la naturaleza. El agua le corresponde cuidarla y solamente él puede proporcionarles a los ch'oles de lo contrario sería muy lamentable para ellos. Este líquido sale del Cerro-Cueva, por eso se considera también como lágrima del Cerro-cueva.

También es necesario describir de manera total el espacio donde se almacena el agua y con el fin de evitar a que se le presente algún mal acontecimiento se le comunica al Witsch'eñ, para que lo cuide. Jesucristo y Padre celestial son conceptos de origen católico pero forma parte

también del texto ritual de petición, porque son deidades que influyen de manera importante en la vida de los ch'oles y de la naturaleza. Pues son las deidades encargadas de ver y resolver conjuntamente la situación negativa que le acontece a los miembros de la cultura ch'ol. Asimismo, son las que reciben las ofrendas que han sido reunidas en el espacio ritual para que las utilicen estos seres sobrenaturales, tales como el aguardiente, el pozol, el incienso, café, entre otros.

En este barrio nunca se escasea el agua, dice un Trensipal. Transcurrió la época de sequía en el año de 1998, que hizo daño al mundo ecológico del Estado y del país, pero a ellos nunca les faltó este líquido, a diferencia de otros barrios donde tuvieron que llegar en dicho lugar para proveerse de agua. Para que este barrio no sufra este grave problema, es decir, la escasez de agua, celebran año con año la fiesta de la Santa Cruz.

Los manantiales y los cerros tienen dueños. Una vez que la gente deja de encenderles velas, el agua tiende a esconderse, se muere, se seca. Busca otra salida lejos del lugar, por ello mismo, se conceptualiza que cada uno de estos se considera como morada del dueño del mul'awil. Así como dice el Trensipal Cristóbal Vázquez Antonio: "Mi tsa' lajmi jiñi apulbeñ jiñi ñichimi, mi ki' muk ibä jiñ ja'i, mi isajtyel. Yañix ba' mi icha' lok'el, ñajtyix". "Si dejas de encenderles velas, el agua se esconde, se pierde. Va a salir en otro lado, lejos" (Cristóbal Vázquez Antonio).

No todos los barrios celebran esta fiesta, por la presencia de otros grupos religiosos que difieren en cuanto a las prácticas socioculturales. Tampoco cooperan para esta fiesta, pero el resultado de esta conducta hacia el dueño de la naturaleza es el sufrimiento de la escasez de agua.

Para la realización de las ceremonias en los dos lugares fue necesario dividirse el grupo de Trensipales en dos partes, uno se trasladó al tanque de captación y el otro se quedó en el barrio, donde se encuentra construida la cruz y lugar en el que se halla establecido el tanque.

De acuerdo al pensamiento ch'ol, a la tierra-lodo se le debe vertirle una copa de aguardiente antes de beberlo, de lo contrario le puede suceder algo a la persona. Los Witsch'eñob también quieren calentar sus cabezas. Ellos deben beber primero, posteriormente la persona. Esto implica que la tierra es un medio donde estos seres sobrenaturales pueden recibir lo que se les

ofrecen.

5. El Mayordomo de la Santa Cruz

En el barrio de la Santa Cruz se organiza la fiesta del tres de mayo en honor a la Santa Cruz, pero además de esta fiesta, los Trensipales y Mayordomos de la comunidad de Nueva Esperanza, nombran año tras año del mismo modo al mayordomo que corresponde organizar la fiesta del tres de mayo y se compone de tres elementos, denominado *Makerus, Proste y Meñor*, son nombres de los cargos que conforman la mayordomía y que son los que organizaron también esta fiesta en la iglesia de la comunidad. Como mayordomo del año de 1998, fue el señor Pascual Sánchez Martínez con sus dos ayudantes, el Proste y el Meñor.

Además del mayordomo de la Santa Cruz existen otros cinco más que están encargados de de organizar la fiesta de los santos existentes en la iglesia católica y se cambian después de cumplir su función en la iglesia y en la comunidad.

Con relación a la fiesta de la Santa Cruz, el mayordomo de esta fiesta junto con sus ayudantes realizsron los arreglos de la iglesia y de la Santa Cruz que se visualizó con adornos, construida frente a la iglesia católica. El día tres de mayo, los Trensipales y mayordomos estuvieron presentes a muy temprana hora en la iglesia y en la Santa Cruz, para realizar la petición de bendición al señor de la tierra, a la tierra misma y a Jesucristo, como principales deidades que cuidan el agua de la comunidad.

En el solar de la iglesia católica se prepararon tamales con carne de pollo, así como atole de maíz y con estos se alimentaron todos los presentes en esa hermosa mañana despejada. Por consiguiente, siete Trensipales que viven en el barrio del Centro, encabezado por el señor Domingo Parceró Parceró se dirigieron a la captación de agua y después al tanque que se localiza en la parte sureste del centro de la comunidad. Ahora bien, donde la gran mayoría son de otros grupos religiosos diferentes al grupo católico se dejó de percibir esta práctica.

El tanque de captación del barrio del Centro se encuentra ubicado a tres kilómetros de distancia aproximadamente de la comunidad. Lugar donde siete Trensipales realizaron la

petición de agua y el bienestar de la comunidad, así como las ofrendas que les hicieron al dueño de la naturaleza, al Witsch'ëñob, que consistió en carne y caldo de pollo, un litro de aguardiente vertido alrededor del tanque, así como una vela de casi un metro de altura, adornada con flores blancas y moradas.

Para depositar las ofrendas se tuvo que abrir un hoyo de casi veinte centímetros aproximadamente de profundidad. Allí con sumo cuidado se colocaron unas tortillas, unas carnes de pollo, pozol batido y una copa de aguardiente en forma de cruz. Posteriormente lo taparon con una piedra para que no fuese sacado por animales del monte. Dichas ofrendas fueron puestas con vistas al este, con dirección donde sale el Ch'ujutyaty.

Por otro lado, acompañado de la plegaria se vertieron unas copas de aguardiente alrededor e interior del tanque de captación. Finalmente, los Trensipales se colocaron de rodillas cerca del depositario de ofrendas, donde se encontraba encendida la vela, quedando la vista con dirección al oriente para pedirle al señor de la tierra o Witsch'ëñ, abundante agua para la comunidad. En medio de la plegaria se quemó un cohete, como símbolo de alegría. Además, el humo perfumado del incieso que sube o espase en diferentes direcciones por el constante movimiento que realiza uno de los Trensipales. Una parte de la plegaria pronunciada por este grupo de Trensipales, es como a continuación se menciona:

Jiñi wäle tyi tyiyon̄ tyi jula'al,
 cha'añ konlojoñ jiñi ja',
 cha'añ konloj pejtyel,
 cha'añ mi kape'lojoñ,
 cha'añ mi kuch'elojoñ,
 cha'añ ya'lelojoñ kwaj,
 yalelojoñ ksa',
 cha'añ jujump'ej k'iñ k'ämbil ja',
 cha'añ ixikob,
 cha'añ pejtyel;
 jiñ mi jk'änlojoñ cha'añ ibälojoñ kñäk',
 cha'añ jiñi bajche' mi ityik'-esañob isa',
 cha'añ jiñi konlojoñ jatyety ktyatyob, kyumob,
 ch'ujul lum, ch'ujul ok'ol;
 jiñ cha'añ tyi tyiliyonlojoñ kula'añetylojoñ,
 tyili jk'eletylojoñ, cha'añ bajche' ma'
 bej p'ole' jiñi ja',
 machki jiñi bajche' mi abej chojtje ya' tyi wits,
 tyi ch'eñ,
 iye'eble wits,
 iye'eble ch'eñ.
 (Domingo Parcerero Parcerero)

Ahora, venimos a realizar una visita,
 porque necesitamos el agua,
 porque necesitamos todo,
 para tomarlo,
 para beberlo,
 para el agua de nuestra tortilla,
 de nuestro pozol,
 porque todos los días se emplea el agua,
 para las mujeres,
 para todos;
 es lo que empleamos para nuestros alimentos,
 para hervir el pozol,
 porque queremos nuestro padre, nuestro
 señor,
 sagrada tierra, sagrado lodo;
 por eso lo venimos a visitar,
 venimos a mirar, para ver cómo,
 cómo continuar produciendo el agua o
 cómo continuar enviando del cerro,
 de la cueva,
 sereno del cerro,
 sereno de la cueva.

El agua es un líquido que no debe faltar en la vida de los ch'oles y del ser humano en general, por eso el tres de mayo, Día de la Santa Cruz, fecha y momento en que se avocan a pedir ante las deidades católicas y ch'oles. De acuerdo al texto ritual, nos muestra en este sentido su valor indiscutible para la sobrevivencia. De este modo, se acostumbra hacer para que los habitantes de la comunidad no sufran con posterioridad la escasez de agua, que se genera en los cerros, cuevas y montañas.

El aguardiente como bebida ritual es el que viene a finalizar esta ceremonia, el cual es distribuido en partes iguales entre los presentes para que regresen al tanque de agua que está ubicado cerca de la carretera que se dirige con dirección a Yajalón y a Sabanilla, Chiapas.

Al encontrarse en el espacio donde se encuentra construido el tanque, se abre un hoyo en una de las esquinas del cerco del tanque que se ubica con dirección al oriente para depositar las ofrendas. Los objetos rituales son los que sobraron en la ceremonia realizada en el tanque de captación y una vela adornada con flores como la que se utilizó para la ceremonia ritual en el tanque de captación. Al terminar el rezo toman el lembal y posteriormente se dirigen a la iglesia católica ubicada en el barrio Las Palmas para integrarse a la ceremonia católica, oficiada por los

catequistas de la comunidad.

6. Los rituales, símbolos y comunicación

Es evidente que en los rituales de campo, de casa y de la Santa Cruz, se encuentra impregnado un conjunto de símbolos que para los ch'oles de la comunidad son de vital importancia para continuar el camino cultural. Al retomar lo que afirma Turner al respecto, dice lo siguiente: “El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (Turner, 1997:21). Del mismo modo, indica Geertz con relación al concepto de símbolo, según él se emplea para denominar “cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción –la concepción es el ‘significado’ del símbolo-...” (Geertz, 1996:90). Cada uno de estos rituales, se considera como elemento cultural que cuenta con sus características propias en cuanto a su realización.

El tiempo y el contexto son los que vienen a ubicar en cierto sentido el significado simbólico de cada una de estas prácticas. Pero en realidad, la práctica de estos rituales, simboliza la interrelación entre los ch'oles y la naturaleza, a través de las deidades omnipotentes y omnipresentes en los distintos mundos: Panchañ, mula'wil y Witsch'eñ. Son mundos donde se encuentran ubicados, pero sin lugar a duda se establecen una comunicación entre ellos.

La celebración de los tres tipos de rituales: de campo, de casa y de K'iñ Krus son puentes que sirven para establecer una comunicación, pero también son actividades que expresan un sentido de reciprocidad, así como maneja Leach, que al ofrendar a los dioses, ellos se sienten “obligados a corresponder con beneficios al hombre” (Leach, 1993:114). Al faltar estas prácticas en los contextos específicos, los seres sobrenaturales se apartarían de la vida del ser humano o permitiría a que su vida se desequilibre en todos los aspectos. Además de encontrar el principio de reciprocidad, podemos percibir que implica convivir en armonía con la naturaleza y el uso de manera proporcional. Todo esto es parte de la cultura y por ende, parte de ellos mismos, como se conceptualiza en la cosmovisión kakchikel, que uno de los principios y valores impregnados en ella es la reciprocidad que se manifiesta, a través de un conjunto de normas fundamentadas en la conservación y convivencia entre ambas partes: hombre y

naturaleza (Mucía Vatz, 1999:169).

Cuando no se efectúan dichas prácticas se puede entender la actitud como falta de respeto, como falta de entendimiento hacia los dioses o hacia las deidades que podría tener consecuencias muy lamentables, así como maneja el libro maya de Popol Vuh, donde indica que los hombres de madera fueron destruidos por no acordarse de sus formadores, entonces cuando las actividades rituales no son realizadas por el hombre ch'ol implica que se ha olvidado del respeto que tiene con el señor de la tierra, debido al comportamiento no acorde a la visión de los dioses. Porque de acuerdo al libro sagrado kiché manifiesta que los hombres de maderas eran semejantes “al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra... pero no tenían almas, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas” (Recinos, 1999:29-30).

Un kakchikel guatemalteco, conocedor de su cultura milenaria decía que la madre naturaleza forma parte de ellos mismos, no existe separación ni distanciamiento.³

En el Popol Vuh, se encuentra la explicación de estas prácticas, tiene un principio y un por qué de su existencia y práctica de los rituales en la vida cultural de los ch'oles de la comunidad. Además, Leach nos maneja que “la finalidad de la celebración religiosa es proporcionar un puente o canal de comunicación a través del cual el poder de los dioses pueda estar a disposición de los hombres, de lo contrario impotentes”(Leach, 1993:112).

La cruz ubicada en la iglesia de la comunidad y en los manantiales, los espacios y materiales rituales, las actitudes, etc., son símbolos que están llenos de significaciones. Por ejemplo, las cruces sembradas o construidas en los distintos contextos socioculturales, para citar una de muchas, para ellos es un canal de comunicación entre ambos mundos. Como las cuevas, los ojos de agua, los cerros, etc., son ámbitos donde se pueden comunicarse con el señor de la naturaleza. Desde la perspectiva de Geertz, todos estos son símbolos acumulados de entramado de significaciones. En este sentido, siguiendo a dicho autor, la cultura no es más que “un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los

³ Mucía Vatz, José. Ponencia denominada “Cosmovisión y el medio ambiente”, presentada en el II Encuentro Indígena de las Américas en Chiapas, México, “Por la diversidad natural, cultural y ecológica planetaria”, realizado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, durante los días 19 al 24 de abril de 1999:166.

cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, C.,1996:88).

Los rituales que se realizan en los diferentes contextos culturales es producto de las constantes observaciones de los mayas antiguos sobre el comportamiento de la naturaleza y el movimiento de los astros en el cuerpo celeste. Por ejemplo, en el calendario maya es donde se explica sobre la convivencia total, porque los elementos que lo conforma son propiamente de la naturaleza, debido a que el aprendizaje está basado en ella. ¿Cómo se explica en cuanto al movimiento de los Trensipales, al efectuar la ceremonia ritual de los ch’oles, en el momento de ofrendar a las deidades, mediante los cinco rumbos del universo? Pues sus movimientos giran lo contrario a la manecilla del reloj. Su explicación se centra en este sentido, porque el principio y el movimiento del universo así se observa, por ejemplo, el remolino ciclónico se percibe su movimiento circular de esta forma, el remolino de agua, también (Mucía Vatz, 1999:173-174).

Por otro lado, desde la perspectiva filosófica del lenguaje, Bajtín argumenta que los géneros discursivos son enunciados que se dan en ciertos contextos en forma dialógica. Todo ello forma parte el juego-de-lenguaje, desde la óptica de Wittgenstein, porque los actores sociales de esos contextos sociales conocen los códigos que explica el sentido de la actividad y el sentido de los juegos de palabras. Sobre esto afirma lo siguiente: “llamaré también <<juego de lenguaje>> al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (Wittgenstein, 1998:25). No existen palabras aisladas, si no que se utiliza para denominar cosas y conceptos abstractos de acuerdo a los contextos socioculturales. Por ejemplo, los textos rituales ch’oles, son acontecimientos que se presentan en lugares específicos y manejados por personas conocedoras de este conocimiento: los Trensipales.

La comunicación tiene doble intención, por ejemplo, en los textos rituales de campo, de casa y de la Santa Cruz que se realizan en momentos y espacios distintos, son dialógicos y tiene la intención de transmitir y recrear los conocimientos y sabidurías milenarias entre los actores para continuar su uso en la vida cotidiana. Dichas enunciaciones y actividades culturales son medios por los cuales sirven para continuar desarrollando y fortaleciendo dichos conocimientos y sabidurías sobre la relación con la naturaleza. Como dijera de igual modo David Freidel: “Por medio de la participación en estos ritos, tanto los mayas en estado de éxtasis como los demás reafirman las verdades más profundas de su cultura” (Freidel, México,

2001:35). Pero todo ello gira en torno al lenguaje, puesto “... el lenguaje participa en la vida a través de los enunciados concretos que lo realizan, así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados” (Bajtín, 1998:251).

Al manejar que la tierra necesita ser respetada como una madre, no se conoció al azar, sino que es el resultado de las experiencias que han tenido los ch’oles, dicho principio cultural se ha venido transmitiendo y recreando a través de plegarias y prácticas en los momentos oportunos y espacios de la comunidad. Los enunciados y actitudes, son resultados de dichos textos dialógicos, pues no solamente ha cumplido el papel de información, sino de educar a los nuevos forjadores de la cultura.

En el Popol Vuh, libro sagrado de los mayas kiché, se encuentra inmersa la base de la práctica de los rituales, con esta obra literaria se está dialogando, con los dioses. Si no tuviera fundamento dicha actividad sería difícil mantenerse o “caería en desuso muy pronto o sería modificado... (en su totalidad por la gente)” (Wittgenstein, 1985:43).

Por último, el conocimiento ch’ol sobre los géneros discursivos como nuestro objeto de estudio es un cúmulo de conocimientos que se presentan, se recrean y se fortalecen, mediante la paritipación dialógica en los ámbitos diversos de la actividad sociocultural. La gente de esta cultura no vive y actúa como un ser solitario, sino que se socializa en diferentes formas con los demás miembros de la comunidad, por lo tanto, desde esta óptica, el hombre es dialógico por naturaleza (Fermoso Estébanez, 1994:334).

CONCLUSIÓN

Los distintos tipos de rituales así como la visión cosmogónica de los ch'oles de esta comunidad son elementos fundamentales de la cultura ch'ol, en los cuales se perciben los dos rostros, tanto vertical como horizontal. Visión donde se encuentran impregnados los valores que caracteriza a la cultura comunitaria, es decir la relación intrínseca que se establece entre el hombre y la naturaleza.

Los relatos cosmogónicos y rituales ch'oles se perciben en distintos momentos y contextos socioculturales de la comunidad. Estos se analizaron, comprendieron e interpretaron gracias a la riqueza de los mismos, por sus contenidos así como las teorías planteadas por algunos autores estudiosos del tema y los trabajos de investigación realizados en la región.

Las voces dialógicas de los Trensipales y Guardianes, no están construidas al azar, sino que son conocimientos que se vienen transmitiendo y recreando de generación en generaciones de acuerdo a sus necesidades e intereses sociales; por lo tanto, las que se vislumbran en los distintos tiempos y espacios ha sido una mera transmisión y recreación de conocimientos y valores culturales de esta comunidad ch'ol. Del mismo modo manifiesta Escámez Sánchez y otros: “podemos decir que los valores tienen que ser interpretados como significados que, produciéndose en la interacción de las personas con su ambiente, quedan objetivizados en ideales como marcos de conocimiento y evaluación de acontecimientos, situaciones y personas; como estructuras simbólicas desde las que cada miembro reconstruye el propio ... significado de las acciones que realiza” (Escámez Sánchez, Juan, 1995:143).

Tampoco es posible dejar de lado los puntos de vista de Leach, de C. Geertz y Turner, con relación a la comprensión del significado simbólico de los rituales, de los objetos rituales, así como la relación de los ch'oles con la naturaleza, a través de las ceremonias rituales, tales como de campo, de casa y de K'iñ K'rus: es una comunicación simbólica de los ch'oles con los señores del universo.

Ahora bien, una de las propuestas para el desarrollo y el fortalecimiento de estos elementos culturales podría ser a partir de la implementación de un sistema educativo propio, -aunque ya

se ha mencionado en otros encuentros, pero es importante retomar este planteamiento donde se tomen en cuenta los valores de este pueblo indígena, porque hasta ahora, en los diferentes niveles y centros educativos existentes en las comunidades, únicamente se transmiten conocimientos ajenos a la vida comunitaria, pues, una de las funciones de la educación debería centrarse en la sistematización de los contenidos culturales, para que a partir de ello se socialicen los sujetos sociales de dicha comunidad. No es así, sino que “la cultura occidental nos va enseñando poco a poco a perder el sentimiento de solidaridad, el sentido de colaboración; nos enseña a comportarnos como individuos. Dejamos de respetar las ceremonias tradicionales y a los ancianos” (Hernández, Natalio, 1998:100).

La lengua y la cultura de la comunidad es evidente que no tiene un papel importante en el contexto aúlico, es decir en el aspecto educativo. La lengua materna, por ejemplo, se emplea solamente para aclarar dudas, traducciones de los contenidos de los textos y transmitir los conocimientos ajenos de la realidad de las niñas y los niños, o el uso únicamente de las grafías de la lengua propia para fortalecer la castellanización.

Los conocimientos culturales, tales como la visión cosmogónica, los diferentes tipos de rituales, la forma de relacionarse con la naturaleza desde el punto de vista de los Trensipales ch’oles y considerar a la tierra como la segunda madre, no forman parte de las actividades académicas cotidianas de los contextos educativos. Ello implica que no existe el desarrollo y fortalecimiento de esos conocimientos y sabidurías propios de la comunidad. Por tanto, desde esta perspectiva, el aspecto educativo sólo ha jugado el papel de transformador de la visión ch’ol a la visión occidental, en lugar de trabajar primero con la lengua y cultura de las niñas y los niños, para posteriormente trabajar con las otras culturas existentes a nivel local, regional, nacional e internacional.

También es importante mencionar que los grupos protestantes existentes en la comunidad son los que han evitado la continuidad o el fortalecimiento de las prácticas de ciertos elementos culturales, tanto los que corresponden a la visión indígena ch’ol como los que pertenecen a la visión católica.

Los valores que vienen a caracterizar profundamente los ch’oles de la comunidad son los que contienen los relatos, así como los comportamientos extralingüísticos que se perciben de

manera colectiva de acuerdo a sus características muy particulares; entre estos son los siguientes:

La reciprocidad. Sobre este principio se percibe de manera evidente en la relación que se establece entre los ch'oles con la naturaleza, en el sentido de que se le pide al Witsch'eñ el bienestar, salud, vida, buenas cosechas, lluvias, etc., a cambio de un poco de comida, caldos de pollo, un poco de aguardiente, velas y veladoras, incienso, entre otros que existen para ofrecerles al Witsch'eñ o Roj Wañ, que son los dueños o cuidadores de la vida y de la naturaleza.

La proporcionalidad. Este principio se puede encontrar en los relatos ch'oles, cuando los Trensipales manifiestan que al Witsch'eñ o Roj Wañ no se le debe ofrecer comida o aguardiente en grandes cantidades. Tampoco esta deidad puede proporcionales mucho a la gente los beneficios que pide, tales como el agua, maíz, animales domésticos, porque el resultado es negativo. Por ejemplo, si envía una *jícara* de agua, es posible que en la realidad de la vida se inunde toda la faz de la tierra y que puede provocar la muerte, el hambre y el sufrimiento, sino que basta con que se vierta sobre la tierra una copa de agua como una copa de aguardiente para el uso del ser humano.

Por otro lado, la proporcionalidad le da sentido a la vida comunitaria, porque gira en torno a la tierra y su relación con el hombre ch'ol. Es decir, no se debe usufructuar demasiada cantidad el recurso-tierra, ya que como proveedor de alimentos podría acabar su riqueza como espacio de producción y de subsistencia. En efecto, debe ser utilizada de manera proporcional.

Otro de los valores, impregnados en los textos y ceremonias rituales ch'oles de esta comunidad es la armonía y se percibe de manera evidente en el respeto que se le da a las deidades a través de la tierra, a cambio de ciertos beneficios para los habitantes. Esto implica que no existe dominante ni dominado, sino que entre los ch'oles de dicha comunidad y la naturaleza se establece una relación de respeto.

El respeto entre los grupos religiosos es muy evidente, no se aceptan los conflictos entre éstos, puesto que la finalidad de pertenecer a cada grupo es buscar a Dios, es buscar la salud, buscar la tranquilidad de cada uno de sus miembros y buscar la vida armoniosa de la comunidad.

Por último, la solidaridad es otra práctica cultural que rige la comunidad. En cuanto a trabajo colectivo no existe pretexto para participar, sino que todos se suman para su realización, ya que la finalidad es beneficiar a la comunidad. Por ejemplo, participar en abrir guardarayas en las colindancias del terreno ejidal, la fiesta de las autoridades ejidales, la construcción de algún edificio escolar, entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

ALEJOS GARCÍA, JOSÉ.

1994 Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas. UNAM, México.

1997 "La nueva guerra. El conflicto actual en perspectiva ch'ol". Ponencia presentada en el XX Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Guadalajara, Jalisco.

ARIAS PÉREZ, JACINTO.

1991 El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos. Instituto Chiapaneco de Cultura. México.

BAJTÍN, M. M.

1998 Estética de la creación verbal. Editorial Siglo XXI. México, 1998.

BARTRA, ARMANDO.

1998 "Prólogo. Mitos en la aldea global", en Relatos de El viejo Antonio del Subcomandante Insurgente Marcos. Centro de Información y Análisis de Chiapas. México.

BENVENISTE, ÉMILE.

1997 Problemas de lingüística general I y II. Editorial Siglo XXI. México.

BERGER, PETER Y THOMAS LUCKMANN.

1968 La construcción social de la realidad, Buenos Aires, Amorrortu editores.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO (Compilador).

1988 Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. Editorial Nueva Imagen. México.

1989 México profundo. Una civilización negada. Editorial Grijalbo.

CARTON DE GRAMMONT, HUMBERT Y SARA M. LARA FLORES.

1982 Algunas ideas acerca de la integración de un grupo indígena a la economía nacional, el caso de los choles de los altos de Chiapas", en: Textual análisis del medio rural. Vol. 3 No. 9. Universidad Autónoma de Chapingo. México.

CARMAGNANI, MARCELLO.

1988 El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

CGEIB.

2005 Referencias conceptuales de la educación intercultural bilingüe, en: Programa de Educación Intercultural en Escuelas Primarias Generales que Atienden a población Indígena en los Estados. Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, México.

DE LA PEÑA, GUILLERMO.

1996 "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana", en: La historia de la antropología en México, Mechthild Rutsch (Compiladora), Edición Plaza y Valdés Editores, México.

DELVAL, JUAN.

1986 Crecer y pensar. La construcción del conocimiento en la escuela. Editorial Paidós. México.

DUCROT, OSWALD Y TZEVEVAN TODOROV.

1989 Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje. Editorial, Siglo XXI. México.

DURKHEIM, EMILE.

1995 Las formas elementales de la vida religiosa. Ediciones Coyoacán, México.

- ESCÁMEZ SÁNCHEZ, JUAN, ET AL.
 1995 “Los valores y el hombre contemporáneo” en: Cuestiones de Antropología de la educación de Joana Noguera (Ed.). Ediciones CEAC, España.
- FÁBREGAS PUIG, ANDRÉS.
 2006 Chiapas: culturas en movimiento. Editorial Viento al Hombro, México.
 1992 Pueblos y Culturas de Chiapas. Editorial Miguel Angel Porrúa. México.
 1994 “Los pueblos de Chiapas”, en: Chiapas, una radiografía, de MARÍA LUISA ARMENDÁRIZ (Compiladora). Editorial Fondo de Cultura Económica México, pp. 172-197.
- FERMOSO ESTÉBANEZ, PACIANO.
 1994 Teoría de la educación. Editorial Trillas. México.
- FLORESCANO, ENRIQUE.
 1992 Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas. ICHC, México.
- FREIDEL, DAVID Y OTROS.
 2001 El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes. Fondo de Cultura Económica, México.
- FREIRE, PAULO.
 1998 ¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural. Editorial S. XXI. México.
- GEETZ, C., J. CLIFFORD Y OTROS.
 1998 El surgimiento de la antropología posmoderna. Editorial Gedisa. Barcelona España.
- GEETZ, CLIFFORD.
 1996 La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa. Barcelona, España.
- GÓMEZ CRUZ, PATRICIA JOVITA, ET AL.
 1994 Con un pueblo vivo en tierra negada. Un ensayo sobre los derechos humanos y el conflicto agrario en Chiapas 1991-1992. Primera edición. Editorial Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de Las Casas”, México.
- GONZÁLEZ GAUDIANO, ÉDGAR Y ALICIA DE ALBA CEBALLOS.
 1986 “¿Hacia una pedagogía ecológica? en Cero en conducta. Año 1, No. 5. Publicación de Educación y cambio. México.
- GOSSEN H., GARY.
 1990 Los chamulas en el mundo del sol. INI, CONACULTA. México.
- HERMITE, M. ESTHER.
 1992 Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo. Gobierno del Estado de Chiapas. México.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA.
 “Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas”, en "Nueva Antropología" No. 45. Revista de Ciencias Sociales, Edición Colegio de México A. C., UNAM y Grupo de G. V. Editores S. A. de C. V.
- HERNÁNDEZ, NATALIO.
 1998 In tlahtoli, in ohtli. Memoria y destino de los pueblos indígenas. Editores P y V. México.
- HOBBS, THOMAS.
 1987 Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Editorial Fondo de Cultura Económica. México.
- J. FALQUET, FRANCE.
 1995 “La violencia cultural del sistema educativo. Las mujeres indígenas víctimas de la

- Escuela". Doc. 044- V –95. Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A. C. , Chiapas, México.
- KÖHLER, ULRICH.
1995 Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil. UNAM, México.
- LEACH, EDMUND.
1993 Cultura y comunicación. La lógica de los símbolos. Siglo XXI, Madrid, España.
- LENKERSDORF, CARLOS.
1999 Cosmovisión maya. Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl", A. C., México.
- LEÓN PASQUEL, MARÍA DE LOURDES DE.
2005 La llegada del alma: lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán. CIESAS, CONACULTA, INAH, México.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL.
1994 Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento. 3ra. edición UNAM. México.
- SECRETARÍA DE HACIENDA DEL ESTADO.
1997 Los municipios de Chiapas en cifras 1996. México.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS.
1994 La condición posmoderna. Editorial Cátedra. Madrid.
- MANCA CERISEY, MARÍA CRISTINA.
1997 La palabra verdadera, la palabra que se dice entre nosotros: historia de vida de cinco terapeutas tradicionales choles de Tila, Chiapas. ENAH, INAH y SEP. México.
- MARDONES M., JOSÉ.
1994 Para comprender las nuevas formas de la religión. Editorial, Verbo Divino, Navarra.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, DOMINGO, ET AL.
1999 "La enseñanza del español como segunda lengua en el primer grado de primaria indígena". Secretaría de Educación del Estado de Chiapas. México.
- MATUS, HEBRT.
1999 "Nuestro conocimiento, volver al futuro". Poenencia presentada en el II Encuentro Indígena de las Américas en Chiapas, México, abril 19-24.
- MEDINA, ANDRÉS.
2000 En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana. Editorial UNAM, México, 2000.
- MÈLICH, JOAN-CARLES.
1996 Antropología Simbólica y acción educativa. Editorial Paidós. Barcelona.
- MICHEL, GUILLERMO.
1996 Una introducción a la hermenéutica. Arte de espejos. Editores Castellanos. México.
- MORALES BERMÚDEZ, JESÚS.
1984 On o t'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol. Universidad Autónoma de México, México.
- MUCÍA VATZ, JOSÉ.
1999 "Cosmovisión y el medio ambiente". Poenencia presentada en el II Encuentro Indígena de la Américas en Chiapas, México, abril 19-24.
- MUÑOZ CRUZ, HECTOR.
2001 De prácticas y ficciones comunicativas y cognitivas en educación básica.

- SEP-CONACYT. México.
- NIGH, RONALD.
1996 "Los mayas y la tecnología: Conocimiento local y Conocimiento Científico y la Renovación de la Agricultura Campesina". Ponencia presentada en el Encuentro Internacional sobre Agroecología, realizado en Motozintla, Chiapas, México.
- PÉREZ CHACÓN, JOSÉ L.
1993 Los choles de Tila y su mundo. Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC. México.
- RECINOS, ADRIÁN (Traduc.).
1999 Popol Vuh, FCE, México.
1998 Relatos de El viejo Antonio. CIACH. México.
- ROJAS LIMA, FLAVIO.
1984 La simbología del lenguaje en la cofradía indígena. Cuaderno No. 20. Quinta serie. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala.
- RUZ, MARIO HUMBERTO.
1990 Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal. Volúmen II. UNAM. México, 1990.
- SCHUMANN G., OTTO.
1973 La lengua chol, de Tila (Chiapas). UNAM. México.
- SEP.
Orientaciones para la planeación didáctica con enfoque intercultural bilingüe en el aula de educación primaria. SEP, México.
1999 Lineamientos Generales para la Educación Intercultural Bilingüe para las Niñas y los Niños Indígenas. México, 1999.
- S. THOMPSON, J. ERIC.
1997 Historia y religión de los mayas. 10ª. edición. Siglo XXI. México.
- TEDLOCCK, DENNIS.
1998 "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en El surgimiento de la antropología posmoderna. Editorial Gedisa. Barcelona España.
- TORRES SANTOMÉ, JURJO.
1999 "¿De qué hablamos en las aulas? en Repensar la enseñanza desde la diversidad de Esteban Rubio Rivera y Laura Rayón Rumayor (Coords.). Cuadernos de cooperación educativa. Publicaciones M.C.E.P., Morón, Sevilla.
- TURNER, VICTOR.
1997 La selva de los símbolos. 3a. edición. Editorial Siglo XXI. México.
- VILLA ROJAS, ALFONSO.
1994 "Apéndice: Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos" en León Portilla. Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento. 3ra. edición, UNAM. México.
- VOGT, EVON Z.
1983 Ofrendas para los dioses. FCE, México.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG.
1988 Investigaciones filosóficas. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. Editorial Crítica. México.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG.
1985 Comentarios sobre La Rama Dorada. (Traduc. Javier Esquivel). UNAM. México.
- ZORAIDA VÁZQUEZ, JOSEFINA.
1981 Historia de México. México precortesiano. Tomo I. SEP. México