



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

KO'NTONTIK
DESDE LA MIRADA DE UN *JCHANVUN BATS'I VINIK* DE
CHAMULA

TESIS

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTA:

ANTOLÍN DIEZMO RUIZ

DIRECTORA:

DRA. DIANA REARTES PEÑAFIEL

SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS, MÉXICO; DICIEMBRE 2012



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL



MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
OCCIDENTE-SURESTE
PROMOCIÓN 2010-2012

COMITÉ DE TESIS

TÍTULO: *Ko'ntontik* desde la mirada de un *jchanvun bats'i vinik* de Chamula

ALUMNO(A): Antolín Diezmo Ruiz

DIRECTOR (A): Dra Diana Reartes Peñafiel

LECTORES:

Dra. Lourdes De León Pasquel

Dr. Jaime Page Pliego

Dr. Enrique Eroza Solana



AGRADECIMIENTOS

Ti buch'utik la jchi'inoxuk ta lo'il ta xkalboxuk **kolaval**:

Kolaval jtot jme', juntotak, junme'tak, jbankiltak, kits'inabtak, kixleltak, stekel ti buch'utik li' vok'emik ta paraje Ya'altam, ta slumal Chamula; ti vo'xuk la cholik ta yalel ja va'yejik, ja kuxlejalik, ja talelik yo' xkom li' ta vune. Jun vun ti ja' ts'ibabil ta jun jchi'iltik ti li' likem ta jparajetik.

Vo'xuk xa vak'ikun ta perton mi jech mi jechuk la jts'iba ti jlo'iltike, ti ka'yejtike, ti jkuxlejaltike. Oy xa me jech, oy me jechuk, oy xa me oy xa me ch'abal kom ta jol ko'nton, oy xa me jech lek stuk'il oy xa me ch'abal lek stuk'il la jelubtas ta kaxlan k'op ti ka'yejtik.

Li k'usi kechel kom ta ts'ibael li' ta vune ma'uk yu'un jech skoj la jpas, yu'un jech te la jta makel, ja' no'ox te jech spajeb ti jbijile, ja' xa no'ox te yak' jol ko'nton k'alal sta yorail chkak' ta ilel ta ka jpsamantal sts'ibael ti vun li'e. Kolavalik ta komon.

A todos mis compañeros y compañeras que fueron importantes sus comentarios y reflexiones durante los cursos de la maestría, ya sea en los momentos de clase o en nuestras convivencias de motivación.

A todos los docentes e investigadores del Ciesas y Ciesas-sureste que me abrieron sus puertas para cursar la maestría en Antropología social.

A todos los docentes e investigadores que no forman parte del Ciesas, pero que tuvieron un papel muy importante a que se termine la tesis.

Agradecer a todo el personal de Ciesas-sureste por su buena disposición y amabilidad.

Agradecer al área de Lingüística que tiene sus oficinas en el Ciesas-sureste por su disposición en facilitar bibliografía y sugerencias.

A Irma, que por el destino nos hemos topado a estar juntos.

A Conacyt que facilitó y otorgó una beca para solventar mis gastos durante el curso de la maestría.

RESUMEN

Ko'ntontik desde la mirada de un *jbanvun bats'i viniik* de Chamula.

Diciembre de 2012

Antolín Diezmo Ruiz

Licenciado en Sociología.

UNACH-FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, CAMPUS III

La antropología social se ha preocupado en estudiar a los Otros ¿Quiénes son los otros? La presente tesis es una investigación realizada por una persona que desde la antropología es visto como los Otros, sin embargo, tiene una formación en la disciplina que se alude.

La investigación se realizó en el lugar que he nacido y formado como hablante del *bats'i k'op* conocido como paraje Ya'altem, oficialmente, Yaltem, municipio de Chamula, Chiapas, México.

El antropólogo nacido fuera del área de estudio es considerado diferente al “otro” de quien es nativo al lugar donde se hace la investigación. No sé que tanto es diferente la investigación de fuera y de dentro, sin embargo, lo que se enfatiza en esta tesis es señalar al trabajo de campo como *vula'al* “visitar”: que consistió en visitar a los familiares cercanos y lejanos dentro del paraje, y en un proceso que el mismo investigador formó parte del sujeto de estudio.

El abordaje del *o'ntonal* conocido comúnmente corazón en “español”; más concreto e incluyente *ko'ntontik* “nuestro corazón” es resultado no sólo de las entrevistas formales sino de las pláticas con quienes estuve visitando y del registro de las expresiones referidos al *o'ntonal*.

Sin un marco teórico, se ordenaron o se sistematizaron las expresiones para identificar a qué se refieren. Las referencias del *o'ntonal* son diversas, sin embargo, centradas en uno: el *kuxul* “lo vivo”. Las particularidades de los referentes del *o'ntonal* son: cómo son y qué hacen los vivos, y del *jbek'taltik* “nuestra carne”, que es la parte visible, tocable del *o'ntonal* y del vivo.

Hablar de los vivos es hablar de quienes tenemos *ko'ntontik*. Si la mayoría de las cosas tenemos *ko'ntontik* es hablar de una realidad viva.

Palabras clave: *vula'al*, paraje, *ko'ntontik*, los vivos, realidad viva, persona.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I. METODOLOGÍA.....	5
a) <i>Vu'un</i> “yo”.....	5
Mi nacimiento y crecimiento en el paraje.....	5
La continuidad de mis estudios.....	7
La elección del tema de investigación-la construcción de mi camino.....	11
Aproximación teórica.....	32
Mi camino	41
b) Trabajo de campo-vula'al	44
c) Sistematización y análisis de los saberes.....	50
CAPÍTULO II. EL PARAJE.....	55
a) Nombre del paraje: <i>Ya'altem</i>	58
b) <i>Xch'ak sbaik lok'el ta Ya'altem</i> “se separaron de <i>Ya'altem</i> ”	61
c) <i>Lajvulanuk/la j-ochuk tal</i> “Los que llegaron- los que entraron”.....	63
d) <i>Jchi'ebtik/jch'ieltik-Jkuxlejaltik</i> “lo que nos permite crecer y nuestra vida”	78
e) <i>Abtelal</i> “actividad de servicio”	83
f) <i>K'usi ta jpasantik ta jujuntal yo' xi jve'</i> “lo que hacemos cada uno para comer” ..	85
CAPÍTULO III. <i>KO'NTONTIK</i>	88
a) <i>kuxul-jch'iebtik</i> “los vivos que nos permiten vivir”	88
<i>Ko'olotik</i> “somos iguales”	89
<i>Na</i> “casa”- <i>banamil</i> “tierra”	90
<i>Syol-yo'nton</i>	93
<i>Chonbolometik</i> “animales”	96
<i>Vo'</i> “agua”.....	97
<i>Jtotik-kajvaltik</i> “Dios” y <i>jme'tiketik</i> “nuestras madres ó vírgenes”	98
<i>K'ok'</i> “fuego”	99
<i>Sbinal chenek'</i> “olla con frijol”	100
b. <i>Kuxul vo'tik-K'u kelantik</i> “Vivos nosotros-Cómo somos”.....	100
<i>Jech ak'bilotik</i> “así somos enviados”	100
<i>Lek yo'nton</i> “bueno su yo'nton”	102
<i>Chopol yo'nton</i> “malo su yo'nton”.....	104
<i>Bik'it yo'nton</i> “pequeño su yo'nton”	104
<i>Stsatsubtasel ko'ntontik- smuk'ibtasel ko'ntontik</i> “endurecimiento de ko'ntontik- engrandecimiento de ko'ntontik”	106
<i>Muk' yo'nton- tsots yo'nton</i> “grande su yo'nton-fuerte su yo'nton”	108
<i>Jun ko'ntontik</i> “uno ko'ntontik”	111

<i>Mu'yuk jun ko'ntontik: ta jvul ko'ntontik- ta xkat ko'ntontik</i> “no está uno ko'ntontik: hablamos al ko'ntontik-contamos al ko'ntontik”	114
<i>Sk'ak'al ko'ntontik</i> “el calor de ko'ntontik”	123
B.1) <i>k'usi ta jpasantik</i> “lo que hacemos”	127
<i>Ta snop yo'nton</i> “piensa su yo'nton”	128
<i>Xch'ay ko'ntontik- laj ko'ntontik</i> “perdido ko'ntontik-terminó ko'ntontik”	130
<i>Ta ko'ntontik</i> “en ko'ntontik”	131
<i>K'ux ta ko'nton</i> “duele en mi ko'nton”	135
<i>Chlok' ta ko'nton-mu'yuk ta jtik' ta ko'nton</i> “sale en mi ko'nton-no lo meto en mi ko'nton”	136
<i>Ta xal ko'nton</i> “dice mi ko'nton”	137
<i>Ta jpat ko'ntontik</i> “moldeamos ko'ntontik”	139
<i>Sten ta yo'nton</i> “aventó en su yo'nton”	141
<i>Jlajesbejbatik ko'ntontik</i> “nos acabemos ko'ntontik”	142
<i>Ta jlok'es ko'nton</i> “saco mi ko'nton”	147
B.2) <i>Jkuxlebtik/yut jbek'taltik</i> “nuestra parte para vivir-dentro de nuestra carne” ..	148
<i>Jkuxlebtik ta yut jbek'taltik: o'ntonal</i> “nuestro para vivir dentro de nuestra carne” ..	149
<i>Chopol-ip ko'nton</i> “malo-enfermo o duele mi ko'nton”	150
<i>Ta ko'nton</i> “en mi ko'nton”	150
<i>K'ux o'ntonal</i> “dolor del o'ntonal”	152
<i>Yav jve'eltik</i> “donde llega la comida”	154
<i>Ta jik' ko'ntontik</i> “respiro mi ko'ntontik”	155
<i>Muyen xa ta ko'ntontik</i> “ya ha subido a ko'ntontik”	155
CAPÍTULO IV. KUXUL “LOS VIVOS”: UNA DISCUSIÓN/DIÁLOGO DEL	
O'NTONAL Y LOS VIVOS	157
<i>O'ntonal</i>	160
<i>Ta xa'i-ta xal</i> “siente y escucha”	161
<i>Aboljbatik</i> “estamos sufriendo, nos sentimos pobre, nos sentimos sin nada”	162
<i>Ta x-och-ta xal</i> “entra”-“dice”	163
<i>Ta jbik'tik- ta tstsobsba</i> “lo tragamos-se acumula”- <i>ta jlajestik</i> “lo agotamos”	163
<i>Ta jk'oponjbatik</i> “Nos hablamos”	164
<i>Ich'el ta muk'</i> “llevarnos en grande”	166
<i>K'oponbail- jpatoj ko'nton</i> “hablarnos-moldeo mi ko'nton”	167
<i>K'ux o'nton</i> “el dolor del o'ntonal”	168
<i>K'op-o'ntonal</i> “problema- o'ntonal”	168
<i>Kuxulik</i> “están vivos/los vivos”	170
CONCLUSIÓN	172
BIBLIOGRAFÍA	178

ÍNDICE DE MAPAS Y CUADROS

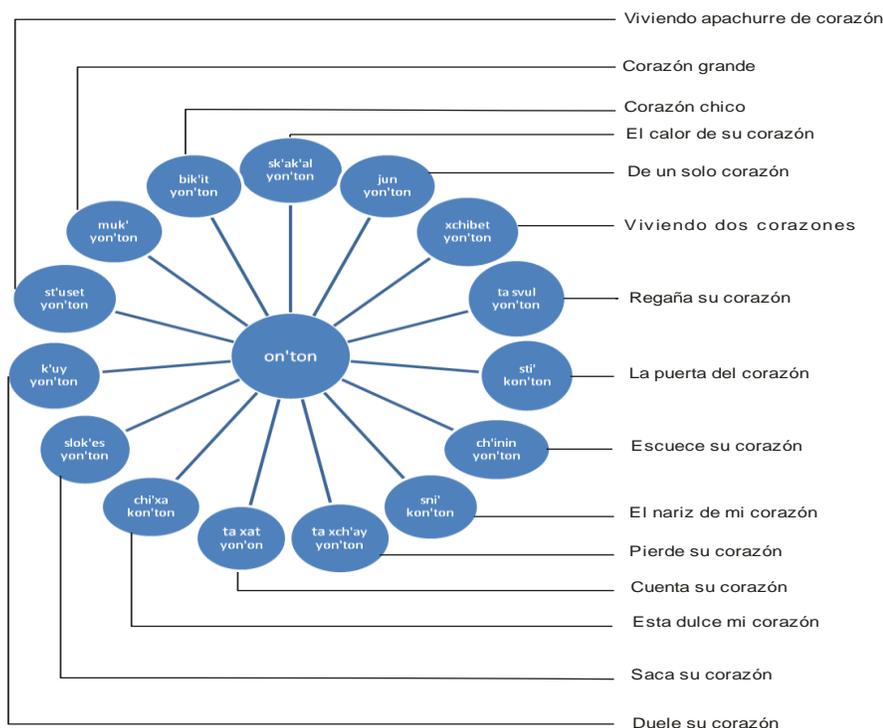
Mapa: San Juan Chamula.....	54
Croquis: Ya'altem.....	55
Cuadro: <i>Tojlomajel</i>	57
Foto: <i>Syol chixte'</i>	94
Esquema: <i>ko'ntontik</i> como punto de intersección.....	161

INTRODUCCIÓN

El tema que se aborda en el presente documento es la continuidad de una plática con un *jchi'ilitik ta paraje* “compañero en el paraje” que sucedió sentados en una banca, entre mi tío y yo en la plazuela del barrio El Cerillo de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, cuando platicábamos del *vul o'nton* que significa hablar y regañar a *ko'ntontik* de manera constante ya sea en el día o por la noche.

El *vul o'nton* fue el inicio del interés en saber qué es y cómo se vive. Sin embargo, en un contexto al decir qué es desde la teoría y sumergido en un conjunto de expresiones referidas al *o'ntonal* durante el diseño de la investigación, el interés se extiende al *o'ntonal* “corazón”, en un término incluyente *ko'ntontik*, traducido al español como “nuestro corazón”.

Previo al trabajo de campo se sabía por una plática en mi lengua materna que es el *bats'i k'op*, el *ko'ntontik* es una referencia común de expresiones como se observa en la siguiente imagen, en la que se ilustran diferentes tipos de expresiones donde está presente el *o'ntonal*.



Fuente: elaboración propia, julio 2011.

El *ko'ntontik* no es solamente un órgano (biológico) sino referencia de expresiones en *bats'i k'op*. Ante esto, ver al *ko'ntontik* como tema de investigación abre la mirada y posibilita una curiosidad extraordinaria.

El conflicto entre un tema a abordar como emocional, síndrome de filiación cultural o enfermedad fue serenado al centrar mi interés por *ko'ntontik* porque me permitió despojarme de esas líneas, enfoques y conceptos teóricos que se dicen ser necesarios previo al trabajo de campo.

El presente es resultado de esa curiosidad sobre la cual sería mi llegada al abrir el camino con *ko'ntontik* previo al trabajo de campo y la terquedad de no ser desviado en el camino.

No había otro interés más que el escuchar qué decimos en una plática e identificar las expresiones referidas al *ko'ntontik* en diferentes contextos (situaciones y eventos) acompañados con unas preguntas: ¿Qué es el *ko'ntontik*? ¿Qué expresa el *ko'ntontik*? ¿Qué significan las expresiones referidas al *ko'ntontik*? ¿En qué momentos decimos las expresiones del *ko'ntontik*? En un contexto donde todas las cosas que existen son nombrados sus partes de manera similar que nuestras partes como seres humanos, me preguntaba si tienen *yo'nton* todos los que existen.

A sabiendas de que un *jchi'iltik* se dice que tiene *xchon* ó *svayijel* “su animal” y *xch'ulel* “su parte sagrado/a, alma” hice la pregunta ¿Cuál es la relación de estos con *ko'ntontik*?

Las expresiones ilustradas en la imagen me conducían a curiosear sobre: ¿Cuándo varía el *ko'ntontik*? ¿Qué comunica esa variabilidad? Otras preguntas que no prefiero mencionar en este momento, solo rescato la siguiente: el *ko'ntontik* ¿Qué significa? ¿Cuál es su sentido individual y social?

Las preguntas planteadas no eran rígidas, inamovibles ni orientadores exclusivos; porque la plática con los *jchi'iltak* “mis compañeros” fue más allá de hacerles preguntas sobre la investigación sino que fue espacio de apertura a la escucha, al compartir y dialogar.

El trabajo de campo como se explica en el inciso b) del capítulo 1: es el *vula'al* entendido como visitar en español.

El *ko'ntontik* no fue el tema exclusivo de cualquier plática sino de otros temas que el visitado sentía libre para compartir ya sea de su vida personal y del paraje: historia pasada o suceso reciente. Sin ninguna duda, cualquier plática era referente a *ko'ntontik*.

Los temas que se platicaron se encuentran disponibles en el capítulo II titulado El paraje, no es para conocer su totalidad, pero con una revisión se aproxima al paraje Ya'altém, lugar donde soy originario.

Al ser originario del lugar sabía de mis ventajas: el *bats'i k'op* conocido como la lengua tsotsil es mi lengua materna; soy nacido en el paraje; y formar parte de la investigación, es decir, no hay una clara distinción entre los habitantes y el investigador.

El hablar el *bats'i k'op* se refleja en los párrafos de cada página de todo el documento, porque es una postura que decidí tomar no solo por las frases y palabras que dificultan su traducción exacta al español, es un acto de reivindicación para el *bats'i k'op*. Las lenguas deben ser respetadas de manera igual tanto oral y escrita.

Las frases o palabras en *bats'i k'op* que aparecen constantemente en el documento están en cursiva y su traducción aparece entre comillas para su entendimiento. Los testimonios que presento en *bats'i k'op* tienen su traducción al español.

Las palabras en *bats'i k'op* se han intentado traducir lo más literal posible, por mencionar un ejemplo, el *at o'nton* traducido comúnmente como tristeza es “contar el *o'ntonal*”; el *j-abtel* traducido como persona con cargo es el que “tiene trabajo de servicio”.

El no retomar las traducciones existentes abre a otras posibilidades de significado y entendimiento. Si me hubiera ido con la traducción del *o'ntonal/o'onil* el tema de investigación sería el corazón, en particular el órgano que bombea la sangre.

Al hablar de *o'ntonal* siempre se expresa en términos posesivos y en toda la tesis están escritas de esa forma: *ko'nton* lo traduzco como mi *ko'nton*, a manera de ejemplo explicativo estoy diciendo en español “mi corazón”, sin embargo, si digo mi corazón se tergiversa el contenido, ante esto se prefiere conservar la redacción en *bats'i k'op*; *vo'nton* se traduce como tu *vo'nton*; *yo'nton* se traduce como su *yo'nton*; *ko'ntontik* se traduce como nuestro *ko'ntontik*; *yo'ntonik* sus *yo'ntonik* (su de ellos y ellas).

En el presente documento se dilucida sobre lo que puede ser explicado con el *o'ntonal* desde la mirada de un *jchanvun bats'ivinik-ants* “que aprende papel” de nivel maestría, donde el interés del autor no es la discusión teórica sino, es esa curiosidad sobre qué encontrar y qué se dice

cuando se expresa el *o'ntonal* en los diferentes encuentros entre los compañeros *bats'ivineketik* “hombres verdaderos” del paraje Ya'altam y en parte Chamula: el municipio.

Esa curiosidad sobre el *ko'ntontik* que guió la investigación es complementada con el interés en describir al paraje para dar a conocer donde nací, crecí y aprendí las primeras letras, etc., para formarme como un ser *bats'ivinik* “hombre verdadero” de chamula. Este interés complementario ayuda al lector hacia una comprensión general del paraje y un poco del municipio Chamula. Al respecto se encuentra en el capítulo II.

Previo al anterior, he dado un espacio en el documento para hablar sobre la vida de quien ha estado escribiendo estas y las siguientes páginas, posteriormente señalo el cómo fue el trabajo de campo que duró cuatro meses, y por último sobre el manejo de los datos para la construcción total del presente documento, conocido como tesis (Capítulo I Metodología).

Después de haber hablado sobre cómo fue el trabajo de campo en el capítulo I y el paraje en el capítulo II se continua en abordar el *ko'ntontik* en el capítulo III, dividido en cuatro apartados: *kuxul jcb'iebtik* “los vivos que nos permiten vivir”; *kuxul vo'tik-k'ukelantik* “los vivos nosotros-cómo somos”; *k'usi ta jpasantik* “lo que hacemos”; y *jkuxlebtik-yut jbek'taltik* “nuestra parte para vivir-dentro de nuestra carne”. Con los cuatro apartados se da a conocer que el *ko'ntontik* no sólo hace referencia a una parte del *jbek'taltik* “nuestra carne” sino a los vivos en general.

En el siguiente capítulo, el *ko'ntontik* y los vivos junto a otras categorías son el diálogo central. Al *ko'ntontik* se le da énfasis en relación a la vida y como referente amplio de un sin fin de cosas, por lo que es el punto de intersección en mundo dinámico e interconectado del *kuxul* “vivo” con otros. Finalmente ofrecer algunas conclusiones para reflexionar.

CAPÍTULO I. METODOLOGÍA

El capítulo que inicia el documento es sobre el método, centrado en tres aspectos que de antemano reconozco que influyeron en el proceso completo de la investigación y en la presentación de éste: el *vu'un* “yo”, que se refiere a una parte de la vida del autor: donde nació, sus pasos y rumbos y las reflexiones que ha hecho sobre el hacer investigación, el cómo se fue modificando su tema de investigación y la construcción de su camino; el trabajo de campo, un apartado donde se explica cómo fue, qué se hizo y dando énfasis sobre el *vula'al*, que es la particularidad de ese periodo; la sistematización, se refiere al manejo de los saberes para construir el presente documento.

a) *Vu'un* “yo”

El *vu'un* “yo” es complejo e ignorado y desconocido la mayoría de las veces. Al escribir los procesos de hacer, sino revela todo el yo al menos alumbró para ver, tal vez no se identifica quien es, pero se puede decir posiblemente aquel es...

A continuación menciono donde nací y mi andar; asimismo mis intereses, posturas, formas de ser, mi perspectiva sobre la vida y mi aproximación teórica previa al trabajo de campo que tal vez ayudan a saber el ser yo que influyeron en este proceso de ser *jhanvun* de la maestría en antropología social y en el trabajo conocido como investigación.

Mi nacimiento y crecimiento en el paraje

Nací en un dos de septiembre en el paraje Ya'altem, fecha que en el calendario gregoriano aparece San Antolín. A gusto de mis padres, como me lo han dicho, eligieron Antolín para mi nombre y de ello estoy satisfecho.

Una de las referencias principales de mi nacimiento fue *yal tan* “la caída de la ceniza”. Los restos que arrojó el volcán chichonal fue posterior a mi nacimiento: yo ya era bebé. Mis padres apenas tenían tres hijos: un niño, una niña y yo; aunque mi mamá ya había vivido cuatro embarazos, su primera hija falleció muy chiquita de sarampión.

Previo a mi nacimiento mi papá se dedicaba a buscar trabajo en las fincas cafetaleras y en otros campos agrícolas en los lugares calientes para ganarse un poco de dinero y cuando estaba en la casa o en el paraje se dedicaba a preparar el terreno para la siembra. Mientras, mi mamá se quedaba en la casa con los hijos y tenía como actividad constante el pastoreo de borregos, buscar leña para la casa, cargar agua para vivir, entre otros trabajos domésticos.

Mi abuela materna y mi abuelo paterno ya eran *j-k'elwanejetik* “miradores o cuidadores”; ellos identificaban en el pulso el *chamel* “morirse o enfermedad” y *chk'elvanik* “cuidaban”, es decir, rezaban para hablarle a *jtotik-kajvaltik* “Dios”.

Los nacimientos de los hijos de mi mamá fueron llevados a cabo por mi abuela materna y mi nacimiento no es la excepción. Según me han platicado mis padres yo nací en la mañana, tal vez, entre siete u ocho antes del meridiano de Greenwich (a.m.). Por supuesto, como costumbre, después del parto se come caldo de pollo y se bebe el *pox* “una bebida alcohólica”.

Cuando *li tal ta banamil* “vine a la tierra” en el paraje no había energía eléctrica, no había carretera y existían pocas tiendas de abarrotes. El *nail pox* “la casa del pox” es lo que ya había desde tiempos atrás porque el *nichimal abtel* “trabajo floreciente” ya era parte de la ocupación de los habitantes del paraje.

Si existen personas con *abtelal* “trabajo de servicio” como el *nichimal abtel* era obvio que existan otros que estén vinculados. Mi papá estaba teniendo *abtelal* “trabajo” como el ser *va'vajom* “músico” y *kuchnichim* “cargador de flor”; posteriormente, se involucró en el ser *ja'vil* “quien vende pox de un j-abtel”, y por último, con mi mamá pidieron un *abtelal* y luego otro.

Los procesos que les fueron sucediendo a mis padres es el tipo de contexto que fui involucrado durante mi infancia. La inmersión de mis padres en ese contexto, directa e indirectamente o tal vez nada más fortaleció el empezar con una ocupación, que es el tener una tienda de abarrotes.

En el momento que *jna'xa* “ya sabía”, es decir, tener la capacidad de ver y saber, mis padres ya vendían refresco, pox, galletas, pan, cerveza, y otros en la casa. Entonces, ya no vi que mi papá salía a buscar trabajo en tierra caliente ni mi mamá iba a pastorear borregos.

Mis experiencias durante la infancia estaban relacionadas al ambiente del *abtelal*, el tener una tienda con la venta de bebidas embriagantes y el pastorear borregos con mi abuela materna.

El como fui envuelto y acobijado en ese contexto es más complejo en comparación de los señalamientos que hago en estas páginas, pero posibilita una imaginación. La compra de una guitarra chiquita por parte de mis padres para que yo aprendiera a tocar no es ajena a la inmersión familiar de un cierto contexto. Sin embargo, el *chanvun* “aprender el papel” fue un proceso al que también fui motivado a ser involucrado.

Las pocas letras que conocen mis padres me las enseñaron antes de ir al *chanvun*. Apenas me acuerdo, mi papá sentado en una silla anotó unos círculos en un cuaderno de 20 hojas para que yo hiciera lo mismo con un lápiz, utilizando como mesa una silla chiquita. Mientras que mi mamá estaba hilando cerca de mí.

Mi hermano y hermana mayor que se habían adelantado para estar en *chano'vun* “donde aprender el papel” o la escuela los tenía que seguir; el acompañamiento de mi mamá para ir por primera vez era una motivación crucial.

Al momento de tener capacidad de ver y saber, de poder caminar y trabajar, se hace cada vez más participativo y activo mi involucramiento en algunos aspectos de la vida. Aparte de ir a la escuela, iba cargar la leña, cargar el agua, acompañar a mi papá al trabajo agrícola, acompañar a mi hermano a cuidar el caballo, acompañar a mi papá cuando se iba a la cabecera municipal, a San Cristóbal de Las Casas y a otros lugares, y participar en las actividades de un *j-abtel* “el que tiene actividad de servicio”.

El *chano'vun* es el lugar donde se dicen y se sugieren que se hagan otras cosas. El profesor de quinto y sexto grado de primaria platicaba de temas que me parecían interesantes como el hacer referencia de padres con muchos hijos que no era lo adecuado, sobre jóvenes sancristobalences que hablan el inglés, el seguir estudiando, por su puesto, aprender el español, tal vez ser profesor algún día y otros.

Habían otros intereses míos que fueron influidos por la televisión. La vida de ser *kaxlan* y *alimanetik* “extranjeros” me llamaba la atención y creía que yo que también podía hacer lo que hacen ellos. El convivir con los *kaxlanetik* era una curiosidad.

La continuidad de mis estudios

La proximidad de la terminación de la primaria fue momento crucial para la toma de decisión. La clausura fue un momento final. Al terminar la primaria parecía que el casarse era la opción próxima y ser *tojlomajel* “el cooperante”. Sin embargo, pensé que tenía que seguir estudiando.

Mis padres decían que no era posible seguir estudiando por falta de dinero y yo les respondía que mi ex profesor de primaria me prestaría unos días su casa y posteriormente buscaría mi trabajo para ser el muchacho en una casa de un *kaxlan* en San Cristóbal de Las Casas.

Mis padres dialogaron conmigo. En ese momento yo tenía la cara de tristeza y mis padres aprovecharon para decir que también quisieron estudiar, sin embargo, mis abuelos no dieron el permiso: cuidar los borregos y trabajar en el campo fueron la prioridad. Esta actitud de mis abuelos, mis padres dijeron que no querían reproducir.

Entonces, seguí estudiando. Gracias a la posibilidad que me dieron mis padres para seguir, concretamente en una acción como el que mi papá me haya venido a dejar en una casa donde podía vivir cierto tiempo.

El ir a San Cristóbal fue el inicio de una etapa diferente de mi vida: estar fuera del paraje y fuera de la familia. Quedarme en la ciudad de San Cristóbal fue el comienzo para hablar ya no solo con mis compañeros sino con los hablantes de la lengua española. Además fue un momento para mostrar el querer ser independiente.

Estudiar y trabajar fueron las prácticas cotidianas durante el inicio de la secundaria. Hubo momentos que sólo era estudiar porque contaba con el apoyo de mis padres. El darme alojamiento mi tío que vive en San Cristóbal fue de mucha ayuda.

Cuando estudiaba la secundaria en San Cristóbal de Las Casas conocí a personas evangélicas que me invitaban a formar parte de su misma creencia religiosa. Mi tío que era presbiteriano en ese momento respetaba mi forma de vida y yo respetaba a su familia.

Terminando la secundaria continué la preparatoria. Por no aprobar el examen de admisión en CBTIS 92 en San Cristóbal dio giro mi vida, regresé a mi pueblo a estudiar el nivel medio superior.

Desaprobar la admisión en una escuela preparatoria en San Cristóbal de Las Casas fue un momento en el que mis padres estaban en la cabecera municipal de Chamula por tener un *abtela ta lum* “actividad de servicio en la cabecera”. Mi papá era *Yoxibal Alkalte* “Tercer Alcalde” del Barrio San Pedro en el año de 1997, por lo que pudo enterarse de la apertura de un Colegio de Bachilleres de Chiapas (COBACH) en Chamula. Esto nos dio paso para buscar más información.

De nuevo fue un momento de coincidencia: el padre acompaña al hijo para que siga su camino. Además, fue una etapa de la vida donde mis padres conocían el *ser j-abtel ta lum* pero que también yo estaba conociendo un poco.

Estudiar en el COBACH 57 fue interesante en el sentido de que conviví con compañeros del municipio. Hablar en *bats'i k'op* era la lengua principal de comunicación, a excepción, cuando se platicaba con los docentes y en la exposición de temas e ideas ya sea verbal o escrita. Al estudiar con *jchi'ilik* “compañeros” sentía compañía y confianza y fue una etapa donde el *bats'i k'op* fue importante y mostrar a otros COBACHs que el 57 estaba al nivel de los aprendizajes y conocimientos.

Estudiar el nivel medio superior se hizo gracias por la ayuda de mis padres y la beca que me ofreció la Secretaria de los Pueblos Indios (SEPI). El ser becado del SEPI motivó para que me involucrara más en mi lengua materna, es decir, escribir en *bats'i k'op* y español.

He de reconocer que conviví con docentes del COBACH 57 que tienen historias personales que no se deslindan de lo que se conoce ser *bats'i vinik-ants*. Efectivamente fueron elementos que influyeron en mi vida.

Esta etapa de la vida fue crucial para que me diera cuenta que estudiar era mi camino. Las ciencias sociales no eran un interés central en ese momento pero fue mi primer acercamiento; tres de mis profesores del nivel medio superior habían cursado la carrera de sociología.

En esta etapa de la vida se me ocurrió la idea de ser científico. La idea de hacer ciencia me llamaba la atención, entendida como descubrimiento e invención. En los primeros semestres de la preparatoria me gustaba la química, biología y la astronomía. Entonces, hacer ciencia la entendía como inventar, descubrir y viajar al espacio; conocer otros mundos y salir de lo ordinario. Al ir cursando otras materias en este nivel los veía interesante la filosofía (como el amor a la sabiduría), la literatura y sociología, esta última ciencia que estudia y crea leyes de la vida.

El nivel medio superior llegó a su fin. Hay caminos que se siguen pero a veces desvían su trayectoria. Terminando la preparatoria enfrentaba una situación ¿Es posible continuar los estudios? La situación era difícil; el dinero es un medio importante. Pensaba primero ahorrar algo de dinero, posteriormente ir a comprar fichas en una Universidad fuera del estado de Chiapas. Sin embargo, si esta era la decisión, la beca que me otorgaba mensualmente Secretaría de Pueblos Indios (SEPI) quedaba anulada. La decisión fue evitar que la beca conseguida con trabajo se anule, consecuentemente, estudiar una carrera que no implicará trasladarse fuera del estado y decía: *el cbiste es continuar y es cuestión de encontrarle el gusto de una carrera.*

Mi formación educativa se orientó a las ciencias sociales. El camino que elegí me llevó de nuevo a San Cristóbal de Las Casas, Chiapas para cursar sociología en la Facultad de Ciencias Sociales, aunque se amplió el campo de aprendizaje durante los años siguientes.

Durante mi regreso a San Cristóbal de Las Casas ya no pensé en buscar apoyo o alojamiento en los conocidos sino decidí a rentar un cuarto y buscar trabajo. La prioridad en ese momento era la estufa para cocinar y tener el dinero para pagar el primer mes de la renta.

El ahorro subsanó los gastos iniciales. El buscar trabajo era urgente y en este proceso fueron importantes los apoyos de mis exprofesores y del director del COBACH 57. En ese momento fue el inicio de una vida independiente a nivel económico, pero seguía y sigo contando con el apoyo invaluable de mis padres.

Estudiar cinco años en la universidad fue mucho tiempo. La ciudad de San Cristóbal de Las Casas se convirtió en un espacio para trabajar y estudiar. Actualmente, estoy en un momento a decir: mi estancia en San Cristóbal es para estudiar, trabajar o habitar, pero con fuerza digo que soy de allá, de Chamula.

Estudiar sociología y conocer otras ciencias sociales me permitía la idea de ser científico social, posteriormente, inclinado a ser investigador. El querer entender y explicar la sociedad era una tarea. Chamula siempre lo he considerado como el área de estudio idóneo.

Sin embargo, el explicar el cambio en mi paraje se orientó en querer explicar el proceso de los indígenas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas con un tema de protocolo de investigación: Estructura de poder indígena. La intención de este protocolo fue mostrar el poder indígena mediante la apropiación de los diferentes espacios en la ciudad.

La propuesta de investigación no avanzaba y terminando las clases sin haberme titulado encontré una opción para ser educador de calle en Melel Xojobal, por lo que la propuesta quedó truncada. Para cumplir con los compromisos académicos a nivel licenciatura cambié de tema y de asesor para que guiara la terminación de una tesis.

Trabajar como educador en Melel Xojobal del 2005 al 2009 me despertó un interés en elaborar una propuesta de tesis en relación a las niñas, niños y jóvenes en situación de calle que se tituló Mendicidad Infantil en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, cuyo objetivo central fue

visibilizar la infancia, escuchando sus palabras/ opiniones sobre las actividades que hacen, comúnmente juzgados que es el acto de pedir.

La primera postura que tomé en el diseño del protocolo de investigación fue no explicar sino escuchar a los niños y niñas sobre su actividad de pedir.

Antes de formar parte de Melel Xojobal mi plan era trabajar dos años para continuar mis estudios, pero se convirtieron en cinco. Pero, trabajar con niñas, niños y jóvenes a través de Melel fue una etapa de aprendizajes, gracias a ellos fue posible la terminación mi tesis a nivel licenciatura.

La elección del tema de investigación-la construcción de mi camino

El siguiente proceso en mi vida fue continuar una formación académica, estudiar una maestría centrado mi interés en tres temáticas de las ciencias sociales, principalmente dentro de campo de la sociología, que son derecho, salud o lingüística.

Aventurarme al dejar Melel Xojobal sin una opción laboral en espera fue un momento lleno de aprendizajes. Buscar opciones laborales y ser voluntario en algunas dependencias gubernamentales sirvieron para conocer el contexto social regional y gubernamental, pero más importante aún, mi propio camino: vivir *ta sba banamil* “en la tierra” lo que vivía *ta jvaich* “en mi sueño”, que es el estudiar.

En la búsqueda de las opciones educativas a nivel de maestría para estudiar, Ciesas fue una elección y en la línea¹ de salud y medio ambiente. Estudiar en Ciesas cumple mis expectativas: estudiar sin ir lejos, el poder abordar un tema local y seguir mi formación en ciencias sociales. La cuestión era qué tema investigar para concursar la maestría. Abordar un tema sobre salud y medio ambiente era la opción más decidida, lo que no estaba claro era qué de salud y qué de medio ambiente.

En relación al medio ambiente se pensó sobre contaminación ambiental (basura), en el uso de agroquímicos y su vínculo con la salud. Sin embargo, éstos puestos en la mesa no me convencían para ser definitivos. Así que, seguía analizando y reflexionando qué tema investigar.

¹ La convocatoria de la maestría 2010-2012 ofrecía tres líneas de investigación: migración, política y religión, y salud y medio ambiente.

Al pensar acerca de un tema estaba considerando el área de estudio: ¿Dónde hacer la investigación? Una respuesta contundente fue, Chamula o el paraje Ya'altem, de donde soy originario. Desde mucho antes, me interesaba conocer áreas rurales, en caso concreto mi pueblo. El abandonar mi pueblo es un sentimiento constante.

Al estar reflexionando sobre qué estudiar me acordé lo que una vez mi tío me dijo en una plática en el barrio El Cerillo de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Mi tío y yo, esa vez, platicamos sobre una experiencia que él vivió: el *vul o'nton*. En esta plática mi tío me recomendó evitar el *vul o'nton* porque *to jchopol* “es malo”.

Lo que platicamos con mi tío alguna vez se me ocurrió convertirlo en asunto de investigación, porque consideré interesante e innovador.

Convencido con el tema, revisé trabajos antropológicos que abordan sobre salud y cosmovisión en la región Altos. En el proceso encontré la investigación de Jaime Page (2005), Guiterras Holmes (1961) y Modena (1990), sin embargo, en estos no encontré lo que me llamaba la atención, ni siquiera se mencionaba en algunos de los textos. Esta situación me motivó para seguir conservando el tema como propuesta de investigación. Consideraba el tema elegido como una posibilidad para generar conocimiento.

Abordar el *vul o'nton* me permitía cumplir mis expectativas personales y profesionales. Sin mucha discusión, el área de estudio es Ya'altem, lugar donde nací y otros tres parajes que comparten una misma historia.

La siguiente etapa fue en cómo enmarcar el tema en un contexto de investigación; problematizar el *vul o'nton* y reflexionar cómo podría estar vinculado con otras temáticas y cómo podría ser expresado en castilla o español.

El *vul o'nton* como un tema de investigación habría que tener un poco más de información al respecto. Para eso tuve que recurrir a la reflexión y recordar un poco más lo que había dicho mi tío: mi tío me dijo que *la svul yo'nton* “que vivió el vul o'nton” por no tener dinero o propiedad que los otros habitantes del paraje.

La explicación que dio mi tío me permitió realizar una suposición de vínculos del *vul o'nton*. En consecuencia, *el vul o'nton* lo conecté con lo económico, lo religioso y la dinámica familiar. Para

esto tuve que recurrir a mis conocimientos del paraje. Recordé mis experiencias y de los que me decían y lo que veía por mis propios ojos durante mi infancia.

El proceso de ver el paraje desde lejos, en el sentido de no estar observando directamente, pero con conocimientos y saberes del lugar por nacer y tener una familia ahí que sustenten una conexión entre el yo y el lugar, me llevó a designar al Ya'altem como un contexto diverso.

La designación del paraje como diverso condujo a ubicar el *vul o'nton* en ese contexto de la diversidad. Esta etapa que estoy narrando habla del *vul o'nton* dentro de un contexto multireligioso, de ruptura familiar y pobreza económica.

No obstante, aún no estaba satisfecho. En la investigación tendría que aparecer reflejado el que hacer (acciones o prácticas) de los individuos, familias e inclusive todo el paraje en torno al *vul o'nton*. Este interés personal y “profesional” vinculaba sobre al cómo se cuidan y qué hacen las personas para no enfermarse.

La tarea era encontrar cómo decirlo en un término más abstracto, es decir, que sea expresado en un concepto sociológico, antropológico o bien en una palabra manejado por los profesionales. Para salir de ese proceso recurrí a la experiencia laboral. Este camino que escogí me llevó a utilizar el concepto de estilos de vida.

Sin embargo, había otra cuestión que merita ser mencionada, sobre cómo llamar y conceptualizar el *vul o'nton*. En esta etapa estaba claro que mi perspectiva estaba orientada a considerar al *vul o'nton* como algo psicológico: lo psicológico vinculado con lo social. Este debe ser la explicación al emplear el concepto psicosocial para designar al *vul o'nton*.

No tan convencido, empleé la definición psicosocial propuesto por Cabildo (1959) y Padilla Hernández (1975).

La causa de las enfermedades psicosociales es el ambiente social o juega un papel importante cuando adquiere caracteres agresivos para el individuo (huésped), este proceso recibe el nombre de agente patógeno (Padilla, 1975).

El cómo fue el proceso de construcción de la propuesta de investigación para concursar la maestría, se resume en el título: el estilo de vida para el cuidado de la salud psicosocial “*vul o'nton*” dentro de un contexto multireligioso, de ruptura familiar y pobreza económica en

cuatro comunidades del municipio de Chamula, Chiapas: Ya'altem, Tres flores, Nachauk y Puxch'en chico.

Si bien fue parte elemental “ver el paraje desde lejos” para contextualizar el *vul o'nton*, visitar mi familia en diciembre de 2009 y enero de 2010 me permitieron conocer algunos eventos en Ya'altem, Nachauk y Tres flores.

Los eventos observados confirmaban que el tema “emocional” era interesante abordarlo en estos lugares, aunque de manera particular no me permitían afirmar si el *vul o'nton* se conjuntaba con otros aspectos que viven ciertos momentos los seres humanos, como las preocupaciones, tristezas, sufrimientos y frustraciones, pero me indicaban conservar el tema de estudio.

Aún en este periodo, el tema de la investigación se ubicaba como emocional, que posteriormente, ya estando en la maestría se modifica. De manera similar, estaba en una etapa de cuestionamiento entre sí emplear paraje, comunidad y localidad para designar el área de estudio.

Al haber sido aceptado en la maestría en la Antropología Social, la propuesta de investigación sufre ciertas modificaciones, tal vez porque es similar aquel bebé que ya no le va quedando su ropa, le vamos quitando y poniendo nuevas ropas².

Las primeras sesiones de presentación individual de los proyectos en la línea de salud y medio ambiente de la maestría fueron momentos de reflexiones y sugerencias para mejorar, pero también felicitaciones sobre el tema.

Igual que a los otros proyectos, se recibieron sugerencias muy generales, orientados en profundizar el tema, tener buenos argumentos, tener un buen planteamiento y definir claramente los objetivos.

Las sugerencias y observaciones vertidas en la plenaria por línea me llevaron a realizar análisis y reflexión sobre el título, los objetivos, la justificación, el área estudio, la metodología y pensar en los actores principales de la investigación.

² es una metáfora de Graciela Freyermuth, que comparó al protocolo de investigación como niño.

Las clases de Metodología I, materia que se cursa en el primer cuatrimestre de la maestría, fueron espacios donde no solo compartían sus experiencias los de CIESAS, sino otros investigadores provenientes de otras instituciones educativas establecidas en San Cristóbal de Las Casas.

Una de las invitadas fue la Dra. Gracia Imberton, investigadora del Instituto de Estudios Indígenas (IEI). En una plática personalizada, la Dra. Gracia Imberton me sugirió reflexionar el título de mi investigación y sobre la postura a priori que tengo del *vul o'nton*: preguntarse si el *vul o'nton* está relacionado con un problema religioso, la ruptura familiar y pobreza económica.

En otros espacios de presentación se me sugirieron analizar el área estudio, debido al corto tiempo para el trabajo de campo que otorga la maestría. Aunque el tiempo asignado para hacer el trabajo de campo de esta maestría fue un tema de discusión entre alumnos y docentes durante el primer cuatrimestre y los inicios del segundo. Por parte de los alumnos les preocupaba el menor tiempo que se le da al trabajo de campo, la pregunta ¿Qué tipo de resultados vamos a generar con ese tiempo?

A partir de las sugerencias y discusiones en las sesiones de Metodología y algunas veces en Teoría Social y cultural decidí acotar el área de estudio: de cuatro parajes a uno, quedándose definido a Ya'altem.

Ronald Nigh en una presentación de la propuesta de investigación me sugirió que reflexionara a qué me refería con estilos de vida. En una conferencia virtual sobre desórdenes alimenticios, el conferencista de origen español, dijo no estar de acuerdo con el concepto de estilo de vida. Las sugerencias sobre el empleo del concepto estilo de vida me llevó a una reflexión, posteriormente a una decisión, quitarlo del documento.

Quitar el concepto psicosocial fue otra decisión. El concepto enfocaba más sobre delincuencia, robos y asesinatos. Mi interés no eran esos temas. Quité algunos conceptos debido a que muchos no conocían a detalles sus contenidos. Sin embargo, hay una razón principal: estaba llegando la postura de no teorizar antes del trabajo de campo.

Las reflexiones que me hacían sobre la propuesta me condujeron de cierta forma a cuestionar el tema principal, desconociendo a profundidad porqué, pero llegué un momento a dudar la existencia de *vul o'nton* en el paraje.

Había la necesidad de ir al paraje para salirme de la incertidumbre. A partir de aquí considero que inicia un proceso muy diferente en mi vida: antes me iba al paraje a visitar mi familia como cualquier persona. Ciertamente, visito mi familia, pero no es la única justificación, sino a entender y documentar, en términos académicos, investigar algo del paraje.

La primera salida al paraje como trabajo de campo preliminar se realizó un fin de semana del mes de octubre de 2010.

Al llegar al paraje me dirigí a la casa de mis papás. Solo pasé a dar aviso de mi llegada, luego me fui a la clínica para preguntar sobre el *vul o'nton*. El enfermero con quien entablé una plática dijo que no había escuchado sobre *vul o'nton* en el paraje. Mi comunicación con el enfermero fue en español y algunas palabras en *bats'i k'op*.

De la clínica a mi casa, mi mamá me preguntó sobre mí y porqué había ido a la clínica. Explicando las razones y lo que me había dicho el enfermero, iniciamos a platicar sobre el *vul o'nton*.

La plática con mi mamá a la que después se integra mi papá fue una charla común entre padres e hijo, es decir, sin barreras o miedos. *Jujubej na* “cada casa” tiene su propia dinámica. En mi familia es común que se de una buena plática de cualquier tema. Cada vez que voy a visitarlos, les platico lo que hago, me dicen lo que hacen y algo del paraje. Me parece que esta dinámica influye en una plática de mucha confianza de cualquier tema, el *vul o'nton* no fue la excepción.

Mi mamá vinculó el *vul o'nton* con *ti'ol* “coraje” y *k'ak'al o'nton* “el calor del o'nton”. Mi papá me dijo *cha vul a vo'nton* “estas viviendo vul o'nton” al igual que yo lo viví, es decir, el *vul o'nton* se vive. Lo que en la plática con mis papás fue notar lo interesante que es el tema. Me permitió salir de la incertidumbre. Mi hermano mayor y su esposa también dijeron que habían vivido el *vul o'nton*. *Li j-ilol* “el que mira” me dijo también que existe. Se reconfirma el *vul o'nton* como tema de investigación.

Sin embargo, me di cuenta que la utilización de *o'nton* es común: *xch'ay ko'nton* “perdido mi ko'nton”, *xchibet ko'nton* “viviendo dos ko'nton”, etc. Cuando estaba por despedirme de mis familiares, mi mamá me dijo *junuk a vo'nton* “que tengas un vo'nton”.

El interés de la investigación se extiende, ya no sólo del *vul o'nton* sino también al *ko'ntonik*. Es decir, con este primer trabajo de campo preliminar aunado a la influencia de los procesos

mencionados el título de la investigación de nuevo se modifica: las vivencias del *vul o'nton* y el significado del *o'ntonal* “corazón” en Ya'altem, Chamula, Chiapas.

Sin embargo, el trabajo de campo preliminar fue una etapa que permitió derivar varias dudas. La primera pregunta estaba relacionada a mi propio conocimiento de la realidad y ser parte del área de estudio. Me preguntaba ¿Cómo debe ser mi posicionamiento frente a la realidad que formo parte? ¿Cómo debe ser mi posicionamiento en una conversación familiar? ¿Mis saberes y conocimientos deben ser considerados como parte de la investigación o simplemente considerar exclusivamente en la sistematización las informaciones vertidas durante las pláticas informales y formales de las personas del paraje? Evidente estaba involucrado en un proceso que no encontraba salida.

¿Por qué me hago estas preguntas? Ciertamente, la conversación en *bats'i k'op* con mis familiares y otros habitantes del paraje hizo posible notar que la palabra *o'ntonal* es común que esté presente en mi vocabulario. Ante esta situación no supe qué hacer.

Las preguntas que me hacía se entretejían con las discusiones que se generaban en las clases de metodología I, principalmente en relación al tema sobre el ser científico, la objetividad científica, sobre el estudio de la antropología como disciplina y las experiencias emocionales en el trabajo de campo o en todo el proceso de la investigación.

Al parecer lo que estaba viviendo era un conflicto entre la objetividad y subjetividad, al mismo tiempo entre ser científico o ser humano.

Esos cuestionamientos son derivados de las sugerencias de Bachelard (1988) sobre cómo hacer ciencia o ser científico. Bachelard (1988) señala que las opiniones y las nociones no son válidas en la ciencia, que posteriormente Bourdieu refuerza la propuesta, él habla de una ruptura epistemológica para ser científico social, que consiste en romper los obstáculos que se presentan en la investigación, tales como las prenociones, la no-conciencia, el esencialismo, el lenguaje común, el profetismo sociológico y la tradición teórica (Bourdieu, et al., 1975).

Descubriendo que mis preocupaciones eran sobre las nociones, prenociones y opiniones en la investigación, la pregunta era si mis conocimientos y saberes del paraje son nociones y prenociones u opiniones. Al responder esta pregunta pensaba que me llevaría a una respuesta satisfactoria, sin embargo, me parece que es lo contrario, porque tendría que plantear otra pregunta ¿Qué es lo contrario de las nociones y opiniones? Evidentemente estoy llegando a

plantear una pregunta entre qué es y no es verdad, pero ¿Qué es la verdad? Sabiendo que no existe la verdad sino una aproximación ¿Qué es la aproximación?

Para responder estas preguntas, Ernesto de Martino me diría, que es un tema de los criterios de verdad de quien hace el juicio. La reflexión que he llegado es considerar que el antropólogo o investigador no va al trabajo de campo a señalar entre qué es o no es verdad, sino describir, entender, analizar cierto suceso, evento, proceso, discurso, conocimiento, saberes, entre otras cosas.

Mis conocimientos y saberes, como el ser parte del área de estudio, están respaldados por mis propias experiencias, vivencias, observaciones a través de la interacción e intercomunicación entre otros del mismo paraje. Tampoco estoy diciendo que lo que sé y conozco sean verdades, sino simplemente con eso puedo hacer una sistematización y reflexión sobre cierto contexto y vivencias.

Lo que dice Bachelard (1948) no me convence, pero comparto al decir que “el hombre animado por el espíritu científico sin duda desea saber, pero por lo pronto para interrogar mejor” (Bachelard, 1948).

La discusión entre prenoción y no prenoción no es por buscar la verdad, ni tampoco está relacionado entre ser o no ser originario del lugar, me parece que lo que sugiere Bourdieu es la profundización del entendimiento de cierto evento o suceso. Entonces, la profundización es plantearse más preguntas y seguir interrogando; consiste en una tarea que debe hacerse, inclusive el originario en un cierto contexto.

La discusión entre ser científico y ser humano me condujo a seguir cuestionando; cada vez más al leer algunos escritos de Bourdieu, a Schutz, Bachelard y otros que sugerían hacer una investigación objetiva, el ser humano tendría que sufrir un proceso de transformación para hacerse científico. Interpretaba un proceso de deshumanización para ser científico.

Lo que me provocaba conflicto era el despojarse de las prenociones, opiniones, sentimientos, emociones, la carga de ser común y humano para ser científico y objetivo.

La incertidumbre que estaba viviendo era, lo que se podría llamar una ideología del profesionalismo o la ideología de la ciencia (Kleinman y Coop, 1993). Sin embargo, estaba seguro que los seres humanos son seres emocionales.

La incertidumbre perdía fuerza cuando leíamos a otros autores que tenían perspectivas diferentes. Renato Rosaldo (1991) me dio cierto suspiro debido a que rompe cierta tradición en la antropología: considera las emociones como aspectos importantes en la investigación más aún cuando se estudia un tema emocional.

La discusión entre ser humano y científico se hace menos importante para la reflexión al conocer a Kleinman y Coop (1993) que evidencian sus estados emocionales en el trabajo de campo. Con esto me da claridad, expresar nuestras emociones con el sujeto de estudio es mostrarnos que también somos personas.

Reconocer a los científicos como personas emocionales me condujo a concluir que el ser científico no sólo implicaba una ruptura epistemológica sino una ruptura ontológica. Ahora es hacer la investigación con un sentido humano y es aprender de aquellos que han mostrado que si es posible, me parece, no han dejado de ser científicos sociales, me refiero a Rosaldo (1991), Briggs (2004) y Kleinman y Coop (1993) que señalan el papel que juega la experiencia emocional en el trabajo de campo.

No obstante, saliendo de la discusión entre ser científico y humano, había un momento que decía: ser antropólogo y ser objetivo tendría que cambiar el área de estudio por estudiar el lugar de donde soy originario y mi familia. Al respecto, estaba discutiendo con Malinowski y a la disciplina antropológica.

Malinowski no decía que un originario no podía estudiar su propio contexto, mas bien, él alertaba sobre no mezclar sentimientos o vidas personales en el proceso de la sistematización de los resultados o en el análisis. Él decía que con más tiempo para el trabajo de campo era lo ideal, entonces, uno que sea del mismo lugar no limita que haga ciencia o ser científico. El conocer el lugar y contexto por ser originario del lugar, me parece que no es una limitación para ser científico o el hacer ciencia.

Cuando se pregunta en las sesiones de clase ¿Qué estudia la antropología? y la respuesta es la Otredad (los Otros), es un cuestionamiento fuerte que me hago y para todo la antropología, por su puesto a Malinowski. Sin atacarlo directamente, Krotz reforzaba mi reflexión cuando señala en su artículo que la antropología estudia a la Otredad. Se complica más cuando la antropología mexicana se ha dedicado estudiar a los Otros, pero refiriéndose a los “indios” o “indígenas”. Es decir, estableciendo una clara distinción, entre quienes son sujetos de laboratorio antropológico.

Mi cuestionamiento no se dirigía a que no nos investiguemos a nosotros mismos, sino, la crítica que le hago a la antropología es no haber volteado la mirada sobre si misma. Internamente, a veces, lo externalizaba, decía que la antropología no tendría que sólo estudiar a los otros. En vez de los otros, sería del yo y del nosotros y el contexto cercano del antropólogo.

La discusión no era simplemente por criticar a la antropología sino más bien, veía que lo estaba haciendo no encajaba con la antropología: la antropología estudia a los otros; y estoy estudiando para ser antropólogo pero no estudio al Otro “los indios”. A esto era el origen de mi cuestionamiento.

Ciertamente dudé si estaba estudiando el Nosotros ¿No estoy estudiando al Otro? Sin embargo esta pregunta cada vez no tenía importancia. Cada vez que iba al trabajo de campo mi familia fue un elemento importante de consulta: mi papá, mamá y hermano que han tenido *abtelal* “actividad de servicio” les pedía consejos sobre cómo proceder para hacer mi trabajo de campo en el paraje.

Mi familia no son otros sino mi familia; el área de estudio es donde nací, donde sigo viendo y mi referencia de la vida. Con estos confirmé que no estudiaba al Otro, en consecuencia, rompía con el quehacer antropológico.

Lo anterior se mezcla con la pregunta ¿Por qué las teorías que fundamentan el trabajo antropológico tendrían que ser de afuera, ajeno al contexto que se estudia? ¿En un cierto contexto concreto local no hay teorías, no hay ciencia? ¿El conocimiento científico tiene que ser publicado? ¿En el paraje no hay ciencia? ¿Por qué se hace un marco teórico o referencial antes de ir al trabajo de campo?

Lo que se cuestiona de la ciencia es su universalidad o generalizaciones, principalmente su carácter hegemónico. Lo que cuestiono de la antropología es su carácter tendencioso en ser deductivo, es decir, tener una propuesta de investigación diseñado en los salones de clase, y otorgarle mayor reconocimiento a la teoría. Es una situación conflictiva para mí.

El conflicto estaba fundamentado en: yo quiero proporcionar el mismo valor al conocimiento local que el conocimiento científico. Dentro de esta lógica, implica identificar la cientificidad del conocimiento y saberes del paraje, desde este cuerpo de conocimiento analizar cierto suceso o evento. Es decir, mi resistencia es analizar Ya’altem y en caso concreto, el tema de investigación desde teorías ajenas al contexto.

La resistencia de emplear teorías es un proceso vivencial ¿Por qué esta resistencia? Este proceso se inició cuando decidí quitar conceptos teóricos en mi propuesta de investigación; evitar un proceso de categorización *a priori*. El artículo de Barabas, Alicia (2003) que se revisó en la materia de Teoría Social y Cultural fue un ingrediente, porque los “categorías nativas” que empleaba ella me llamó la atención, la distinción entre lo *emic* y *etic* es interesante. El tema mismo, *vul o’nton*, me conduce a eso, porque está escrito en *bats’i k’op* y no tiene una traducción al español, además ni se puede ubicar como enfermedad y tampoco como un tipo de emoción.

Eso me parece interesante, sin embargo, me ha traído cierta preocupación. El diálogo entre querer abordar la investigación sin teoría y con teoría. Abordar la investigación sin teoría hay una preocupación sobre el cómo y me siento no tan apoyado al respecto. Al respecto del segundo, una preocupación con cuáles teorías o conceptos.

En el apartado de conceptos claves o marco referencial en la propuesta de investigación señalaba el *vul o’nton* y el *ko’ntontik*. Otra discusión a esto, es la consideración de que el *ko’ntontik* y el *vul o’nton* son conceptos, mientras, los otros con que dialogaba decían que eran palabras. Es desde este contexto que se dialoga y se negocia. La pregunta que me hacía era ¿Cómo argumentar al *ko’ntontik* y *vul o’nton* como conceptos?

Salir de esta situación no fue tan fácil porque no es asunto de querer sino más bien por una cuestión de poder hegemónico de la antropología basada en la teorización desde los grandes productores del conocimiento.

Me parece que la discusión radica en la dificultad de poder hacer por la falta de una libertad científica, sabiendo que existen diversas experiencias sobre cómo hacer ciencia. Lo que dice Fals Borda (1985) comparto muchas cosas: la idea que todos tenemos conocimientos, todos somos racionales, todos construimos conocimiento. Es una perspectiva que debiera ser seguida.

La discusión que se ha hecho sobre ciencia, Fals Borda (1985) viene a refrescarnos y a seguir negociando con todo lo posible en la construcción de un camino diferente. Fals Borda (1985) señala que no solo la persona “preparada” o los científicos son los únicos que hacen ciencia, todos hacemos ciencia.

La pregunta que se ha hecho anteriormente sobre ¿No hay ciencia en el paraje? La respuesta es sí. Decir que no hay ciencia en el paraje es no reconocer y valorar ciertos conocimientos.

Como dice Fals Borda (1985), lo que ha sucedido es la negación del origen de la ciencia o lo que es lo mismo haberse sido negado el origen del conocimiento científico; el conocimiento es adueñado por grupos de personas “preparadas” para clasificar a cierto conocimiento de todos, como científico.

Tal como pretendo hacer, es voltear la mirada hacia donde realmente surge y se practica el conocimiento, es decir, no sólo en el cuerpo científico o académico se encuentra todo cuerpo para hacer una investigación, sino que en el pueblo, paraje o cualquier lugar se encuentra un cuerpo de conocimiento (Fals Borda, 1985).

Reconocer y considerar como tal los conocimientos en estos términos mencionados implican, en primer lugar encontrar el camino de cómo involucramos en ese proceso para reivindicarlo, o hacerlo sobresalir en un contexto particular y posteriormente en un contexto más amplio para un fin práctico y transformativo en beneficio del lugar donde se origina y que puedan servir como ejemplo para los demás.

Dentro de este contexto se continuó construyendo la propuesta de investigación; el diálogo y la negociación son los que predominaron en el proceso; el cómo aterrizar y al mismo tiempo cómo argumentar fueron necesarios para ser reflexionados aún más. Además fue importante identificar la situación donde me ubico: el ser *jchanvun* de una maestría (una institución académica) que determina de cierta forma el proceso y la tendencia.

El proceso de reconocer y valorar el conocimiento de donde se hace la investigación fue fructífero, porque sin dejar de estar pendiente de las reflexiones en relación al cómo, por qué son varias de este tipo y cada una tiene su propio proceso. Algunos dan más importancia al proceso de involucramiento de personas locales en el proceso de investigación; en algunos, la iniciativa surge en las personas locales e invitan a persona profesional de afuera.

Lassiter, et al (2004) desde el etnografía colaborativa: involucra a varias personas desde el inicio de la investigación, expertos locales, etnógrafos y grupos de estudiantes, es decir, un trabajo colaborativo entre facultad, estudiantes y asesores/consultores comunitarios, y miembros de la comunidad como voluntarios.

Jean Rouch lo hace desde el filme etnográfico o cinematográfico. El punto central de antropología audiovisual, así como es conocida la alternativa etnográfica de Jean, es expresar lo que no puede ser expresado por escrito.

Desde la lingüística han surgido nuevos campos que dan cuenta de la situación de riesgo en desaparecer las lenguas, Flores Farfán menciona la emergencia de la documentación y revitalización lingüística, donde implica una nueva relación entre la academia y el hablante de las lenguas amenazadas.

Por mi parte, el proceso *xkechet batel sjamel jbetik* “abrir y abarcar poco a poco nuestra apertura del camino” se construyó en su propio contexto particular: cuando estaba escribiendo mis notas de campo, al menos un registro de los puntos importantes y cualquier información para mi tema de interés, empecé a darme cuenta que escribir la plática con el enfermero pude hacerlo en español, pero cuando empecé a escribir en español la información en *bats'i k'op*, sentí y tuve una vivencia que lo que estaba escribiendo no era lo que había escuchado. Si se parte en un punto que lo que se escribe parece que lo estuviera viviendo, esta vez no lo sentí así. Sentí que al escribir en español lo platicado o dicho en *bats'i k'op* no era lo mismo. A partir de ese momento decidí escribir la información sobre el tema en mi lengua materna. Los resultados, el diario y notas de campo decidí que serían escritos en la lengua que emplean los habitantes para comunicarse y que también es mi lengua materna.

La redacción de un documento en la lengua de los sujetos de estudio tiene sus implicaciones. Mi preocupación central en este momento es metodológica, porque escribir tal como dicen las personas contribuye al entendimiento de los significados de las palabras y a identificar las palabras y conceptos en lengua del paraje, conocido académicamente como “categorías nativas”.

Ciertamente señalo que no me preocupan las implicaciones más allá de la metodología al escribir un diario en *bats'i k'op*, sin embargo, me parece que hacer una reflexión de las implicaciones es importante.

Las decisiones recientes están orientadas en el reconocimiento del conocimiento y el *bats'i k'op* en el proceso de la investigación. Debo reconocer que mi posición desde el inicio en la construcción de la propuesta de investigación no fue sólo metodológica, que se reflejó en el título de la propuesta y se hace más evidente en la última versión; aún más se confirma cuando la contextualización del área de estudio (descripción del paraje), los subtítulos estaban escritos en *bats'i k'op* y al igual que las guías de entrevista.

Analizando la redacción de la propuesta de investigación y ésta tiene un carácter bilingüe. Esta característica ¿No estará relacionada al proceso/situación actual de la región? Parece que en

primer momento escribir el diario en *bats'i k'op* es una contribución metodológica, pero reflexionándolo sutilmente se evidenciaran otros aspectos ¿Escribir en *bats'i k'op* no es una valoración de mi lengua materna? ¿Un documento bilingüe no es un reflejo de mi constructo social? ¿Este proceso qué otros procesos desencadenan?

Los investigadores de afuera crean estrategias para involucrar a las personas locales, desde una perspectiva decolonial, invitan a las personas desde el inicio de la investigación para participar en el proceso, algunos como ya se dijo, desde la iniciativa del paraje. Massimo Canevacci (2004) para hacer una investigación dialógica sobre el tema de la muerte, primero fue invitado por un habitante del pueblo Bororo.

Joanne Rappaport señala que para hacer una etnografía colaborativa donde implica un proceso de co-teorización o co-conceptualización³ y una autoetnografía, no se puede hacer en cualquier contexto, porque requiere de compromiso con un diálogo de larga duración y una confianza que se alcanza después de varios años.

Mi propio proceso ¿Dónde puede ser ubicado? Algunos de los investigadores desde la postura decolonial o quienes han reflexionado la decolonialidad son académicos de Universidades prestigiadas de Estados Unidos y de otros países con procesos de trabajo de larga duración, proponiendo una investigación acción.

Joanne Rappaport menciona que cada contexto tiene su proceso, ella señala que la etnografía colaborativa colombiana tiene peculiaridades; los antropólogos son investigadores ciudadanos, investigadores activistas, es decir, tienen un abordaje de investigación-acción o antropología comprometida.

En mi propio proceso me he preguntado ¿Cómo involucrarme en el proceso de investigación que soy parte del paraje y otros procesos de vínculos recientes entre mi paraje y yo? ¿Cómo es mi proceso de involucramiento en el paraje?

El tema de la investigación abordado no se definió desde un marco conceptual teórico surgió en una plática común entre dos personas hablantes de *bats'i k'op* del pueblo Chamula ¿Qué significa esto dentro de un proceso teórico-metodológico de la decolonialidad?

³ Rappaport concibe a la co-teorización como la producción colectiva de vehículos conceptuales que hacen uso de un cuerpo de una teoría antropológica y de conceptos desarrollados por los interlocutores (los que participan en el proceso de la investigación)

La plática que dio origen al tema abordado es compartida entre los interlocutores con el fin de compartir experiencias, pero también aconsejar al otro en no vivir experiencias difíciles. Sin embargo, uno o dos años después, uno de los interlocutores convierte el tema en un “objeto de investigación”, una preocupación antropológica. Con lo sucedido ¿Qué proceso implica?

Si ninguno de ellos no se hubiera seguido en un proceso de formación educativa, el tema seguiría como un asunto de cualquier plática entre dos *bats'i viniketik* “hombres verdaderos”, posiblemente en un futuro será un objeto de estudio por una persona fuera del lugar: repitiéndose la misma historia, ser nosotros sujetos de estudio antropológico por un extranjero.

En este preciso momento, el tema se hace poco a poco conocido fuera del paraje. El asunto que me parece resaltar es quién lo está haciendo. Este proceso podemos hablar sobre una experiencia de un tipo *Sjalel kibeltik* “tejiendo nuestras raíces”, que consiste en un proceso de autorepresentación- desnudarse, mirarse hacia dentro, de abrir el corazón y trabajar desde la co-razón.

Sjalel kibeltik es una propuesta de personas mayas (tsotsil, tseltal y tojolobal) quienes hartos de ser sujetos de estudio por una persona de afuera y es por ello deciden ellos mismo mostrar sus raíces, sus orígenes y el caminar de cada uno de ellos.

El proceso iniciado, me refiero al proceso de investigación durante mi estancia en la maestría, se debe a un interés académico, mientras que *Sjalel kibeltik* desde otro contexto, es resultado de procesos de reflexión más profunda como mayas y los integrantes tienen en común una posición política con carácter reivindicativo. En este contexto *Sjalel kibeltik* determinaron sus procesos.

El tipo de interés que se tiene desde el inicio en relación a la construcción de la propuesta de investigación es lo que permitió estar en contexto académico. Hablar en términos de honestidad, *Sjalel kibeltik* nació por un interés colectivo, mientras que la presente propuesta de investigación nace en otra situación.

El quien está haciendo la investigación es interesante: soy hablante de *bats'i k'op* y soy del paraje donde haré la investigación. La plática donde surge la propuesta es con mi tío; durante el proceso transcurrido se ha involucrado a mis padres, mis hermanos y tíos, cuñados y otras personas del paraje: pastores, *j-iloletik*, etc.

Las personas con quienes he platicado tienen conocimiento para qué la plática. De hecho, el paraje sabe que al terminar mi primaria seguí estudiando en San Cristóbal, yo creo que existe sobre mí una percepción de ser *jchanvun* en mi paraje, aunque existen algunos comentarios según mi hermano, que me dicen licenciado.

Las personas del paraje me tienen identificado, saben de cierta forma lo que hago fuera del paraje. Antes del trabajo de campo fue sabido por las autoridades y otras personas; el nivel de información sobre la propuesta pudo ser diferente. Las personas cercanas a mi tienen más información que los otros. Los que tienen más información de la propuesta tampoco conocen a detalle la sistematización y la presentación.

El producto de la investigación que se le ha comprometido con algunas personas del paraje es un documento sobre el paraje que podrá estar disponible en la escuela primaria con el fin de mostrar cómo es el lugar donde se es nacido, para que los que quieran conocer sobre el tema dentro de unos años puedan recurrir a la información. Escribir la historia del paraje motivó al pastor de una iglesia local del paraje.

En la última versión de la propuesta para el segundo cuatrimestre, al respecto del resultado esperado señalaba: se desea que la presente propuesta de investigación trascienda al proceso de la investigación, el resultado final no tendría que ser la tesis, ciertamente es el requisito de la maestría, pero se espera que el resultado de la investigación termine en artículo científico o de publicación. Por otro lado, tratar que el trabajo sea como fuente de reflexión y reconocimiento de sus propios conocimientos y saberes por parte de los habitantes del paraje Ya'altem y del municipio Chamula.

En esta etapa de la elaboración de la propuesta decía que no se sabe en su totalidad cómo continuará el proceso y el tipo de resultado que se puede esperar, la pregunta que hacía era ¿Cómo involucrar a otras personas del paraje? y reflexionar a detalle el para qué la investigación más allá de la tesis.

Li xkechet batel sjamel jbetik “El abrir y abarcar poco a poco nuestra apertura del camino” es reflexionar aún más a detalle en torno a qué tipo, para qué y con quienes y cómo, sin embargo, no olvidar que en el proceso influirán: la institución académica, el paraje y por último, Antolín. Estos tres entes seguirán dialogando y negociando en la construcción de *jbetik* “nuestro camino”.

Efectivamente, la construcción del *jbetik* “nuestro camino” en este proceso que estamos hablando continuó de manera imprevisible; las diferentes circunstancias que en el investigador se involucraron influyeron en el proceso de la construcción del camino.

En esta etapa *li xkechet batel sjamel jbetik* “abrir y abarcar poco a poco nuestra apertura del camino” han influido algunos cuestionamientos ya señalados que se reflejan en las modificaciones de la propuesta. Uno de los cuestionamientos fuertes para la propuesta fue la enmarcación del tema dentro de la antropología médica. Me refiero a los conceptos teóricos claves que me ayuden a entender el tema de investigación. ¿Por qué las teorías tendrán que ayudar? El otro asunto está relacionado al tema de estudio, me preguntaba ¿Cuál es el tema de investigación, *el vul o’nton o el ko’ntontik*?

Estos cuestionamientos ya estaban presentes pero no se le daba importancia, yo resistía en armar un marco teórico y se entretejía por la falta de una convicción teórica que permita nombrar el tema de investigación, pero entretejiéndose con otras posturas, ¿Por qué un marco teórico para el trabajo de campo?

Tal como ha sido señalado, el *vul o’nton* fue relacionado con lo psicosocial, luego se pensó como un tipo de emociones, de este segundo me llevaría a la antropología de las emociones. Sin embargo, en el apartado de la justificación de la propuesta señalaba que designar como emociones a las vivencias y experiencias en el contexto *bats’i vinik-ants* “hombre y mujer verdadero” no era adecuado o estaba fuera de contexto, porque nosotros explicamos con referencia al *ko’ntontik*.

El entendimiento sobre *vul o’nton* era como un tipo de enfermedad o padecimiento. Este entendimiento es lo que estuvo definiendo desde un inicio, por tanto, había una coherencia con la línea de salud y medio ambiente.

A partir de que, se le dio importancia también al *ko’ntontik* y como se designa una cosa en *bats’i ke’op* influyó en el proceso. El *vul o’nton* no es una enfermedad sino regañar y hablar el *ko’ntontik*.

Las opciones conceptuales que ofrecía la antropología médica eran: el síndrome de filiación cultural, epidemiología sociocultural, la automedicación, autoatención, el rol del enfermo, la etnomedicina, la interculturalidad en la salud, etc., que en su mayoría considera a las experiencia y vivencias como enfermedad o una somatización de lo social, en algunos casos se trata de una exotización.

Ante esto la alternativa era proponer categorías desde *bats'i k'op*, tales como el *ko'ntontik* y el *vul o'nton*. Sin embargo, interpretaba que no existía esa posibilidad porque habría que utilizar la antropología médica por estar inscrito en esa línea. El requisito era tener un marco teórico para la presentación final de la propuesta de investigación.

Ante esta situación, mi reacción durante el segundo cuatrimestre era esperar a que pasara el tiempo. Sin una convicción teórica en la propuesta de investigación para el final del segundo cuatrimestre señalaba que las aportaciones de Imberton Deneke (2000) que retoma la perspectiva de Bourdieu eran importantes al considerar los procesos y eventos del paraje como expresiones de competencia (en el sentido del juego) y como manifestación de las luchas simbólicas entre agentes que ocupan un espacio social determinado es reconocerle un carácter dinámico a la realidad, por tanto, necesario para mi investigación.

De manera similar mencionaba que entender los trastornos de comportamiento como el *tub ik'* traducido como ataque y *chuvaj* traducido como mareo, locura, alucinaciones, delirio, trastornos de comportamiento (Eroza y Álvarez, 2008) como dramatizaciones tendientes a negociar una identidad que le permite huir de una situación insufrible y como única respuesta para oponerse a tal situación (Eroza y Álvarez, 2008), un “único marco de acción para contrarrestar la adversidad causada por el orden social en que se vive (Eroza y Álvarez, 2008) es otra perspectiva que se puede entretener con las ya mencionadas vivencias del *ko'ntontik* y el *vul o'nton*.

Sin estar convencido señalaba como conceptos básicos el *ko'ntontik* y *vul o'nton*, la experiencia, práctica, representación, concepción y cosmovisión y para la definición de algunos de esos conceptos era necesario revisar los trabajos de Jodelet, Abric, Moscovici y López Austin.

Sin agregar más en el apartado de conceptos claves me dediqué a revisar los otros apartados de la propuesta. Las preguntas de investigación, por sugerencias de Jaime Page, investigador del PROIMSE-UNAM las enumeré, y de cada pregunta se derivaron los objetivos.

Ante esta situación, iniciando el tercer cuatrimestre andaba con algunas ideas y sentimientos vinculados a la propuesta de investigación que me motivó a buscar a mi tutora y reconocerla como directora de tesis, al mismo tiempo hablar sobre la propuesta; ella me sugirió que la tarea del tercer cuatrimestre era la enmarcación teórica del tema de investigación.

Efectivamente, decía que si era necesario, como le comenté a la directora de la tesis, pero comentaba que mi postura no era diseñar un marco teórico que me explicara y que me condujera a observar la realidad sino que me sirva para abrir los ojos, que sea flexible y amplio para dar cabida a ciertas modificaciones. Mi postura estaba en tener una claridad en una aproximación teórica, no tanto como marco de explicación para comprobar en el trabajo de campo.

No encontraba información que respaldara mis ideas, sentía que estaba atorado, mientras que la directora de tesis me enviaba lecturas de antropología médica, ella me sugirió que leyera sobre síndrome de filiación cultural, qué es antropología médica y sus diversas perspectivas. A partir de estas lecturas confirmaba que la antropología médica no iba más allá del sistema de salud-enfermedad-atención. En consecuencia, mi tema de investigación debería ser abordado desde esos procesos, sin embargo, sentía una incompatibilidad.

La situación de contradicción que me encontraba estaba argumentada al parecer por el simple hecho que desde la antropología médica el tema de investigación es un padecimiento o síndrome, conocido comúnmente como síndrome de filiación cultural.

Al interrogarme mi directora de tesis acerca de sí podía ser considerado al *vul o'nton* “regañar al o'ntonal” como un padecimiento, yo le decía que en este momento no tendría una respuesta, porque desde los habitantes del paraje no lo consideran como *chamel* “morir o enfermedad”; el *vul o'nton* es una vivencia o experiencia porque cuando alguien tiene *vul o'nton* dice *ta jvulko'nton*, que quiere decir estoy viviendo el regaño mi *ko'nton* o estoy viviendo el *vul o'nton*, pero no dice estoy enfermo de *vul o'nton*. Efectivamente en mis preguntas de investigación aparece ¿Qué es el *vul o'nton* y cómo se vive? Pero no estaba considerando como enfermedad.

Imberton Deneke, investigadora del Instituto de Estudios Indígenas (IEI), me sugirió leer la tesis de Rojas Lozano (2008) en donde se señala a los nervios, una enfermedad, como lenguaje social.

Considerar a la enfermedad como lenguaje social es interesante, en una de mis preguntas de investigación pregunto sobre la variabilidad del *ko'ntonik* en una situación social y el título de la propuesta aparece como *El significado del o'nton y las vivencias del vul o'nton en Ya'altem, Chamula, Chiapas*.

Sin embargo, seguía leyendo sobre antropología médica, y encontraba en esta discrepancia a mi afinidad teórica. Efectivamente, encontraba aspectos interesantes como el modelo de explicación, el Illness de Kleinman, sin embargo, se centra sobre creencias y orientados en una enfermedad como su causa, síntomas, patofisiología, su curso y tratamiento.

La antropología médica como dice Brown (1998) es la aplicación de las teorías y métodos antropológicos para la cuestión de la salud, enfermedad, medicina y atención (curación).

Este entendimiento de la antropología, que apenas me doy cuenta, fue una de las explicaciones que influyeron en el encuentro conmigo mismo con la teoría. Efectivamente, desde que entré a la maestría me inscribí a la línea de salud y medio ambiente por el tema de *vul o'nton*, quizás lo entendía de otra forma como la entiendo ahora.

Este cambio de entender es resultado del entretrejo de reflexiones personales sobre cómo veo al mundo, alimentadas por las discusiones en las diferentes sesiones de la maestría. Una de ellas es la reflexión sobre el sacar un pedazo de la realidad para su estudio y análisis.

De la especialización a la especialización es una de las que ya no compartía con mi forma de pensar, porque permite una mínima parte de la vida. Entonces, me encuentro en un cuestionamiento entre la especificidad surgida desde Okam aplicado por Newton y una postura holística.

El pensamiento holístico estaba despertando en mi forma de sentir y pensar, por el modo en cómo veo al mundo, la vida. Empiezo a considerar la vida como multidimensional e interconectada. Es decir, todos estamos conectados con los otros entes o seres.

Este entendimiento me invadió. Hacer un estudio desde la antropología médica y dividir la realidad o la vida en un pedacito ya no eran compatibles. Este proceso personal se entretreje con el cuestionamiento realizado desde antes; ¿Es solo estudiar el *vul o'nton*?

En el momento que decía, el *vul o'nton* no era el único tema sino el *o'ntonal*, la que me guiaba ya no comprendía esta vivencia, quizás no lo manifestaba claramente. El cuestionamiento del tema de investigación ya estaba presente más bien sólo se hizo evidente, porque desde que el título de la propuesta se cambió durante primer cuatrimestre ya empezaba dar señales que el tema central no era el *vul o'nton* sino el *ko'ntontik*.

Cuando llega el momento de enmarcar el tema de la investigación a nivel teórico, o al menos tener una aproximación de eso, es cuando todo se apoderó de mí de las reflexiones realizadas y de cierta forma se reflejaron en una decisión. La antropología médica ya no tuvo una entrada porque me ofrecía una orientación centrada en la salud, enfermedad y atención, **el *ko'ntontik* requería una mirada multidimensional, holística y era imposible que se estudie un pedacito.**

Mientras estaba leyendo sobre las lecturas que me eran sugeridas paralelamente estaba reflexionando y revisando otras para saber más de lo que estaba pensando, cuando se me decía arma tu marco teórico a partir de los resúmenes realizados, respondí que posiblemente, porque yo necesitaba aclarar mi postura teórica y podría ser fundamentado de las lecturas realizadas y de otras, “ahora no sé, pero saldrá algo”.

Para que este algo salga recurrí a mi formación en sociología. Hice caso de una definición sobre el estudio de la sociología, que dice: estudia las relaciones sociales. A partir de ideas de relaciones empiezo a construir mi aproximación teórica.

Un entendimiento que considera que todos estamos relacionados es compatible con un pensamiento de estar interconectados. Saltando las teorías del intercambio al interaccionismo simbólico: un entendimiento de la vida humana como una interacción simbólica. Posteriormente, investigo que es el símbolo y como se podría abordar una investigación.

Una alternativa es utilizar el internet para buscar algunos artículos que aborden estos temas. En este proceso encontré a Mead, Blumer, recordando las lecturas de teoría social y cultural estaban a Turner y Geertz y otros.

Platicando con Xóchitl Leyva, docente de la materia de metodología, me sugirió revisar los trabajos de Guerrero Arias, López Austin, Otto Schumann, y otros para argumentar mis pensamientos; solo me centré en Guerrero Arias (2010), quien trae una postura interesante, se convirtió en uno de los autores más señalados en mi aproximación teórica por pensar desde el corazón y no desde la mente, pero sin olvidar del uno y el otro, es decir, una propuesta desde el sentir-pensar.

Estas decisiones tomadas me han permitido tener un apartado de aproximación teórica donde señalo lo que pienso y lo que piensan otros, lo importante para mí es que el *ko'ntontik*, ya no es considerado como un “centro de enfermedad” sino un **símbolo polisémico**, no sólo se

manifiesta mediante expresiones sino a partir de vivencias. Considerado el *ko'ntontik* como símbolo no sólo me permite entender lo visible sino lo invisible, no sólo que duele sino lo bonito, no sólo que se siente sino que se piensa, lo que se vive y expresa, además a entender la persona y el mundo.

El símbolo como medio de interacción, permite no sólo conocer lo que se ve sino lo que no se ve, lo superficial y lo profundo, y la diversidad de seres, además, no solo lo que se dice que significa sino cómo se vive. El mito considerado como imaginario e irracional se convierte en una experiencia simbólica, es una narración de una vida.

Aproximación teórica

El humano está conectado con múltiples seres a través de diferentes procesos de inter-intra-y supra relación. Es decir, el humano no es un ser aislado sino un ser conectado en diferentes dimensiones de la vida. Esta multidimensionalidad del ser humano ha sido aislada desde el surgimiento de la ciencia, de ahí se han derivado subespecialidades para su estudio y dentro de éstas también se han subdividido: un proceso de subdivisión de la subdivisión. Sin embargo, el ser humano no ha perdido su característica sino más bien se ha de reconocer su multidimensionalidad.

Retomando la propuesta del *Corazonar*, es “reintegrar la dimensión de la totalidad de la condición humana, la humanidad descansa tanto en las dimensiones de afectividad, como de razón...lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad” (Guerrero Arias, 2010).

Un entendimiento multidimensional, holístico del ser humano, es la manera que quiero iniciar para entender la vida. Entendiendo a la vida no sólo aquello que es temporal y concreto sino en lo más general, además no sólo a lo que se refiere que nace, crece, desarrolla y se muere, y se mueve, sino a aquellos que en otros contextos son señalados sin vida y sin existencia.

La realidad es “todo ese amplísimo espacio donde se teje la vida, donde se construye la existencia y todo lo que en ella vive, cualesquiera sean sus formas o sus contenidos. Desde una montaña, hasta una estrella, desde un ser humano hasta una planta, un animal, o un invisible átomo forman parte de la constitución vital de la realidad” (Guerrero Arias, 2010:111).

Reconozco que como investigador estoy dentro del proceso de la multidimensionalidad de la vida mediante el proceso multidimensional del ser humano. En este tipo de procesos, el ser humano está conectado consciente e inconscientemente, voluntaria e involuntariamente a través de procesos de relación, comunicación e intercambio.

Los seres humanos en una realidad no sólo se comunican y se entienden sino que interactúan entre ellos a través de diversos modos y medios; y es común que estén en grupos que les permite un vínculo accional y afectivo, ó más o menos que los identifique para sentirse parte. Los seres humanos tienen algo en común para interrelacionarse.

Entendiendo a la realidad como un sistema integrado por una dimensión material, tangible, externa y visible que corresponde a un plano físico y en consecuencia observable y capaz de ser percibida por nuestros sentidos y que se expresa a nosotros a través de formas signícas, el signo hace posible que podamos ser capaces de captar, de representar la dimensión material, tangible, externa, física, visible, sensorial, observable de la realidad (Guerrero Arias, 2010), considerándose esto como la posibilidad de una lectura denotativa de la realidad.

Guerrero Arias (2010) señala que la lectura denotativa de la realidad no permite mirar la realidad de manera holística, “puesto que además de la percepción sensorial directa, el ser humano, dispone de otro sistema de conocimiento y de lenguaje, que le permite representar una realidad, trascendente, ausente, que también una dimensión no material, que está más allá del plano físico, una dimensión que no es externa, sino interna, profunda, invisible, intangible, inefable, trascendente y que por ello mismo, no puede ser observable, ni captada por los sentidos, ni puede ser entendida desde los parámetros de la lógica y la razón y que, por lo tanto, no se muestra a nosotros a través de signos, sino de símbolos” (Guerrero Arias, 2010:112). Retomar a este autor es hacer una lectura connotativa de la realidad.

Desde esta perspectiva considero al *ko'ntontik* como un símbolo o lenguaje simbólico que permite una lectura holística de la realidad es hacer una lectura de la realidad tanto denotativa y connotativa.

Según el mismo autor, el lenguaje simbólico es utilizado por la humanidad desde lo más ancestral del tiempo, para poder construirse el sentido de su existencia.

En términos de una interacción simbólica las personas interactúan no sólo con los gestos, sino también con los símbolos significantes (lenguaje), que hace posible el desarrollo de pautas y formas de interacciones complejas de organización social (Mead, 1962; en Rizo, 2004).

Retomando a Rizo (2004), el lenguaje desde la perspectiva de los interaccionistas simbólicos es un vasto sistema de símbolos: las palabras son símbolos porque se utilizan para significar cosas, y hacen posible todos los demás signos. Los actos, los objetos y las palabras existen y tienen significado sólo porque han sido o pueden ser descritas mediante el uso de las palabras.

El interaccionismo simbólico, enfoque teórico donde está ubicado Mead y dentro de una propuesta de comprensión-interpretación en las ciencias sociales, Rizo (2004), destaca la naturaleza simbólica de la vida social. Blumer (1968) pionero del interaccionismo simbólico establece tres premisas básicas de este enfoque:

- Los humanos actúan respecto de las cosas sobre la base de las significaciones que estas cosas tienen para ellos, o lo que es lo mismo, la gente actúa sobre la base del significado que atribuye a los objetos y situaciones que le rodean.
- La significación de estas cosas deriva, o surge, de la interacción social que un individuo tiene con los demás actores.
- Estas significaciones se utilizan como un proceso de interpretación efectuado por la persona en su relación con las cosas que encuentra, y se modifican a través de dicho proceso.

Desde este enfoque se dice que las personas aprenden símbolos y significados en el curso de la interacción social. Los signos significan algo por sí mismos (por ejemplo, los gestos de perros enzarzados en una pelea o el agua para una persona que se muere de sed). *«Los símbolos son objetos sociales que se usan para representar ("significar" u "ocupar el lugar de") cualquier cosa que las personas acuerden representar»* (Charon, 1985: 39, en Rizo, 2004).

Los símbolos son cruciales en el sentido de que permiten a las personas actuar de un modo distintivamente humano. En virtud de los símbolos, el ser humano no responde pasivamente a una realidad que se le impone, sino que crea y recrea activamente el mundo sobre el que actúa (Charon, 1985: 62, en Rizo, 2004).

El símbolo es el que permite representar la dimensión profunda, oculta, interna, espiritual, no material y no observable de la realidad, encierra un sentido, en él se expresa una arquitectura de sentidos, es un condensador de sentidos y es por ello que se considera como medio de conocimiento y como el lenguaje de la trascendencia (Guerrero Arias, 2010). Según Turner (2005), basándose de la palabra ndembu, el símbolo es una marca, un mojón, algo que conecta lo desconocido con lo conocido.

Un aspecto del proceso de simbolización del ritual entre los ndembu, según Turner (2005) “es hacer visibles, audibles, tangibles, creencias, ideas, valores, sentimientos y disposiciones psicológicas que no pueden ser directamente percibidos. Asociado a este proceso de revelar lo desconocido, lo invisible o lo oculto, se desarrolla el proceso de hacer público lo que es privado, o social lo que es personal” (Turner, 2005: 55).

El símbolo está constituido por tres elementos: el *significante* (su aspecto concreto sensible, parte externa, material, observable, sígnica del símbolo; como todo lenguaje tiene un conjunto de signos, de significantes que evocan, que presentan, que hacen referencia a algo de la realidad); *el significado* (que es su carácter optimal necesario para la evocación de la realidad, y se refiere al contenido que representa; es el contenido que le damos al significante o al signo); y *significación* (es el uso social que se hace del símbolo) (Guerrero Arias, 2010).

Guerrero Arias (2010) señala que con estos tres elementos del símbolo llegamos a una lectura de la realidad denominada connotativa, que permite acercarnos a la comprensión del mundo simbólico: “no sólo ver, sino mirar, no sólo oír, sino escuchar la realidad más allá del punto, mirarla como un sistema holístico más amplio y descubrir el sentido que dicha realidad encierra”.

El *sentido* hace referencia “al conjunto de significantes, significados y significaciones, es decir, el conjunto de universos simbólicos sobre los cuales hemos construido nuestras representaciones e imaginarios, que nos permiten pensar y sentir el mundo, la realidad y la vida; el sentido está también, en el conjunto de nuestro discurso, es decir, todo aquello que nos permite hablar sobre el mundo y la vida; y el sentido está además en la totalidad de nuestras praxis, prácticas, es decir, en todo aquello que hacemos dentro del mundo y la vida”(Guerrero Arias, 2010: 113).

Turner (2005) menciona que al hablar sobre el significado de un símbolo se recomienda distinguir mínimamente tres niveles o campos de sentido: el nivel de la interpretación indígena (o más brevemente, el sentido exegético); el sentido operacional; y el sentido posicional.

Además, Turner (2005) señala necesario distinguir entre información facilitada por los especialistas rituales e información facilitada por los simples fieles; es decir, entre interpretaciones esotéricas e interpretaciones exotéricas. Por otro lado, es esclarecedor confrontar el significado del símbolo ritual con su uso, observando no sólo lo que los *bats'i viniketik-antsetik* dicen del símbolo, sino también lo que hacen y viven con él. Además, es pertinente que el observador considere no sólo el símbolo, sino la estructura y la composición del grupo que lo maneja, o que se entrega a actos miméticos directamente relacionados con él, y tomar nota de las cualidades afectivas de esos actos, de si son agresivos, melancólicos, gozosos, burlescos, etc.

El sentido posicional de un símbolo se deriva de su relación con otros símbolos en una totalidad, una *gestalt*, cuyos elementos adquieren su significación del sistema como un todo (Turner, 2005: 56).

Retomando de nuevo a Guerrero Arias (2010), el signo presenta la realidad, el símbolo representa mediante una arquitectura de sentidos. El signo tiene relación unívoca, unireferencial con el objeto real y la palabra que lo nombra, mientras que, en el símbolo esta relación no existe, debido a que se da una cadena de sentidos que van más allá de lo que nombran las palabras, no hay un lenguaje atado a un significado unívoco, sino a múltiples significados, es multívoco y multireferencial.

El signo corresponde al mundo físico; el símbolo corresponde al mundo de la cultura, pues es una construcción cultural, social e históricamente situado (Guerrero Arias, 2010). Turner (2005) menciona que en “un ritual ndembu cada símbolo hace visibles, y accesibles a una acción pública movida por propósitos concretos, ciertos elementos de la cultura y la sociedad ndembu. A la vez tiende a relacionar esos elementos con ciertas regularidades naturales y fisiológicas. Así, en varios contextos el *musoli* relaciona el valor de la confesión pública con la restauración de la salud y de la fertilidad femenina. Esto me lleva a otra importante propiedad de muchos símbolos rituales, su polisemia o multivocidad. Lo que quiero decir es que el mismo símbolo representa muchas cosas” (Turner, 2005: 55).

En el caso concreto de los ndembu, Turner (2005) señala la posibilidad de ser conceptualizados los símbolos dominantes en términos polares: “en un polo se apiñan un conjunto de referentes de carácter groseramente fisiológico, relacionados con la experiencia general humana de carácter emocional. En el otro polo se agrupa otra serie referentes a las normas y principios morales que rigen la estructura social. Si a estos polos semánticos los llamados respectivamente el polo emotivo y el normativo y si consideramos los símbolos rituales ndembu en términos de este modelo, encontraremos que el árbol de la leche representa al mismo tiempo el aspecto fisiológico del amamantamiento, con la afectividad asociada a él, y el orden normativo regido por la matrilinealidad. En resumen, un mismo y único símbolo representa a la vez lo obligatorio y lo deseable. Tenemos aquí una íntima unión de lo moral y lo material” (Turner, 2005: 60).

Guerrero Arias (2010: 122) menciona cuatro funciones del símbolo:

- *Función relacional*, el símbolo establece un vínculo y la unión entre quienes forman parte de una sociedad, establece relaciones recíprocas entre dos seres, objetos o realidades, y el lenguaje como símbolo establece la relación entre las palabras y sus significados y significaciones;
- *Función referencial*, el símbolo determina un acto social comunicativo, permite establecer referentes de identidad y alteridad, de pertenencia y diferencia;
- *Función comunicativa y afectiva*, el símbolo comunica un sentido, que puede estar presente en las dimensiones simbólicas que encierra y comunica la palabra, o sea en el mito; o también en las dimensiones simbólicas presentes en la acción, o sea, el rito; y en ellos una característica vital del símbolo, es la profunda relación con la interioridad afectiva del sujeto, el símbolo no es comprendido por la cultura, sino que es profundamente vivido, sentido, es experiencial;
- *Construcción de sentido*, el símbolo hace posible la construcción del sentido sobre nuestro ser y estar existenciales, ordena la visión del mundo de un grupo, todo su sistema de representaciones, de discursos y prácticas sobre la realidad, lo que le permite actuar sobre ella. El conjunto de ejes de sentido que guían la acción humana, se conoce como isotopías.

El ser humano inmerso en el mundo simbólico se hace un *homo simbolicus* (un animal simbólico), capaz de dar sentido y significado a su existencia, a su forma de ser y estar en el mundo y de actuar dentro de éste, lo que ninguna especie podrá hacer (Guerrero Arias, 2010).

De acuerdo con Guerrero Arias (2010), el ser humano no es sólo esencialmente racional sino “es un ser eminentemente emocional, producto del corazón y el sentimiento, como nos lo enseña la sabiduría shamánica “somos estrellas con corazón y conciencia”; y es en esa dialéctica entre el sentir y el pensar, entre la afectividad, la sensibilidad y la racionalidad, la inteligencia, que el ser humano a través de sus construcciones simbólicas, pudo dar sentido, significado y significación a su ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida, pudo dar sentido a sus necesidades, a sus reflexiones, a sus sentimientos, a sus angustias, a sus miedos...” (109)

Por tanto, el humano no es ese ser que puede ser caracterizado únicamente como racional, ni la razón occidental es la única manera en que puede ser comprendido. Derivado con esta idea, el ser humano debe ser contemplado en sus otros aspectos para reconocer su conexión con otros entes.

La persona *bats'i vinik-ants*, según Page (2005) está conformada por múltiples entes, *bek'talil* “cuerpo”, *ch'ulel*, *chon/vayjel*, *quibal*, *ora* “vela de vida”. La noción de persona presentada por Page (2005) desde la cosmovisión *bats'i vinik-ants* revela la relación del ser humano con otras dimensiones de la vida: los *bats'i vinik-ants* no se trasladan del *vinajel-banamil* (cielo-tierra) al *yan vinajel-yan banamil* (otro cielo-otra tierra), más bien, existe una conexión percibida que se manifiesta en las vivencias de los involucrados, principalmente en los sueños.

Comprender e interpretar las vivencias y experiencias muchas de las veces no tiene que ver con la razón, sino el sentir. Como dice Guerrero Arias (2010), desde el corazonar, el sentir y pensar o sentí-pensar. Es decir, considerar al ser humano no como simplemente un ser racional sino un ser de sentir: el cuerpo no razona sino siente.

El corazón es referente del sentir. Los chamulas señalan que el corazón trabaja con la cabeza, corazón-cabeza *ja' snup sbaik* (son parejas): los impulsos, manejos, deseos y sentimientos originados en el corazón pasan a la cabeza; el *ko'ntontik* es el que habla, siente o piensa y la cabeza reflexiona (Groark, 2005).

Ambos corazón y cabeza tienen una función memorial. El corazón es lento en olvidar (Groark, 2005), como dice Eroza (2011) las emociones tienen una influencia acumulativa o lo mismo

decir, las situaciones sociales que generan conflicto y tensión se nutren de viejos como de nuevos referentes.

De acuerdo con Surrallés (2005) es reconocer el sentir de la persona, pero exigiendo la descripción de un cuerpo que sirva para sentir antes incluso de que sirva para pensar, pues el sentir es precisamente lo propio del cuerpo.

La sensación es constitutiva porque es un ámbito pre-objetivo, puesto que el mundo de la sensibilidad no es concebible sin el cuerpo, porque lo propio del cuerpo es efectivamente sentir, la percepción que tenemos de las sensaciones es la percepción que tenemos del cuerpo: nuestro organismo está en el fundamento de las representaciones del mundo y de nuestro “yo” que construimos permanentemente (Surrallés, 2005).

“Así, el prototipo del sujeto cognitivo, el pre-sujeto, puede ser imaginado como un embrión en suspensión dentro del líquido amniótico. Los primeros indicios del sentir se manifiestan cuando este roza otro cuerpo. En ese momento, este embrión se siente como cuerpo propio – el nacimiento del pre-sujeto- al mismo tiempo que siente el otro cuerpo. A poco que el contacto se sienta como recíproco, este cuerpo-otro se vuelve el de “otro uno-mismo” y de este simple contacto sensible nace la promesa de la intersubjetividad; por el contrario, si el contacto no se siente como recíproco, el cuerpo otro se convertirá en un objeto y el ámbito de lo pre-objetivo aparece: es el nacimiento del pre-objeto. Así, la *estesia*, es decir la aptitud para percibir sensaciones, se presentará bajo la forma de dos tipos de relaciones: una *estesia* pro-objetiva y una *estesia* pro-inter-subjetiva. La primera exige que el pre-sujeto se trascienda a sí mismo plegando su inmanencia para captar el objeto; esta relación funda la exteroceptividad. La segunda *estesia* exige el repliegue sobre sí mismo del pre-sujeto para poder así captar este “otro sí mismo”; este repliegue constituye la interoceptividad. Una forma de dualismo vuelve a surgir (interoceptividad – exteroceptividad), pero éste se ve reducido y homogeneizado por la pre-subjetividad, término común de estas dos formas de *estesia*. Y la presubjetividad es el propio cuerpo que siente. El efecto homogeneizador del cuerpo supone que la interoceptividad no está dissociada de la exteroceptividad. Las nociones de “pliegue” y de “repliegue” revelan que una es el reverso complementario de la otra: la interoceptividad es el otro en mí y la exteroceptividad el despliegue mío en otro” (Surrallés, 2005: 8-9).

Surrallés (2005) menciona que la significación nunca se convertirá en un fenómeno acabado y permanecerá en estructuración perpetua, porque si el universo de la sensibilidad es una pre-

condición de la instauración de la significación, ésta queda siempre sensibilizada porque la cognición no escapa a la mediación del cuerpo y, por ende, de la sensibilidad; la cognición quedará así sensibilizada.

Según Surrallés (2005) estas ideas abstractas y generales, deben desplegarse en aplicaciones particulares que permitan abordar los hechos sociales concretos. Una aplicación es a partir de la noción que él llama de los *estados*: el estado de ánimo [*états d'âme*], que da cuenta de esta interoceptividad íntimamente mezclada con la exteroceptividad, el estado de cosas [*états de choses*], que describe el recorrido inverso: la exteroceptividad teñida de interoceptividad, los estados de hecho [*états de fait*], que describen las interacciones dinámicas entre los dos estados anteriores.

Siguiendo con Surrallés (2005) estos estados así definidos pueden explicar el significado de los hechos sociales en diferentes niveles analíticos. “El campo de aplicación más amplio permite separar el conjunto del material etnográfico en tres grandes componentes. Primero hay que descubrir, en la teoría local de la percepción, el o los centros de la percepción, su inscripción en el cuerpo y, de un modo general, su relación con la idea de corporeidad en la noción de persona. Identificar estos centros perceptivos permite poner de manifiesto el umbral entre el plano de la interioridad y el de la exterioridad y describir, en consecuencia, las interacciones dinámicas entre el centro y estos planos. En efecto, esto nos permite acceder a las ideas sobre los estados internos por un lado –los *estados de ánimo*– y articular aquellas con la noción de objetividad y los modos de identificación y de relación con los demás por otra parte – *los estados de cosas*. Por fin, este trabajo abre el camino a la comprensión de la teoría de la acción en tanto que interacción dinámica entre estos estados – *los estados de hecho*” (Surrallés , 2005: 9).

Retomando a Surrallés (2005), la percepción desde el corazón, *magish*, puede ser el punto de encuentro entre el cuerpo, la afectividad y el conocimiento. Él deduce que desde el sentir y pensar basada en el corazón, *magish* como lo llaman los candoshi de la Alta Amazonia, ha deducido que el “estado de ánimo”, “estado de cosas” y “estado de hecho” pueden ser instrumentos descriptivos de fenómenos sociales concretos.

Surrallés (2005) menciona: “el ejemplo etnográfico me ha permitido mostrar cómo la relación entre los estado de ánimo –las percepciones sentidas por el cuerpo y expresadas por los estados que tienen lugar en el corazón, foco de la percepción– y el estado de cosas –el entorno

de las relaciones sociales efectivamente percibidas- desencadena la acción y condiciona por consiguiente una pragmática socialmente instituida: el estado de hecho”.

El apartado está lejos de ser un marco teórico, más bien, consiste en una discusión entre autores que en su momento, previo al trabajo de campo fueron importantes para justificar un posicionamiento en la investigación: considerar al *ko'ntontik* como símbolo polisémico y un elemento que nos permite ampliar la mirada para platicar diversos aspectos de nuestra vida; tener una mirada holística sobre la realidad; respetar la explicación del indígena; el investigador no es el elemento racionalista sino, un humano que siente...; la investigación consiste en sentir-pensar y corazonar.

Mi camino

El giro que ha dado la propuesta de investigación ha llegado en un momento a comprender el *ko'ntontik*. Este proceso es entretelado con mi postura metodológica ante la vida. Qué es lo que haré: explicar o comprender. La distinción entre ambas palabras tiene implicaciones epistémicas.

Desde las primeras versiones de la propuesta de la investigación señalo en el apartado de la metodología que mi trabajo se fundamentará en la fenomenología, posteriormente, incluí la hermenéutica. Honestamente, no comprendía a profundidad, pero *ta ko'nton* “en mi ko'nton” decía que era mi postura metodológica.

En todo este andar hay una palabra clave, *verstehen*, en alemán significa comprender o comprensión, y entorno a éste estaban filósofos y sociólogos importantes, Dilthey y Weber, pero no son los únicos, todos tienen que ver con otras aportaciones de Schutz, Husserl, Ricoeur, entre otros, que en unión se oponen a la postura estructuralista y funcionalista, y al positivismo, por tanto le dan una prioridad al individuo.

De ese grupo quiero aprender y tener formación, mi trabajo sería el *verstehen* de *lebenswelt*, la comprensión de la vida cotidiana. Para Schutz, *lebenswelt* es el mundo de la vida cotidiana, realidad diaria y del sentido común.

Durante este proceso me doy cuenta que el interaccionismo simbólico no es ajeno al grupo señalado, ni la hermenéutica. De igual manera, comprender e interpretar podría decir como hermanos. Ricoeur señalaba la fundamentación fenomenológica de la hermenéutica y la fundamentación hermenéutica de la fenomenología. De esto se deriva, el señalamiento:

interpretar es comprender y comprender es interpretar. Efectivamente, habría que aprender a distinguir en qué momento se convierte una en otra.

Este tipo de procesos en los que me he involucrado es la manera que se va haciendo *sjamel jbetik* “el abrir nuestro camino”. Es un camino *yakal ta smeltsanel* “en construcción” que tiene una perspectiva amplia, ciertamente, requiere ser profundizado, pero también permite que yo construya cómo construir mi camino.

Guillermo Michel (2001) hablando desde la hermenéutica, señala: “la hermenéutica se me presenta más como una brecha por hacer que como un camino –o una supercarretera– perfectamente trazados”

Involucrarme en este proceso me ha permitido sentir *jun ko'nton* “estar un solo o'nton” porque interpreto que mi perspectiva me abre caminos para reconocer mis propios conocimientos, además que no hay objetividad pura ni neutralidad, siempre hay influencias multidimensionales, que pueden ser ideales, nociones, políticas, intereses económicos, posición ontológica, etc.

Como señalo en la propuesta de investigación, mi aproximación epistémica y ontológica no se pelea con la etnometodología y la teoría fundamentada. De esto me permite construir un proceso de investigación sin marco teórico definido, sino a partir de los datos se puede teorizar. Es decir, un proceso de investigación no de validación de teorías sino de construcción de teorías desde los datos.

El proceso de comprender e interpretar no es de los otros sino de nosotros. Este aspecto especial de la investigación pretende romper la dicotomía sujeto de investigación e investigador, es un proceso entendido como parte de y estar aquí; pero también no es defender la racionalidad científica, sino también valorar el sentir. Por tanto, el sentir-pensar, el corazonar y co-razonar que señala Guerrero Arias son aspectos que se valora en el proceso de la investigación para reconocer que los participantes somos seres humanos.

Valorar el conocimiento de los *bats'i vinik-antsetik* es otra característica especial del trabajo. Por su parte Turner(2005) señala que hay que considerar la interpretación “indígena”, al respecto interpreto lo que decimos nosotros y como lo practicamos.

Una interpretación como señala Geertz (1997) es realizar una lectura de lo que ocurre y la tarea consiste en desentrañar lo que significa un enredo y lo importante no es describir lo que

ocurría o no ocurría sino es demostrar “en qué consiste una pieza de interpretación antropológica: en trazar la curva de un discurso social y fijarlo en una forma susceptible de ser examinada” (Geertz , 1997: 31).

Como dice Geertz es interpretar la realidad como un texto, la interpretación de la pelea de gallo en Bali, es un ejemplo de interpretación considerando la interpretación de los habitantes del área de estudio, como diría Guerrero Arias interpretar con corazón, Guillermo Michel diría interpretar con corazón y liberación y desde el posicionamiento del investigador como persona y parte de lo social.

El ser *bats'i vinik* puede influir en una interpretación y el ser del paraje de manera similar. La interpretación de un *bats'i vinik* con formación en sociología y antropología puede ser diferente a la interpretación del que ha estado en el paraje toda su vida.

Mi trayectoria personal, mi historia, influye en mi forma de pensar. En definitiva, en este contexto no puedo decir que no soy de Chamula, hablante del *bats'i k'op*, del paraje Ya'altem, “indígena”. Puedo decir que no soy sociólogo o antropólogo y no pasa nada, pero en mi forma de actuar y pensar puede estar reflejando mis formaciones aunque los niegue. Es desde este contexto que se ha planteado hacer el trabajo de campo.

En definitiva, el que está preguntando, platicando, etc., en el paraje no es visto como de afuera, puede ser raro, etc., pero no deja de ser de adentro. Y en este proceso de mi vida soy aquel que intenta resistir las teorías para explicar cada suceso, cada evento, cada expresión del o'ntonal.

Soy aquel que en este proceso de la investigación como *jchanvun* de la maestría construye su propia experiencia para hacer investigación y que puede ser juzgado como diferente o similar que otros y/o lo pueden juzgar no científico y localista, pero darme la oportunidad de hacer una investigación como *jchanvun bats'vinik* “un hombre verdadero que aprende papel” en antropología es interesante.

El reto no es hacer una tesis igual que de los otros sino intentar que sea diferente para enriquecer las aportaciones antropológicas, pienso y siento que el conocimiento antropológico no se construye sobre las explicaciones teóricas sino de los datos que se encuentran.

El vivir en el paraje y el ser *bats'i vinik* durante el momento conocido como trabajo de campo es el apartado siguiente.

b) Trabajo de campo-vula'al

El trabajo de campo se realizó en el paraje Ya'altem, Chamula, Chiapas con un tiempo real entre el 7 de septiembre al 15 de diciembre del año 2011, y tuvo como objetivo identificar las expresiones del *o'ntonal* en las diferentes situaciones de la vida de las personas.

El trabajo de campo no se realizó en un contexto que apenas se conoce como se ha expresado repetidas veces sino que existe una historia vivida por parte mía, quizás no tan igual a mis compañeros del paraje pero algo en común. Un investigador en primer momento buscará una persona a quien confiar para que le aporte cierta información, sin embargo, a diferencia de quien sistematiza e interpreta el *ko'ntontik* desde que nació empezó a crear sus contactos y aprender de ellos.

Las expresiones que escuché de las pláticas informales en diferentes encuentros y en mis conversaciones fueron registradas en una libreta de campo, enfatizando que soy nacido de ese lugar.

El ir a un lugar desconocido es conmovedor, pero estar cuatro meses en un lugar donde uno es nacido es un reencuentro lleno de convivencias con las personas que he conocido desde mi infancia y con otras que siempre he estado en convivencia no cotidiana pero constante.

Desde esta ubicación pareciera que no hay dificultad para los trabajos de investigación. Sin embargo, en mi caso, al estar muy cerca con personas que tienen lo que deseo encontrar confías en que siempre están ahí, esto hace que tome una actitud de dejar hacer y dedicarse a satisfacer la necesidad de estar conviviendo con los familiares. Estos sentires, que algunas veces se reflejaron en la acción, son los que constantemente tuve que equilibrar y negociar con mi papel de investigador.

Los primeros días de mi trabajo de campo fueron estar con mis padres en la cabecera municipal, posteriormente llegar al paraje Ya'altem, Chamula, Chiapas donde vive la gran mayoría de mis familiares. Si en la propuesta de investigación está explicitado que el área de estudio es Ya'altem, durante los cuatros meses iba y regresaba al paraje y a la cabecera municipal.

La mayoría de las veces de mi ida al paraje desviaba mi ruta a la cabecera municipal, permaneciendo una tarde, una mañana o una noche, de manera similar para el regreso a San Cristóbal para estar con mi pareja. Por otro lado, algunas estancias en la cabecera durante los cuatro meses se debían a las fiestas que ocurrieron y los eventos que organizaban mis padres por tener un *abtél ta jlumaltik* “actividad de servicio en la cabecera”, que es el segundo *kominarol* del barrio San Pedro. Los *kominaroletik* formados por cuatro diariamente están en el cabildo para estar con las otras autoridades.

Lo que están atrás de estas decisiones son las vivencias y convivencias con las personas que desde antemano había pensado como partícipes de la investigación, de ahí, se deriva la palabra *vula'al*, que significa, llegar, estar ahí con, o más claro, visitar. Sabía de antemano que si no pasaba a la cabecera municipal no podría estar con mis padres durante el trabajo de campo, pero ellos son sujetos importantes para el tema de investigación.

La estancia en el trabajo de campo en mi lugar de origen es denominado como *vula'al* que lleva a un nivel de *pat o'ntonal* “moldeo del o'ntonal”. Las personas que encontraba por las veredas y carreteras me preguntaban *talemot ta vula'al* ¿Has venido a visitar?, yo les respondía que sí estaba en *vula'al*, porque es así entendido lo que estaba haciendo cuando llegaba en una casa. Una tarde con mis hermanos nos dedicamos a escribir: mi hermanito de 14 años le dejé algunas tareas de matemáticas y mi hermanita mayor escribió un evento reciente, en su escrito en *bats'i k'op* decía *li jbankilkutik tal spat ko'ntonkutik* “mi hermano vino a moldear ko'ntonik” es decir, que yo esté con ellos y que ellos se sienten estar conmigo, llegando a saber cómo estamos cada uno. Efectivamente, cuando estamos en *vula'al ta jpat ko'ontik* como lo confirma una *jnet'om* “partera”.

Un *vula'al* ocurre con las personas que conoces, no necesariamente implica compartir vivencias y cosas pero a veces ayuda a una consideración *li buch'u ta xvul aj lek yo'nton* “si el que está visitando es de buen o'ntonal o buena persona”.

El consumo de refrescos embotellados es cuestionado por mí, más aun cuando varios años ya no había tomado. En el paraje los refrescos son un elemento principal de convivencia como lo fue mucho tiempo el *pox* (bebida alcohólica) y debo señalarles que tomaba refresco o jugos embotellados con la persona que platicaba directamente y con sus familiares, ¿Por qué?, la respuesta es corta *yu'un jech chal ko'on la jka'i* “porque así me lo decía mi ko'nton” en cada *vula'al*.

Esto de llevar o compartir algo es lo que diferencia del *vula'al* de una plática cualquiera. Una entrevista rápida o una encuesta por casa o por persona no se hace *vula'al*, a diferencia de mi trabajo de campo es una estancia que se considera *vula'al*, no sólo porque es así señalada la persona que llega al paraje a visitar sus padres sino ese intento de estar platicando de lo que hace uno, de algún tema de nuestras vidas, esa confianza que existe entre ambos porque saben que soy hijo del *pasaro Maneyes* (ex –autoridad Manuel Diezmo) que durante ese tiempo era *kominarol*, además que me conocen muy bien, saben que he salido a estudiar y les lleva un interés en preguntarme qué hago en este momento.

La referencia de mis padres y mi familia influyeron en la confianza para platicar con las personas, más aún, las personas con quienes conviví algunos son mis padres, hermanos (as), cuñados (as), tíos y tías, primos(as), sobrinos(as); aunque los otros no tenga un vínculo de ese tipo pero somos del mismo paraje.

Reconozco que me compartieron más cosas que lo que pude ofrecer, las personas visitadas me compartieron sus vivencias, saberes etc.; mis familiares en particular además de esos alimentación, hospedaje, buen trato, etc.

Desde este contexto durante el trabajo de campo el estar con mis padres durante los primeros días pude ver que en algunas veces en el momento de la comida son frecuentes las expresiones referidas al *ko'ntontik*: *ip ko'on/k'ux ko'on*, que pueden ser traducidos al español me duele el *ko'nton*.

Así fue el inicio de los registros en una libreta de tamaño que podía llevar a todas partes. Seguí registrando las frases del *ko'ntontik* en cualquier plática, es decir, que son expresadas por mí y de las personas con quien estuve; revisando mi libreta de campo encuentro a 47 personas que anoté sus expresiones entorno al *ko'ntontik*.

Cabe decir que las expresiones de 47 personas son espontáneas porque son derivadas de pláticas que no tengo nada que ver, con esto me refiero a las pláticas de una asamblea y en una reunión de autoridades en la cabecera municipal y en el paraje. Las frases fueron escritas en *bats'i k'op*, en la lengua que he manejado desde la infancia.

Todas las frases referidas al *ko'ntontik* expresadas en las pláticas con mis padres, hermanos, tíos, sobrinos, cuñados, y de otras personas, ya sean solos, reunidos y en los eventos de mi papá los registré. Posteriormente, a la par empecé a grabar en audio las pláticas de personas que en esos

momentos *ja' mu'yuk xch'ay yo'ntonik* “no estaban perdidos su yo'ntonik”. Pláticas sobre el paraje (cómo era antes y sus cambios), sobre la vida del entrevistado, en algunos temas libres que la persona quería compartir, para posteriormente, yo hacerles algunas preguntas sobre el *ko'ntontik*.

La intención de este tipo de pláticas, que una parte está escondida una intención de *ba jvula'an kuts'kalal* “visitar a un familiar”, es encontrar la espontaneidad de las expresiones de frases referidos al *ko'ntontik* y grabar en un audio la vida de las personas con quien se está platicando para que lo escuche posteriormente ya sea el mismo, sus hijos y nietos; por lo que es un registro de la vida que quiere compartir la persona, además, si la persona prefirió tomarse unas fotos yo les tomaba con mi cámara.

En un *vula'al* las personas me comparten sus vidas, les hago algunas preguntas acerca de cómo era el paraje, cómo fue su infancia y ellos me hacen preguntas sobre lo que pienso, lo que hago, lo que pienso de la religión cuando se habla de temas religiosos. Además como yo soy del paraje, hablo la misma lengua que ellos, no sólo pregunto, sino que tengo que darme cuenta, en este caso, cuando expreso una frase que tenga que ver con *ko'nton*.

Cuando llego a una casa para buscar una plática digo: *li'ote*, me responden *li'une*; si la persona que responde no es la persona que busco, digo dependiendo el caso, *mi li'oy juntote* “se encuentra mi tío”; el buscado responde *li'une k'usi cha val* “aquí estoy que me quiere decir”, le digo, *cha jk'opon na'tik mi xokolot, mi tavan xch'ay vo'nton* “le quiero hablar no se si está libre, o estará perdido su yo'nton”, si me dice, *ochan, lo'ilajkutik* “pasa, platiquemos”, iniciamos la plática.

Al llegar, si no me han visto me pueden preguntar quien soy. Por el crecimiento poblacional, los más grandes ya no pueden identificar a los jóvenes y por eso preguntan quién es su padre o madre.

En cada plática a la persona le pregunté si quería continuar y/o ya se encontraba cansada. Si el o ella me responde *ja' to ta jkoj o ja' to k'usi ora la tal* “para la próxima vez o cuando vienes de nuevo” doy por terminado. Lo que sigue puede ser que terminamos de beber nuestro refresco, platicamos de otras cosas, puede ser que él o ella me haga preguntas, les tomo fotos, agendamos otra visita, etc.

Posteriormente, le digo *laj ko'ontik* “se acabó ko'ntonik”, *te tal jsa'ot ok'om cha'ej* “te vengo a buscar mañana o pasado mañana”, *kolaval la jch'ay a vo'on* “gracias por perderle su vo'nton”, *teanme* “ahí se queda”.

Involucrarme de esa manera permitió saber no sólo sobre la pregunta qué es, sino las utilidades, los empleos de estas frases del *o'ntonal* y saber qué estamos diciendo con eso: qué vivencias, prácticas, dolencias, sentires y percepciones sobre otros. Además saber, que la persona no son los únicos que tiene *o'ntonal*, sino los animales que de por sí se sabía que tienen, también los árboles, el agua, una piedra, una olla de frijol, el dueño de los cerros y de la tierra.

Ciertamente, en la mayoría de las cosas no se sabe dónde está el *ko'ntonik*, pero se sabe que se tiene, o al menos se expresa que tiene, porque se parte de que, todo los *keuxulik* “que tienen vida” tienen *yo'nton*.

Las personas que pueden estar registradas sus frases en mis libretas son 47 y 20 con quienes me senté a platicar con la presencia de una grabadora de audio, sin embargo, una de las entrevistas tiene errores por utilizar una grabadora de cassette, por lo que no se escucha lo que se dice. Así que de las 19 entrevistas, en 13 sí pudo hablar sobre el *o'ntonal*, 6 quedaron en una plática de sus vidas, sobre el paraje, sobre enfermedades, aunque en estas aparecen frases del *o'ntonal*. En una de las entrevistas participamos cuatro personas, es una plática de tres personas sobre el *o'ntonal*, fue una entrevista grupal.

Las 6 personas entrevistadas son: el agente del paraje quien me habló de los asuntos que atendió casi en un año; el pastor de una iglesia Pentecostés quien me platicó sobre el inicio de los evangélicos en Ya'altem; el agente del paraje Tres Flores, quien participó de manera importante en varias gestiones de algunos servicios cuando aun no había salido del Ya'altem me explicó el cambio del nombre del paraje; una mujer que es una *me' j-ilol* “una señora que mira”, quien se limitó a hablar, pero mencionó como fue su iniciación y los tipos enfermedades; un ex pastor, pero que en cierta época influyó mucho en el retorno de los expulsados y en una situación de respeto entre todos sin importar creencia religiosa, en esta plática me habló de los cambios que ha tenido el paraje principalmente sobre el uso del entorno natural, el respeto de los manantiales y la fiesta de San Cruz cuya celebración comunitaria fue suspendida en el paraje; el otro, es un joven de 26 años que habló de su experiencia de ser *mayol* “policía” y comité de la iglesia tradicionalista en el paraje.

Las trece personas entrevistadas relataron sus vidas, sus experiencias y de otras personas de su conocimiento, que desde mi parecer hay más sentido y vivencias sobre el *o'ntonal* que al hacerles preguntas dirigidas. Las pláticas dirigidas sin un orden de aplicación son: que cosas tienen *yo'nton*, dónde está el *yo'nton* de esas cosas, el *ip ko'nton*, *sk'ak'al ko'nton*, *bik'it* o *muk'yo'nton*, *chopol yo'nton*, *lek yo'nton*, *jun yo'nton*, el *spxil ko'ntontik*. Responder quiénes son las trece personas se me complica, apenas señalo que todos ellos han tenido actividad de servicio en el paraje, han sido comités, todos trabajan en el campo, las diferencias entre ellos de lo que hacen: el otro en ciertos momentos va a una casa cuando es llamado para *chk'elvan* “ver”, en este caso es un *j-ilok*; el otro no, sino que va a aconsejar a una persona con cargo religioso; el otro en un cierto tiempo es *kuchnichim* “cargador de flores”, mientras el otro es predicador; ellas son amas de casa, pero también tiene su particularidad, uno es *jne'tom* “partera”, *jme' ilol*, *me' kominarol* “esposa del kominarol” que ahora ya es *me' pasaro* “esposa del pasaro”; algunas eran *jchanvunetik* ahora ya no.

Es sin duda en cualquier plática ya sea, surgida a partir de una pregunta, de manera espontánea, es posible identificar frases referidas al *ko'ntontik*. Cuando una persona empieza a contar su vida en algún momento menciona el *ko'ntontik*. En algunas veces el *ko'ntontik* aparece junto con *jolitik* “nuestra cabeza”. Para ejemplificar: en una plática con un señor de 49 años dijo *va'un te xa ta jvules ta jol ko'on k'uxi chi kuxibatelek'un*, es decir está diciendo que pensara con su cabeza-*o'ntonal* para ver cómo vivir. Otra frase común que estén *ko'ntontik* y cabeza es cuando decimos *jebh jol ko'nton*, se refiere que así soy tanto en la cabeza y en el *o'ntonal*, en términos más acotados, que así soy como persona.

Debo reconocer que durante el trabajo de campo por estar con mis familiares quería estar más tiempo con ellos. Cuando mi cuñado que está en la casa de mis padres va al trabajo también quería ir a trabajar, a veces, cuando estaban mis padres solos en la cabecera quería estar más tiempo con ellos, pero también, hubo momentos que no quería salir sin una explicación sentía a veces pena en el paraje.

Reconocer que ser parte de tiene sus dificultades, una de ellas que me enfrenté fue si escribir todo lo que escuchaba o todo lo que platicábamos, como cualquier familia se platica de todo. Si era interesante escribir todo, pero no era viable para mí. Inclusive solo registrar lo relacionado al *o'ntonal* siempre tenía sus contratiempos.

El escribir lo que había escuchado después de la plática a mí me sirvió porque no estaba para escuchar en muchos momentos sino ser parte de la convivencia. Para convivir no es platicar siempre de uno mismo, sino con los demás o de los demás; es compartir. En efecto, el *o'ntonal* nunca fue siempre el tema de cualquier plática, sino que se esperó los momentos para abordar cuando se requería.

El trabajo de campo es la etapa que consiste en la búsqueda y en el registro de lo que se quiere saber, pero no de una sola persona sino en compañía de quienes abren sus casas para entrar y platicar, convivir y dialogar.

El trabajo de campo es una etapa de la investigación que es continuado por el manejo de los saberes del paraje y/o de un pueblo e individuos para su ordenación y según los intereses de cada investigador.

A continuación menciono el manejo de los saberes que hice después del trabajo de campo.

c) Sistematización y análisis de los saberes

Lo que escuchaba y decía de las expresiones referidas al *ko'ntontik* y otros sucesos de la vida los escribía en una libreta que se puede llevar a todas partes y posteriormente los ponía en círculos con lapicero de color rojo.

Estas expresiones las anoté en una libreta de tamaño profesional para formar un listado y ver repeticiones. Lo que se me ocurrió con esto fue agrupar las expresiones que aluden a lo mismo: *jun ko'nton, at o'nton, vul o'nton, k'ux ko'nton*, etc. Para luego en un cuadro poner las expresiones referidas a cada grupo.

Sin embargo, me di cuenta de que con esta forma de sistematizar estaba buscando una definición y una homogeneidad, al mismo tiempo que los saberes, estaba segmentando demasiado y conduciendo a definir una expresión o frase, por lo que no me convenía esa forma de sistematizar.

Después de un tiempo en suspensión, a sugerencia del responsable del seminario de investigación, fue hacer la transcripción de las grabaciones en audio y sistematizar las notas de campo y/o diarios. Se me pedía que se tradujera al español porque las anotaciones y las pláticas están en *bats'i k'op*; honestamente no lo cumplí porque me llevaría los dos cuatrimestres.

Después de que las grabaciones de audio se convirtieron en texto, las expresiones del *ko'ntontik* las fui marcando en un círculo con un lápiz y en el formato digital remarqué de color rojo las frases.

Los apartados del texto que referían al paraje los escribía en los lados de los párrafos paraje, de ahí fui identificando los temas que se podían abordar en el documento. Basado en el interés durante el trabajo y la información disponible empecé a escribir sobre el paraje Ya'altem porque sentía que era el apartado que podía seguir inmediatamente. Inicé por lo más fácil.

Sobre el paraje lo fui escribiendo en orden cronológico de los sucesos, tomando como punto central los que llegaron al paraje y sucesos recientes, pero enfatizando un cierto protagonismo por parte de los habitantes en los sucesos ocurridos.

Mientras se avanzaba la redacción sobre el paraje, las anotaciones en la libreta que hacen referencia a las expresiones referidas al *ko'ntontik* había quedado suspendida, sin embargo, decidí empezar a redactar un documento en español contemplando los inicios de mi trabajo de campo y las expresiones que fui registrando. Siguiendo esta ruta me orientaba a la descripción del trabajo campo y los empleos y significados de las expresiones del *ko'ntontik*, según la reflexión a la que había llegado que con esta ruta se daba prioridad a la metodología, pareciera entonces, que llegaba a mostrar los inicios y el final del trabajo de campo.

De ese modo, hubiera llegado a resultados también interesantes, pero decidí por un camino para que las expresiones del *ko'ntontik* fueran capturadas según el orden en las que se emplearon durante las pláticas comprendidas según el tiempo otorgado para el trabajo de campo. Entonces, ya no se agrupó por repeticiones sino por los momentos o mis encuentros con los *jchi'iltak ta paraje* “mis compañeros del paraje”.

Esta forma de sistematizar me permitió no segmentar las expresiones con las otras sino conservar las relaciones entre ellas. Es decir, en una plática durante el *vula'al* pudieron ser expresados diferentes expresiones del *ko'ntontik*, además, cuando un *jchi'iltik* habla de un tema mencionaba de dos a tres o más expresiones referidas al *o'ntonal*.

Entonces, en un cuadro del programa Microsoft Excel se ordenaron los datos respetando el orden de la escritura en la libreta sobre las expresiones y el contexto en que fueron enunciadas en una plática; en la siguiente columna aparecen de quiénes son las frases, en la siguiente edad,

posteriormente sobre dónde fueron enunciadas las expresiones, en la última columna le llamo expresiones cortas para facilitar qué expresiones del *ko'ntontik* aparecieron en cierto encuentro.

Cabe aclarar que la columna de quienes son las frases aparecen muchas de las veces dos o más personas debido a que comparten el mismo entendimiento de las frases, porque hablan de lo mismo y se genera un diálogo. Es de una sola persona cuando la expresión fue empleada por una vez y cuando yo empleé en la redacción de la nota o cuando yo dije en tal momento durante un *vula'al*.

El manejo de los saberes no fue tan fácil como se había imaginado. La dificultad era encontrar alguna relación entre las diferentes expresiones del *ko'ntontik*. Qué dicen las expresiones, era una pregunta constante.

Al revisar el cuadro de Excel, en un inicio me orientaba a hablar sobre el dolor y problemas gástricos y su alivio, en un sentido parece conducirme a hablar sobre el cuerpo.

Las otras expresiones no hacen referencia a lo mismo sino que a una diversidad de temas que no me ayudaban a clarificar qué rumbo seguir.

Se me ocurrió anotar en una libreta las expresiones que aludían a los que tenían *ko'ntontik* revisando por las pláticas de los *jchi'iltik*. En este curioso se encontró un señalamiento *mi oy yo'ntone kuxul* “si tiene o'nton está vivo”.

Al decir encontré no es referirme a algo que no estaba sino que ha estado presente en la plática y en mi vocabulario, sino se refiere al punto o elemento que soluciona el conflicto, el desorden, etc, es decir, que da luz para alumbrar nuestro camino.

Bajo esa luz fui armando el primer documento, como resultado fue el primer apartado del tercer capítulo.

Nuevamente revisé las expresiones referidas al *ko'ntontik* para saber qué significan o qué hacen referencia, porque a pesar de que se supone que lo sé perfectamente por emplearlas en mis pláticas con mis *jchi'iltak* “compañeros” las expresiones de este tipo me dificultaron entender, ordenar, encontrar relaciones y sentido. Cada frase alude a una cosa.

Revisar y re-revisar las transcripciones, los cuadros y de nuevo hacer listas de expresiones me permitieron encontrar de nuevo que el *ko'ntontik* es algo que tienen los vivos. *Mi kuxul oy*

yo'nton “si está vivo tiene yo'nton” y *jech yo'nton chak ko'ntik* “su yo'nton es como nuestro ko'nton”.

Cada vez fui confirmando y re-confirmando que el *ko'ntontik* es un referente del *keuxul* “vivo” y a la par que se fue respondiendo a la pregunta quiénes tienen *ko'ntontik* y quienes están vivos.

Identificar al *ko'ntontik* como referente de los *keuxulik* “vivos” abre el camino para el presente documento y deriva cierta distinción de los vivos para ordenar el documento.

Para la distinción retomo algunas designaciones que he escuchado en las diferentes pláticas en *bats'i k'op* por ser hablante nativo, una de ellas es el *jch'iebtik* entendido “los que existen para vivir” y *vo'tik* “nosotros”.

De esta manera fui ordenando las expresiones referidas al *ko'ntontik*. Primero encontrar a qué se refieren. Después de haber encontrado la referencia principal “a los vivos” fui dándome cuenta que las demás frases expresiones aludían más a cómo son y qué hacen los vivos, para el caso particular del *vo'tik*, también es un referente para una parte de nuestro *jbek'talik* “nuestra carne”.

Las re-revisiones de los documentos disponibles permitieron identificar que el *ko'ntontik ta xa'i* “siente y escucha” y *ta xal* “dice”. El *ko'ntontik* como sensible es moldeable ¿Qué siente y escucha?

Durante las pláticas ya se sabía qué eran lo que hacían que moldeaban *ko'ntontik* por ser el que *ta xai'*, en vez de quedarse con eso era identificar más qué es lo que le sucedía a *ko'ntontik*. Se pregunta la relación entre el *ko'ntontik* y las expresiones *ta x-och* “entra”, *ta xlok'* “sale”, *ta xlaj* “se agota o termina”, *ta jbik'tik* “lo tragamos”, *ta jtsobtik* “lo acumulamos”, *aboljbatik* “estamos sufriendo, no tenemos nada, somos pobres, etc”, *ta jtatik ilbajinel* “encontramos maltrato, abuso, molestia, deseo de otros que no vaya bien, etc” y *tsk'an jk'opontik* “merece ser hablado” y el *k'oponbail* “el hablarnos”. Al final se encontró una relación interesante entre estos.

Esa curiosidad y la insistencia en re-revisar lo que se tiene y lo que se sabe como hablante *bats'i vinik* son los que permitieron la sistematización y entendimiento, por último el diálogo que presento en el último capítulo.

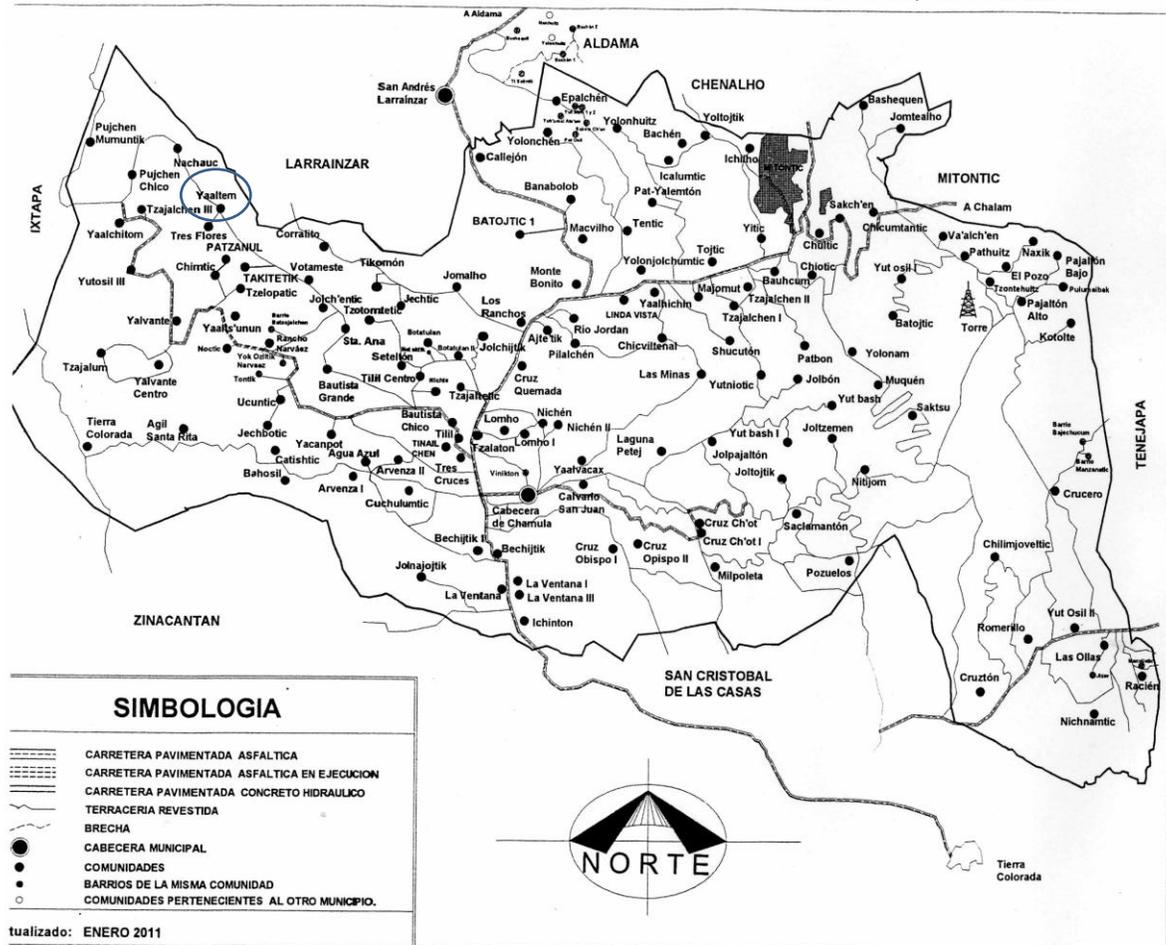
La ordenación de los saberes no se guió con base a marcos teóricos o marcos conceptuales definidos sino a partir de las expresiones referidas al *ko'ntontik*, estableciendo relaciones unas a

las otras y cómo éstas tienen relación con los aspectos de nuestra vida. Es el *ko'ntontik* que guió toda la estructuración y la presentación de los siguientes apartados.

CAPÍTULO II. EL PARAJE

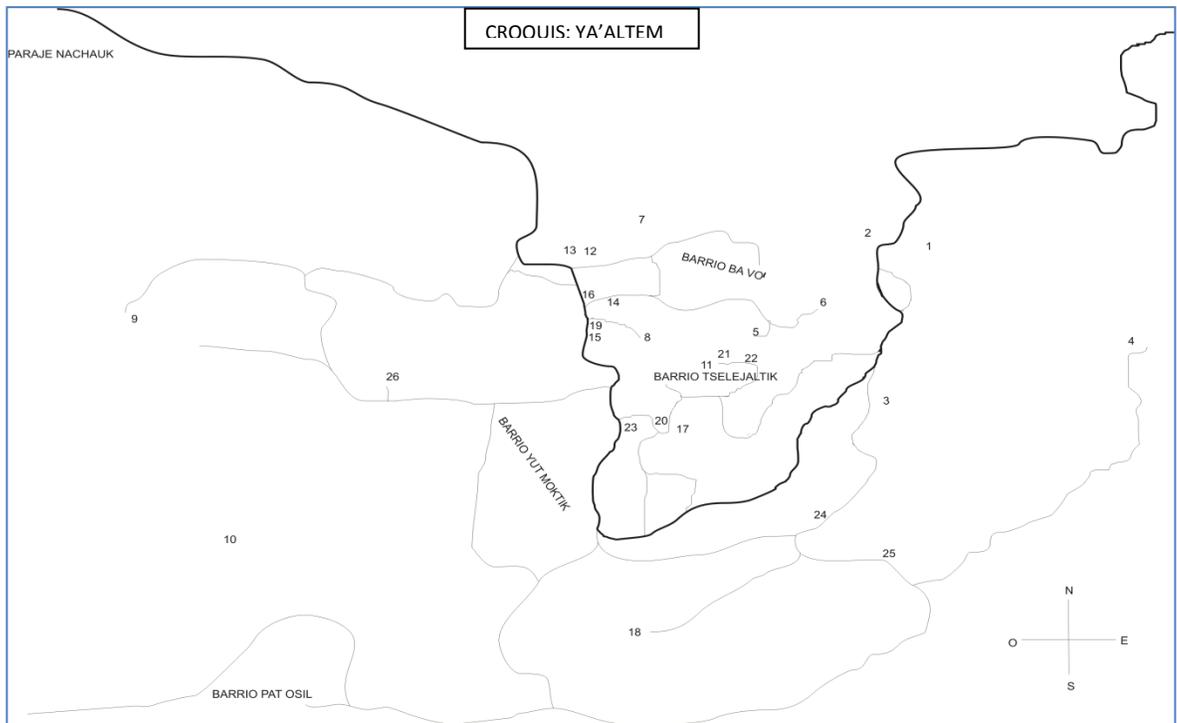
Ya'altem es uno de los parajes ubicados al noroeste dentro del municipio de Chamula y es el más grande en comparación de los otros cercanos y por ese motivo se ha convertido como la sede del programa Oportunidades, principalmente cuando las mujeres reciben dinero.

MAPA DEL MUNICIPIO DE SAN JUAN CHAMULA, CHIAPAS.



Fuente: Obras públicas, Ayuntamiento municipal de Chamula, 2011.

Según el INEGI (2010), Ya'altem cuenta con 1664 habitantes: 818 del sexo masculino y 846 del sexo femenino. En definitiva, es un lugar especial. Al pasar en frente donde están fijadas tres cruces que están a pocos kilómetros para llegar a la casa de mis papás me da una sensación de llegada y a unos kilómetros más se pueden ver las primeras casas. En estas tres cruces hay una desviación que va al paraje Takite'tik y es la que debemos evitar para llegar al destino.



- | | | |
|------------------|-----------------------------|--------------------------------------|
| 1-tsaksaltik | 12-esc. primaria | 23-ch'ulna evangélico |
| 2-olla de agua | 13- esc. preescolar | 24-ch'ulna evangélico |
| 3-olla de agua | 14-esc. telesecundaria | 25-ch'ulna evangélico |
| 4-ninivo' | 15-clínica de salud | 26-esc. primaria, paraje Tres Flores |
| 5-yaxalnab | 16-sba mukenal | |
| 6-ach' vo' | 17-sba mukenal | — muk' ta be |
| 7-olla de agua | 18-sba mukenal | — sk'obtak be |
| 8-olla de agua | 19- ch'ulna tradicionalista | |
| 9-vok'ol nab | 20- ch'ulna evangélico | |
| 10- olla de agua | 21-ch'ulna católico | |
| 11- olla de agua | 22-ch'ulna evangélico | |

Fuente: elaboración propia, diciembre 2011.

Sin haber desviado el camino se encuentra un *nab* “manantial” conocido como *tsaksaltik* y en frente de éste hay tres cruces. Sin desviar la mirada, a pocos metros se observa un pozo con su cruz y al lado derecho o arriba del camino existe una Olla de agua que fue construida a través de un programa de gobierno estatal.

Cada vez estamos aproximándonos a las primeras casas. Por esta ubicación se pueden empezar a encontrar mujeres, niños, niñas y hombres cargando leñas y ánforas de plástico para acarrear agua en la espalda.

También se pueden encontrar señores con su machete y hacha. Los carros pueden estar pasando de vez en cuando. Arriba y abajo del camino se observan campos de cultivo de maíz y frijol que sirven para el sustento de los miembros de la familia.

Las casas que se podían ver desde lejos están al frente y llega el momento de decidir qué mano del camino tomar. Por las primeras casas se encuentra una desviación: un camino conocido como *muk' ta be* “camino grande” que orienta hacia *yutilnaetik* o *yut moktik* “dentro de las casas”, es decir, al centro del paraje, donde se pueden observar casas más cercanas unas a las otras y uno o dos templos evangélicos; a mano derecha es el camino que conduce al barrio Tselejaltik. A pocos metros del *muk' ta be* existe otra desviación a mano izquierda se orienta al barrio Pat osil.

Cada *sk'ob be* “la mano del camino” conduce a diferentes partes y al recorrerlos permite conocer lo que existe en el paraje; cada uno tiene un final pero se conectan unas con las otras y al camino principal.

El *muk' ta be* es la ruta que no termina en el paraje sino que conduce a otros parajes posteriores e inclusive al municipio de Ixtapa y más allá; al recorrerlo se pasa en el *yutilnaetik* donde podemos ver casas más juntas con las otras tanto arriba y abajo del camino, también se observa alguna iglesia y/o templo tradicionalista y evangélico.

Sin haber desviado a la mano izquierda que conduce a un lugar conocido *Ti' nab* “Orilla del manantial” donde está el paraje Tres Flores es pasar cerca del *nail poxil* “clínica”, a dos metros el *ch'ulna* “casa sagrada”, es decir, una iglesia, posteriormente, el *nail chanvun* o *chano'vun* “casa del aprender lo escrito” de nivel secundaria y por último el de primaria y preescolar.

A unos pocos metros de la escuela primaria se ven las últimas casas que forman parte de Ya'altem. Las próximas casas que se observan al seguir el camino rumbo al paraje Nachauk “La casa del relámpago” ya son de este paraje. Más adelante se llega a un lugar conocido como Pujch'en Chico “Caverna Chica”, sin salirse del territorio Chamula es llegar a Mumuntik “Hierba Santa”, etc.

Durante el recorrido en el paraje se aluden a diferentes *sk'obtak be* “las manos del camino”, es decir, las desviaciones de la carretera principal que conducen a lugares y barrios, pero también a los manantiales.

Los cuatro barrios conocidos como *tselejaltik*, *bavo'*, *pat osil* y *yutmoktik* del paraje son una división socioespacial con fines de registro del número de *tojlomajeletik*⁴, es decir, sin una delimitación política, religiosa ni existe alguna diferencia lo que puede haber entre los barrios a

⁴Los/las que hacen una aportación económica para los servicios del paraje. Se inicia a ser *tojlomajel* al dejar de estudiar, la edad no es un requisito.

nivel municipal⁵, tampoco por parte de los miembros manifiestan una cuestión de identidad fundamentada por barrio.

TOJLOMAJEL		
Barrios /Yaltem	Tojломajel/nupunemik/me'lal viniketik	Tojломajel/me'lal antsetik
Bavo'	191	27
Yutmoktik	157	22
Pat osil	51	8
Tselejaltik	209	29
Total	608	86

Fuente: Comité de *yu'un vo'* "olla de agua, 2011

Desglosando por sexo los *tojломajeletik* encontramos que la mayoría es hombre debido a que las mujeres no todas aportan el 50% de la cooperación que les corresponde sino que son contempladas cuando son viudas.

Después de este breve recorrido espero haberles guiado y poder seguir platicando sobre el paraje que ese es mi objetivo, centrado en algunas de las cosas de quienes platicaron conmigo durante el trabajo de campo.

Inicio con mencionar sobre la separación de los lugares que formaban parte de Ya'altem para luego mencionar las cosas que llegaron al paraje desde los 50's, los que los habitantes la *xch'unik* "obedecieron" y/o *xch'banik* "aprendieron", los trabajos de servicio, los acuerdos que ha tomado el paraje en relación a la naturaleza y sobre lo que hacen cada uno de los habitantes; con estos lineamientos señalamos temas acerca de nuestra vida, pero con cierta señalamiento de que el paraje ha mejorado pero cada vez lo más diverso y aumentado su población; y siento que es gracias por los esfuerzos de los que participaron llegaron los que vemos ahora en el paraje; el destino del paraje se irá guiando por la decisión que se tome en el *tsobajel* "reunión", pero desde mi punto de vista son reflejos del interés de cada persona.

a) Nombre del paraje: Ya'altem

Ya'altem era conocido como Muk' ta Pujch'en que se traduce al español Caverna grande. Sin evidencia clara de la existencia de una caverna pero es una referencia para una comparación

⁵A nivel municipal, hay cierta diferencia en cómo se visten las mujeres, aunque ahora hay un proceso de homogeneización; cada barrio utiliza diferentes colores de listones de los maxes (chango) en *k'intajimoltik* (fiesta de carnaval), etc.

con otro paraje conocido como Bik'it Pujch'en "Caverna Chica", ahora conocido como Puxch'en Chico que se ubica a unos kilómetros adelante.

Uno de los primeros servicios que llegó al paraje es la escuela, entendido en *bats'i k'op chano'vun* "para aprender el papel" o *chanvun* "aprender el papel". La llegada de la escuela influyó en el paraje y en su nombre, cuando la escuela se llamó 20 de noviembre de manera similar fue conocido el paraje por las personas externas principalmente por los profesores de primaria y algunas personas nativas tienen en su memoria.

Posteriormente, cuando fue destruido el techado de la escuela por ráfagas de viento en los inicios de los 80's, los comités de escuela gestionaron los materiales para la construcción de una escuela de material concreto, sin embargo, para que le fueran entregado el apoyo de construcción era necesario una clave de la escuela que no tenía, por lo que se procedió a tramitarlo pero esto implicó cambiar, según el presidente del comité de esa época el nombre del paraje.

Para obtener la clave de la escuela al comité de educación le pidieron una "historia" interesante que sirva para el nombre del paraje. El presidente del comité de educación acudió a la "historia" que había escuchado de su abuelo materno; y es partir del siguiente relato deriva el nombre actual del paraje:

"...ja' la jyal xkaltik ti jmuk'toteke k'alal bik'itune, a ti vo'ne li'e xi, li'e ti te'etike montanya xi, montaya sbi ti abnaltike, abnaltik montayatik xi, oy stekel ti chonektike ti animalitike xi, va'un xa bat li' xbat mats'aktik xi xbat ta chanobch'en xi xbat ta jinebch'en cha vile mu'yuk buch'u x-och mas xi, xi xbat ta nich'en xi xbat ta sbelel santrex xbat, li' xbat ta banachauk xbat montaña xi, mu'yuk xanav mas jente xi, teun xi, ja' xa no'ox ti buch'u mu sna' xi' mase xi porque montaña xi, va'un ti vo'nene xi oy bu slok'esan sti' sna ti jenteune xi, sti' snaik xi, stemik xi, ti vo'ne oy te chelk'ambesbaik xtok xi, ja' ti lek ta anel ti ti'nae, ti teme xi, mas ti teme tsnak'ik komel ta vo' xi, sts'ajik komel ta vo' xi, va'un ts'ajal chkom un xi, va'un ch'abal ch'ay ti teme porque mu chyalik stamel ti tem tik'il yut vo'e xi porque jal te ts'ajal yu'unik, ja' to ti k'usi joybijik jechbal yo'nik chba yanik, chba yanik xi, k'un' un chbik'taj yu'unik ta yanel xi, va'un ja' jech yelanil ti li'ne xi, porque tstamik ti vo'nee xi, tsbojik chilbajinik xi, va'un yo' jech-o xal un ts'ajal chkom ti tem ta vo'une xi, aaa xkut xkaltik, veno, ja' jech kuxlejal xkaltik vo'nee xi, ja' jech stslok'es sti' snaik, tslok'es stemik xi, ta mase ja' ti teme nak'al chiktaik, ja' ti mas ti muk'tik ti tem tsolok'esike xi, va'un yo' jech-o xal un oy bu ta vo' tik'il chkom un, ta vo' tik'il chkom un xi, a veno xkut, entonces oy bu un xkut, oy un, oy bu tik'il, oy ya'lel bu tik'il chkom xi, ti li'e mal xalbik ti yayiletik vo'nee xi, li'e ya'altem xiik xi, li'e ya'leltem ma' li'e xiik xi, ti vo' xkaltikune, va'un ti vo'ne xi entretantoune joybij ta ya'al me'el un xi, joybij ta

ya'al me'el xtok un, li vo' xkaltikune joybij ta ya'al me'el xi, oy xa ti ach' jch'iel ch'italune li'e ya'al me'el xi ti k'ope xi, pe tem la cha'ik la sbisik ta ya'al me'el un, va'un, ja' stem me'ele va'un ya'al me'el sta-o cha'e xi ti k'opune xi, va'in existe ti vo' le'une, pero mas to'ox nan nat, mas to'ox nan muk' xkaltik ti s-historiaile...”(Mariano de 56 años:20- noviembre-2011).

...digamos que dijo mi abuelo cuando yo era pequeño, hace mucho tiempo aquí dice, aquí los árboles era montaña dice, montaña se llama el *abnaltike*, *abnaltik* montaña dice, había todo tipo de animales, si vas por aquí por Mats'aktik por aquí por Chanobch'en por aquí por Jinebch'en que ves nadie entra por ahí dice, rumbo a Nich'en, por el camino a San Andrés Larraínzar, por el rumbo a Banachauk eran puras montañas dice, no caminan muchas personas dice, si hay personas que caminan pero son aquellos que no tienen mucho miedo dice porque eran montañas dice. Entonces, hace mucho tiempo habían personas que sacaban madera para la puerta de sus casas dice, la puerta de sus casas dice, madera para sus camas dice; hace mucho tiempo ocurre que entre ellos se robaban dice, porque es bueno hacer la puerta y la cama dice. La madera para la cama lo dejaban a escondida en el agua dice, lo sumergen dentro del agua dice, entonces, sumergida se queda, entonces, no se pierde la madera para la cama porque no bajan a sacar cuando está sumergida en el agua dice. La madera para la cama es sumergida mucho tiempo dice. Las personas continúan haciendo la madera para la cama cuando es así su yo'nton, van haciendo la madera poco a poco, poco a poco la madera se va haciendo pequeño dice. Entonces, así era antes dice, la madera es llevada, es cortada y maltratada, por eso, la madera para la cama queda sumergida al agua dice, ah le dije, bueno, así era la vida hace mucho tiempo dice, de esa forma consiguen las maderas para sus camas y la puerta de sus casas. Son las maderas para la cama que lo dejan escondidas porque lo hacen más grandes, es por eso que son dejadas dentro del agua dice, se quedan dentro del agua dice, a bueno le dije, entonces, existe por ahí le dije, si existe, es sumergida, tiene su agua donde es sumergida dice, aquí antes es común que las mujeres los llame dice, aquí es Ya'altem “agua para cama” dicen dice, aquí es agua o líquido de la cama” dicen dice. Entonces, el agua se convirtió, antes en agua para vieja o mujer dice, se convirtió en agua para la mujer, entonces, el agua se convirtió en agua para la mujer; la nueva generación dicen este es agua para la mujer se dice dicen, entienden a la cama como el agua para la mujer, entonces, como es cama para la mujer por tanto queda como agua para la mujer dice. Existe ese agua, pero antes era más hondo y también creo que era más largo su historia también...⁶

El nombre del paraje es derivado de un práctica de mucho tiempo llevada a cabo por los habitantes del paraje: los señores cortaban maderas grandes que sirvieran como cama, pero lo

⁶ Esta traducción y otras en este documento son del autor

hacían poco a poco en las montañas por lo que lo escondían dentro de agua (pozo o manantial) para que no fuera llevado por otros, entonces, el agua donde se escondía las maderas las mujeres decían: este es el agua de la cama (Ya'lel tem o Ya'altem). Ya'altem y ya'leltem pueden ser sinónimos pero tiene una diferencia: ya'al denota que es el agua de una cosa, persona, etc, pero que es externo a él o ella, mientras que *ya'lel* significa el agua de una cosa, persona, etc., pero que es interno de él o ella. Me parece que nosotros utilizamos la palabra *ya'al* para designar la posesión de algún líquido como el agua que sirve para tomar, mientras que ya'lel es el agua de la misma persona, un ejemplo de esto es: cualquier líquido que sale del cuerpo es ya'lel, el jugo de una fruta es ya'lel. La primera designa posesión mientras que el otro el ser.

Con el nombre de Muk' ta Pujch'en el paraje Ya'altem formaba un solo paraje con Nachauk, Puxch'en chico y Tres Flores que ahora son parajes independientes. Ya'altem siempre fue el más grande, es donde se concentraban algunos servicios, principalmente el de educación, posteriormente la clínica.

Ya'altem con quienes compartían algunos servicios, como se dice *tsobolik to'ox ta jun* “reunidos en uno solo”, es con Puxch'en chico y Nachauk; con Tres Flores no lo hubo porque este último no existía sino que se formó cuando algunas personas de su paraje se separaron. Mientras que los otros dos ya existían y en cada lugar había cierto sentimiento de pertenencia por parte de los habitantes.

b) *Xch'ak sbaik lok'el ta Ya'altem* “se separaron de Ya'altem”

El primero que se separó fue Puxch'en chico, aproximadamente ocurrió en el año de 1971-1972, posteriormente Nachauk, por último dentro de Ya'altem se formó otro paraje llamado Tres Flores. Las personas con que hablé no conocen la historia de la separación de Puxch'en Chico. Antes de hablar de la separación de Nachauk mencionaré brevemente cómo era cuando *tsobol to'ox ta jun* “cuando eran solo uno”.

El paraje era uno solo con Puxch'en Chico y Nachauk, el nombre de esos lugares ya existían, *oxvok' to'ox ta jun* “tres en uno”. Los habitantes de Puxch'en eran pocos y tenían casas en los dos lugares por lo que se iban a un lugar a otro, pero cuando se dieron cuenta que ya eran unos cuantos decidieron separarse e hicieron su propia escuela (Mateo Hdez, edad, 61 años).

Ya'altem solo se quedaba con Nachauk. Habían pocas personas en esta época, un señor dijo que tal vez unas 300 entre los dos parajes. Los comités de educación avisaban las clases casa por casa. Un señor que fue comité de educación en el año de 1972 mencionó que el paraje así era.

Cuando era solo uno, los habitantes de Nachauk *li to'ox chuch'ik vo'o xtoke* “aquí tomaban agua también” en el paraje Ya'altem, llegaban a acarrear agua en dos manantiales: Yaxalnab y vok'olnab. Por lo que, juntos celebraban la fiesta de San Cruz, juntos recababan las cooperaciones y juntos tomaban refresco.

En lo que respecta a sus autoridades entre los dos parajes, un agente sale de Nachauk y un agente sale de Ya'altem en el mismo periodo de tres años. Un periodo iban intercalando entre el primero y segundo agente: un periodo sale del paraje Ya'altem el primer agente y segundo en Nachauk, y el siguiente periodo el primer agente sale de Nachauk y el otro tiene el segundo agente, así sucesivamente. Cada agente tiene sus cuatro *mayoletik* “policías” del mismo paraje.

En la elección de comités es similar: si estaban en Nachauk el presidente y vicepresidente el siguiente año ya eran de Ya'altem. En 1981 el comité de educación estaba conformado por: Presidente, vicepresidente y un vocal que son de Ya'altem y el secretario, tesorero y vocal son de Nachauk (Mariano, 56 años).

Ya'altem y Nachauk estaban juntos en la década de los ochenta. A inicios de los noventa fue cuando empezaron los roces entre los dos parajes y fueron momentos de cambios, estaba llegando la carretera, la luz y se construyeron depósitos de agua conocidos como Olla de agua.

En el año de 1993 aproximadamente se separó Nachauk, sin saber una causa precisa de la separación, Mariano menciona que los conflictos entre los dos parajes empezaron con la llegada de la carretera, pero esa fricción se hizo intensa cuando se terminó de construir una Olla de agua que se ubica atrás de la clínica; posteriormente llega otra similar para los parajes, sin embargo, el lugar de la construcción parece ser el motivo de que Nachauk *xch'aksba* “se separe” porque también pedían una para ese paraje, sin embargo, Ya'altem hizo caso omiso de la solicitud: su frase fue *ak'o sk'elsba stukik* “que se vean ellos mismos”, los habitantes del paraje Nachauk no estuvieron de acuerdo exigieron que los ya'altemetik aporten su mano de obra igual que ellos hicieron en la primera Olla de agua.

Desafortunadamente se hizo cuestionar el *tsobolotik* “estar juntos”, los habitantes del Ya’altem rechazaron trabajar y Nachauk tomó la decisión de separarse aprovechando que en ese momento tenía el primer agente (Mariano, 56 años). A parte de este motivo, Abraham menciona que la separación se debió a que cada paraje se acusaba de gastar más dinero, y Nachauk es el que se acaba más pronto su dinero.

Los dos parajes se separaron, en el sentido que cada quien tiene su escuela, sus autoridades y la administración de sus servicios y gestiones.

Después de varios años surge dentro de Ya’altem otro paraje que fue llamado Tres Flores. Este evento fue en el año 2004, así que Ya’altem vivió otra experiencia de separación de algunos de sus habitantes a causa del incremento de cooperación económica destinado al desplazamiento de las autoridades del paraje a la cabecera municipal y a San Cristóbal de Las Casas para entregar solicitudes y otros trámites dentro del programa Oportunidades, en este caso, quienes saldrían afectadas son las mujeres que reciben apoyo de dicho programa. Parecía un tema sencillo, sin embargo, las autoridades se les salió de control por lo que fue motivo para que Ya’altem se dividiera, que dio causa a la creación de otro paraje que tiene una independencia en términos de administración de los servicios y recursos financieros.

Ya’altem aún se ha conservado como el más grande en esta zona a pesar de varias experiencias de separación en diferentes momentos.

c) *Lajvulanuk/la j-ochuk tal* “Los que llegaron- los que entraron”

Cuando se habla con una persona arriba de los 50 años mencionan que en su infancia veían unas cuantas casas en el paraje y sus abuelos les dijeron que eran puras montañas y habían todo tipos de animales por lo que eran pocas las personas que se atrevían a entrar. Ahora mencionan *epotikxa* o *li bolaj xa* “somos muchos” y digo que en unos cuantos años seremos aún más. Estas mismas personas mencionan que se conseguía la leña cerca, *ta patnatik no’ox chich’ tael li si* “atrás de las casas se conseguía la leña”, de manera similar señalan que los manantiales y ojos de aguas no se secaban. El agua era suficiente en las temporadas de sequía. Entre estas situaciones se entrelazan con *jun to’ox/jmoj to’ox kuxlejaj* “un solo tipo de vida”, *komon to’ox* “para todos”, *jamal to’ox* “libre o abierto”, pero *aboljbatik* “estábamos sufriendo, no teníamos nada, somos pobres, etc” *ta pox* “por trago”, *ch’abal to’ox jbetik* “no había carretera”, *t’anajtik ololetik* “los niños estaban casi desnudos”, *ch’abal lek jnatik* “no teníamos buena casa”, es decir, que los habitantes *abolsbaik to’ox* “estaban sufriendo, no tenían nada, eran más pobres, etc”

Los primeros que habitaron el paraje no se les puede considerar como si no hubieran conocido otros lugares fuera de su entorno. Se desconoce de donde venían nuestros abuelos, los que se atrevieron a preguntarles sus padres o abuelos sobre donde venían los primeros que llegaron a Ya'altem mencionan que no subieron rumbo al lugar donde es el paraje sino que son personas que se fueron bajando.

Los primeros que poblaron Ya'altem son personas que eran de la cabecera municipal que fueron buscando más tierras a otros lugares y encontraron un lugar ahora conocido como Ya'altem.

Mi mamá me decía, hay mayor seguridad por la cabecera municipal vinieron nuestros abuelos porque muchos que son de aquí tenían terreno en la cabecera que poco a poco fueron vendiendo sus tierras. Y algunos siguieron su camino por eso existen los parajes Nachauk, Puxch'en Chico y colonia Mumuntik, otros por razones sin saber se fueron a Ixtapa, a Soyaló y a otros lugares donde llegaban a trabajar ahí se quedaban a vivir.

De esta manera las personas vienen y se van y es similar las cosas. Mucho tiempo atrás puedo imaginar que el paraje era un lugar donde no existían cosas que existían ahora, pero muchas de esas cosas llegaron sin ser totalmente desconocidas porque fueron conocidos fuera del paraje y cuando llegaron fueron bienvenidos.

Es difícil saber que cosas llegaron primero. Se menciona que las primeras tiendas se empezaron a verse cuando mis padres estaban pequeños, si le damos un cálculo, estamos diciendo que estos procesos ocurrieron finales de los 40's y principios de los 50's. Pero el elemento que llegó mucho más antes fue el pox, posteriormente nuevas cosas.

Seguían llegando más cosas al paraje. Las tiendas se incrementaron y sus contenidos cada vez más diferentes y variados, de ahí se colocaron a la moda los refrescos y cervezas, galletas, dulces, etc. Con estas nuevas cosas implicó algunas veces que mujeres vendían su fuerza de trabajo para el transporte de esas nuevas cosas; el caballo fue muy útil para la carga.

Chanvun “aprender el papel; escuela”

En una plática con un señor de 78 años mencionó que entró el *chanvun* “aprender el papel o la escuela” cuando él estaba *ta sjak' yajnil* “preguntando su esposa” a la edad quince años, refiere que llegó la escuela cuando construyeron un *jobelna* “casa de zacate” para la escuela. Este

mismo señor alude que prestaron la casa de Mol Tuxum en el barrio Bavo' para la escuela durante dos años y esto ocurrió cuando fue presidente municipal Mariano Kirivin nacido en Mumuntik pero que vino a vivir en Ya'altem por lo que le dijeron que llevara escuela a su paraje y efectivamente lo hizo.

La llegada del *chanvun* en el paraje fue entre el año de 1946-47 aproximadamente si contemplamos que el señor tenía 78 años en el 2011 nació en el año de 1933 y que a su edad de 15 años ya estaba preguntando a su mujer para casarse y paralelamente inició la construcción de la escuela, y restando los dos años en que la escuela prestó casa particular donde se imparten las clases; el año que llegó la escuela coincide con el año de 1947 que fue presidente municipal el C. Mariano López Ángel del paraje Pujch'en del barrio San Pedro, recordando que Ya'altem así se llamaba, y la no compatibilidad de los nombres tal vez se deba a que Mariano Kirivin posiblemente es el nombre como es conocido en el paraje el C. Mariano López Angel.

Mariano Kirivin sí prestó una casa particular para impartir clases, el hijo del dueño de la casa se enteró de que su padre había prestado su casa para la escuela porque le enseñaron dos herramientas para el trabajo como *slok' sna* “el intercambio por haber prestado la casa”: era un hacha y un machete. Los señores grandes saben que Mariano Kirivin se hizo maestro al recibir capacitación durante seis meses después de ser presidente municipal.

Los señores y mujeres que tienen arriba de los cincuenta algunos de ellos conocieron el *chanvun*. Las personas que conozco de esta edad me comentaron que asistieron unos días al *chanvun* y no lo siguieron porque sus padres les decían que tendrían que cuidar borregos o trabajar en el campo, y en la actualidad estas mismas personas mencionan que habría sido mejor sí no hubieran dejado de asistir. Se sabe pues que en esos tiempos el *chanvun ch'abal to'ox spersail* “aprender el papel no era obligatorio” como sucede en el presente.

El *chanvun* a nivel primaria ahora es obligatorio. En el paraje existe el preescolar, primaria y secundaria (Telesecundaria). A nivel primaria es obligatoria que asistan los niños y niñas; un día de falta se obliga al padre a pagar \$5.00. En el caso de dejar el *chanvun* definitivamente antes de terminar la primaria se paga una multa de 1000 pesos.

Nail poxil/jloktor “clínica/doctor”

Entre que llegaban más cosas una clínica se construye en el paraje, esto ocurrió el 30 de marzo de 1981 (Diagnóstico de salud, plan y programa de trabajo 2011). Las personas cargaron los materiales de construcción desde Ti' Pomostik (asi se llama el lugar donde terminaba la carretera) hasta el paraje. Cuando ya estaba la clínica los medicamentos llegaban en helicóptero y a veces los comités los cargaban para que pudieran llegar (Agustín, 43 años). Efectivamente, cuando estaba en preescolar y los primeros grados de primaria veíamos con mis compañeros de la escuela el helicóptero que aterrizaba cerca de la clínica, si estábamos en el receso nos íbamos corriendo para ver de cerca.

Desde que llegó, la clínica ha funcionado para aplicar inyecciones para combatir enfermedades virales como la tosferina, sarampión, varicela, ahora la influenza, para el tétano; hasta en la actualidad, no es común que acudan las personas adultas para curar sus enfermedades porque las personas del paraje prefieren la automedicación y comprar otros productos como suplementos alimenticios que llegan a vender en el paraje y a veces compran en la cabecera y en San Cristóbal de Las Casas.

La clínica que forma parte del programa IMSS-Oportunidades se llena cuando las mujeres son convocadas a una reunión dentro del programa oportunidades. Todos los integrantes de la casa llegan cuando hay citas familiares porque si no lo hacen hay un punto negativo como beneficiario de Oportunidades, por tanto existirá una probabilidad de que no reciba el dinero que ofrece el gobierno.

En el documento Diagnóstico situacional de salud 2009 plan y programa 2010 se menciona que la Unidad Medica Rural (UMR 584) tiene a su cargo seis localidades además de Ya'altem, que son: el Takite'tik, Tres Flores, Nachauk, Vo'tameste', Corralito, Pujch'en chico, pero que a veces acuden personas del municipio Larrainzar y de Ixtapa.

Los recursos humanos con que cuenta esta unidad médica en el 2010 son: a) institucional. Un médico rural, un auxiliar de área medica base y un auxiliar de área medica de sustitución que labora los fines de semana; b) extrainstitucional. Cuatro asistentes rurales de salud, 6 comités de salud, 18 parteras tradicionales, tres médicos tradicionales y 5 líderes juveniles.

Xch'unel sk'op yos “Obedecer la palabra de Dios”

Seguían llegando cosas nuevas al paraje, otros no estaban llegando como tal sino que las personas *ta xchanik ta xch'unik k'usi ach' chtalanuk* “aprendían y obedecían o hacían caso de las

cosas nuevas”, según me relató Abraham que hace 40 años aproximadamente, es decir más o menos en los 70’s fueron *nutsbilik lok’el* “perseguidos” algunas personas por *xch’unel sk’op yos, ta xchanik biblia, tsk’an chiktaik pox, tsk’an tsk’elsbaik bal lek* “obedecer la palabra de Dios, aprender la Biblia, dejar de tomar pox, cuidarse”, uno de ellos fue Manuel Girón que se fue a vivir en Soyalo porque el paraje ya no lo quería. La *nutsbail* “persecución” se desconoce si era una decisión propia del paraje o más bien se obedecían órdenes desde las autoridades de la cabecera municipal.

Desde los 70’s en el paraje se muestran los primeros indicios de algunos *jch’unulajeleltik* “que creen la palabra de Dios” y ya en los 80’s es cuando se hace más visible y paralelamente se hace más fuerte *nutsbail* “la persecución”: *li jnch’unulajeleltik yich’ik nutsel lok’el ta paraje* “los que obedecen la palabra de Dios fueron expulsados” (Agustín, 43 años).

Uno de los primeros que la *xch’un jtotik* “obedeció a Dios” en el 80’s fue Reynaldo, se sabe que fue uno de los primeros, posteriormente otros más, sin embargo entre 1981-82 fueron expulsados alrededor 10 personas del sexo masculino (Mateo Díaz, 49 años), que se podrá estar hablando alrededor de 10 familias: algunos nombres que se sabe son: Reynaldo, Agustín Sanchez, Manuel Gómez, Domingo Gómez, Juan Hernández Kirivin, Manuel Patishtan, María Patishtan y Mateo Díaz.

Los expulsados se fueron a San Cristóbal de Las Casas y algunos de ellos regresaron y otros prefirieron quedarse por allá, quienes nunca pensaron quedarse lucharon para regresar. Mateo Díaz explicó que no fue por su voluntad que haya ido a vivir 5 años en San Cristóbal sino que fue *nutsbil lok’el* “expulsado”:

...oy ep nutsel, oy ep problema, entonces, vu’un li ay 5 año ta Jobel, ma’uk yu’un sk’upinel ku’un skoj nutsbil li lok’utik sventa la jch’un sk’op jtotik, entonces nutsbil li lok’, pero ts’akal ba jchapantal xkaltik un, meltsajtal xkaltik un, y estuvo bueno xkaltik ti vu’un la jchapantal, vu’un la jk’eltal ti problemaetike, ti asuntoetike, lek y chapaj tal, koyal jtotik, ma’uk ta majel ma’uk ta te’ lek k’ot ta pasel, bueno, pero k’alal k’ot ta pasel, k’alal ochta be ku’un li paraje, ti moletik xkaltikune, como la jvechan jba xkaltik pues, mi cha nutsune mu’yuk chi lok’ siempre que ta jtik’ot ta chukel porque mu’yuk k’usi chkal xkut xkaltik, entonces tey ochik ta be ta vokol, cuando ochik ta beune, y vu’un primero la jchotan ti temploe, primero la jva’an ti temploe, ch’abal to’ox (Mateo Díaz de 49 años: 23 noviembre-2011)

...bastante expulsión, bastante problema, yo fui 5 años a San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, no es por mi gusto sino que fuimos expulsados por creer en la palabra de Dios, entonces, fui

expulsado. Posteriormente fui a buscar solución y se arregló, y estuvo bueno que yo fui a buscar solución: le di atención a los problemas y los asuntos para una buena solución. Gracias a Dios no fue una solución a golpes y golpes con palos, sino que se arregló bien. Bueno, en su momento, cuando el paraje ya estaban de acuerdo a una solución, a los *moletik* “ancianos” les dije: si me pretenden expulsar no iré sino que los meteré a la cárcel porque no estoy diciendo nada, así les dije. Entonces, con trabajo entraron en acuerdo; cuando entraron en acuerdo, yo decidido asenté mi templo, yo primero construí el templo, no habían templos.

Mateo Díaz regresó junto a otros al paraje y no eran aceptados, pero se puso firme y les decía a los *jnutsvanejetik* “quienes expulsaban” que si los expulsaba lo iba meter a la cárcel porque no estaba haciendo nada y comenzó a actuar para no quedarse con las manos cruzados. Él como lo señala encontró a un agente del paraje (Domingo Pérez López) que estuvo dispuesto a contribuir en resolver el problema. Él estaba firme en defender su derecho porque *ta xtojlomaj*, es decir daba su cooperación para las fiestas de tradicionales de Chamula, coopera de todo y obedecía los trabajos del paraje; todo cumplía.

El agente Domingo Pérez López hizo caso de las palabras de Mateo y se mostró accesible para que se busque una manera en solucionar el problema en paz. Mateo Díaz menciona que acudieron a un grupo, que fue en la oficina de Organización de los Pueblos Evangélicos (OPEACH) donde la *xchapanik* “solucionaron” y para que quedara establecido un acuerdo entre ambas partes. El acuerdo fue: que exista libertad, que vivan en el paraje pero que manden sus hijos a la escuela, que no se nieguen a las cooperaciones ni a los cargos del paraje y en el caso de los cargos religiosos como *ti alperesal* o *martomail* de por sí son voluntarios que sean voluntarios.

Como dice Mateo bajo esos puntos se elaboró una acta de acuerdo *yo' ti yu'un libre ti nakalunkutik xkaltike* “para que vivamos de manera libre”, y en ese periodo se terminaron *li chol k'op* “predicación” a escondidas en las montañas durante la noche porque se paró el primer templo en el paraje. Estos eventos ocurrieron en el año de 1996-1997, como dice: Agustín Méndez entre 1994-1996 la gente esta de acuerdo: cada quien con su religión; y retomando sus palabras, en los ochentas fueron las expulsiones, en los 90's fueron momentos de retorno y establecimiento de acuerdos y después de 2000 crece el evangelio.

Después en 1997, el paraje estaba tranquilo porque existía un acuerdo y se inició la construcción de templos y el *jcb'unulajelune* “la obediencia a la palabra de Dios” aumentó:

“...lik xchanchan sbaik ti yanek'une, spas xa jun le', spas xa jun le'e, jtiotik jxalík xilon ch'abal to'ox stemplo teek, católico evangelico xkaltik, pe ch'abal to'ox stemploek'un, a Reynaldo ch'abal to'ox stemplo, ta bavo', stemplo Elieser ch'abal to'ox, tambien Jose' ch'abal to'ox...” (Mateo Diaz de 49 años: 23-noviembre-2011).

...empezaron a imitar los demás, uno construyó allá, uno construyó allá, nuestro tío Xalik Xilón no tenía su templo allí, que es católico evangélico, a Reynaldo no tenía su templo; en el barrio Bavo' el templo de Elieser no estaba, el de José no había...

Los creyentes de la palabra de Dios fueron haciendo sus templos o iglesias, por lo que ahora son varios los templos que se ven en el paraje. Ciertamente, se observan varias iglesias/templos: una iglesia católica no tradicionalista, y varios templos evangélicos con diferentes nombres. Por lo que según la agenda cada quien acude a su iglesia; en una agenda común, no importa su religión *te tsobolotik ta komon* “nos encontramos reunidos todos”.

Y cuando ocurre una disidencia dentro del paraje se lleva al *tsobajel* “reunión del paraje” para decidir un acuerdo basado según la mayoría y los restantes tienen que respetar esa decisión.

Jbetik “carretera o camino”

Mientras otras cosas llegaban algunos se atrasaban. *Li jbetik* “nuestro camino” tardó mucho para que *yo' xvul* “para que llegue”. *Jbetik*, entendido como la carretera, fue un proceso largo para que llegara, sin saber cuando inició, sin embargo, desde la presidencia de Mariano Gómez López originario del Ya'altem, que fue en el año de 1971 a 1973 ya recibía oficios por parte de su gente, según comentarios se señala a don Mariano de no hacer caso de las solicitudes cuando fue presidente municipal (Mariano de 56 años).

El camino se fue abriendo sin el empleo de un tractor. Desde *Bapotik* (un lugar por Bautista Grande) se fue abriendo poco a poco con la mano. En este periodo, no llegó hasta el paraje sino hasta *Ti' pomostik* (es nombre de un lugar), después a *Kurustik* (es un lugar donde hay tres cruces). Cada vez se vino acercando al lugar.

El abrir camino desde *Bapotik* fue duro porque las personas que trabajaron aunque recibían algo de dinero como el pago de su día salían de sus casas a la 1:00am; esta etapa llegó nada más a *Nailch'entik* (unos metros más de *Ti' Pomostik*), por ahí quedó abandonado mucho tiempo. Posteriormente se continuó hasta llegar a *Kurustik*; el abrir camino implicó quebrar piedras a

mano sólo utilizando algunas herramientas y el *mats'* “pozol” para recuperar la fuerza (Mateo Hdez 61 años).

El camino no llegaba. Las personas del paraje no se desanimaban y buscaban alternativas; intentaron por la ruta a San Andres Larráinzar, pero se toparon con un cerro por Yi'tikal vo' (un lugar que forma parte del municipio Larráinzar), no pudieron hacer nada se quedó abandonado, *muk'usi tun-o jeché' abtejik te* “el trabajo no sirvió de nada”. Esto ocurrió cuando era chiquito un señor, que en el año 2011 tiene 61 años (Mateo Hdez 61 años).

Además de lo anterior hubo otro intento de algunos *chabajometik* “los que llegan a sembrar maíz en tierra caliente o tierras bajas” para abrir el camino por la ruta del paraje Ch'ímtik, sin embargo, sólo se logró un tramo, así que quedó sólo en el intento.

Es a partir del año de 1983 que la gestión de la carretera se orientó hasta Tuxtla Gutierrez; la mala experiencia a nivel municipal y la elección de comités con cierto manejo de la lengua española posibilitaron la realización de gestiones en las oficinas centrales. A los comités, el de carreta, se le otorgue a parte de su pasaje dinero para su comida al realizar trámites a la cabecera, a San Cristóbal de Las Casas, a Tuxtla, y a lugares donde fuesen, lo que coadyuvó a realizar más gestiones.

Posterior de los trámites realizados en Tuxtla llegaron ingenieros al paraje para trazar la ruta de la carretera, pero tampoco se respetó porque las personas ya querían su *be* “camino o carretera”, tal vez porque no llegaban las maquinarias; el paraje acordó cooperar 100 pesos por persona para pagar un tractor y las piedras fueron quebradas por las mismas personas.

Li jbetik vul “Nuestro camino llegó” entre el 1991-1992, pero no terminó el trabajo porque donde se abrió el camino se siguió el *ba'i be* “el primer camino” por lo que *ta yolon ch'en ech'tal* “paso debajo de las cerros de roca” y el camino era pura bajada; los carros ya pasaba pero con mucha dificultad, posteriormente en un tramo accidentado abrieron otro camino, sin embargo, no tardó mucho porque resultó peor de lo pensado, así que se optó por tercera vez, abrir uno más arriba en el mismo tramo. Esto se refiere a un tramo del camino donde hay rocas grandes, que se convirtió como un reto para el paraje.

La carretera *vokol vultal* “llegó con mucha dificultad” y consistió en varias etapas. En el Yolon Najojtik (una referencia en el paraje) pasó la carretera con la tercera opción. Pasó el camino cuando optaron abrir encima de las rocas, eso no disminuyó la dificultad porque las piedras

estaban siempre, pero esta vez ya se contaba con tractor más grande y una perforadora de piedra con motor. La apertura de este tramo fue en el año de 1993 y duró casi todo el año (Fernando 37 años).

De esta manera *vul jbetik ta jparajetik* “llegó nuestro camino en el paraje”, ahora pasan carros grandes aunque aún con cierta dificultad en *yolon Kurustik* “debajo de las cruces” (Mateo Hdez 61 años), ese tramo está reducido, específicamente en una curva muy cerrada.

Cuando llegó la carretera fueron momentos de acuerdo y desacuerdo, las personas que *muxak'ik ta jech no'ox li yosilik sventa carretera* “no otorgaban gratuitamente sus tierras para la carretera” algunos se enojaron (Agustín 43 años), pero no les quedó más que aceptar la decisión de la mayoría. Ahora, a parte del camino grande existen varios *bik'it beetik* “caminos angostos”, que deteniendo a mirar desde lejos se están convirtiendo en calles: *ep xa sk'obtak li jbetike* “nuestro camino ya tiene varias manos o desviaciones/entradas”. Y abrir más *sk'ob beetik* “las manos del camino” es libre mientras sea decidido *ta tsobajel* “en la reunión del paraje”.

Como dice Mateo Díaz de 49 años:

“Li banamile, a le'e libre, ch'abal to ya'yejal, veno libre xkaltik, xa na' k'uxi libree porque jechu no'ox ta slikebal tal k'alal ochtal ti bee, claro k'alal ochtal ti be li ch-ech' ta centroe si ep pu no'ox buch'u k'opoj ti vo'nee, ep pu no'ox buch'u ilin, ep buch'u kap, ech' vok'batuk yuni banamilik, veno entonces, soks sjol ti vo'nee, ahora ti k'ak'ale muk'usi sna'un buch'u xa jelavem be ta yosilne, ahora ja' xa chk'opoj li k'ak'al li'ne mi x-ochtohal sk'ob be, jchop cha'chop mu xak' yajval osil ja' xa chk'opoj ti buch'u yak' yosil ba'elne como que mu xak' yosil la jkak' ti kosil vo'neeke xi, mi ja' cha tojbik yosile tojbikun li kosileke xie k'un, ja' te le'ne, le'e ch'abal tojbil yu'un calle chjelan, ja' xa jech chak tajune, ak'o no'ox xkaltik, ja' jech yelan ti k'ak'al avie”(23-noviembre-2011

La tierra es libre, aún no existe un cuestionamiento; está libre desde un inicio que entró la carreta. Claro, cuando entró la carretera por el centro si hubo personas que levantaron la voz, que se enojaron, que se molestaron porque los pasaron a fragmentar su tierra; las personas se alteraron su cabeza. Ahora, los dueños de los terrenos donde pasó la carretera están silencios, no se queja de nada, son quienes que levantan la voz al entrar las manos/desviaciones del camino. Los que no quieren dar su terreno al pasar las manos del camino, hablan los que han dado su terreno, porque no quieren dar su terreno si yo di mi terreno antes, dicen; si a ellos les van a pagar su terreno que me lo paguen mi terreno, dicen también. Por esa situación, los terrenos donde pasa la calle no son pagados, esa es la situación: lo que queda es ofrecer tu terreno. Así es la situación actual.

Cuando llegó la carretera hubo personas que se molestaron, pero ahora esas personas están tranquilas porque pasa carretera cerca de su casa y es muy conveniente. En este momento, el paraje espera que llegue la carretera pavimentada y cada vez se abren nuevas manos del camino.

Tal jlustik “vino nuestra luz”

Llega la carretera y en poco tiempo llega la luz en el paraje. La introducción de la energía eléctrica fue posterior de la llegada de la carretera, en el año de 1992 aproximadamente; las condiciones del camino como se ha mencionado implicó mucho trabajo para el transporte de los postes.

Las gestiones para la introducción de la energía eléctrica fueron procesos dilatados. Uno de los factores que atrasaron fue la falta de carretera; eso se logró *ta k'abal* “a mano”; *la yak' sk'ob ti jente ta parajee* “la gente ofreció su mano de obra”.

Efectivamente habían personas que no querían su luz, Mateo Hdez explica que los que no querían era porque consideraban que no les servía para nada, otros decían que estaban acostumbrados a alumbrar (con petróleo, ocote, velas) y otros por falta de dinero; conseguir \$500.00 en ese momento no era fácil. Según Mariano de 53 años, eran 60 personas los que habían dado su entrada para la introducción de la energía eléctrica.

Los que querían su luz trabajaron duro:

‘Pe mu xvul lek karo xtoke, le’ no’ox chkom poste ta sepelontik no’ox xtoke, kojuk nane yu’un kurustik, ta karoste’ xa vul-o tal un, te eh’tal ta yolon ch’en to’ox, li yane jutuk-o sk’asan-o yakanik cha, jutuk mu sk’as yok mol Ruiz le’e, to jvesk’ujel no’ox yalel ste’el yakan li’e, yu’un kajalto k’ot jutuk un, jechuke vob’nan jechuke, bat ta loktor chka’ ta anilu. Ya pe tsots. Ja’ jech le’ ta pat osil, oy te buch’u jutuk mi laj xtoku, yu’un me lok’, pitk’uj sjol cha va’i mu’yuk xchanbik yip ta kajale, jelavemun kutik ya’luke, vu’un jnitokjutike, mu’yuk xa xchanbe yipal li jlome, xyolol to yalel, pero te to li yalkutik ta lum junchib cha, la jk’ejtojbakutk jutuke mu’yuk xa ta alal mi jmak kokutike, mu xa xka’itik ya’luk, mu’yuk li lajkitik cha’e ja’ no’ox ti tsots ya’luke, te to xi’el” (Mateo Hdez 61 años: 27-septiembre-2011)

No entra fácilmente el carro; los postes de luz se quedaron en Sepelontik, una vez se quedaron en Kurustik “Las cruces”. Los postes de luz llegaron transportados en un carro de madera que en ese entonces pasó en Yolonch’en; algunos por poco se les fracturaron las piernas, por poco se le fracturó el pie al señor Ruiz, quien se raspó fuertemente la piel de su pantorrilla debido a

que el poste no le llegó directamente sino que apenas pasó raspando, sí no se hubiera molido, él lo trasladaron al doctor rápidamente. Fue difícil. En el barrio Pat Osil fue similar, por poco se murió alguien por allí nuevamente, porque la parte posterior o adelante del poste se soltó, el grupo de personas que estaban de esa parte no pudieron controlar por lo que ese poste se resbaló hacia abajo que nos tiró al suelo unos cuantos; nos apartamos todavía sin importar si nos tirábamos unos a los otros, nos perdimos: no nos morimos, pero se sintió difícil y algo de miedo.

Los señores cargaron los postes de luz utilizando un *karoste'* “carro de madera” que fue hecho por ellos mismos. El *karoste'* era jalado por ambas puntas por los señores; éste tenía ruedas de madera y para que giraran o den vueltas les ponían cebos para velas. Como dice Mateo fue difícil el transporte de postes, hubo una persona que se accidentó y en otro suceso apenas fue una caída en el suelo.

En ese momento hubo alguien que se lució y mostró su valentía, fue María. Esta mujer fue la única que se involucró trabajar junto con los hombres en el transporte de los postes de luz. En la siguiente narración menciona María como se involucró:

“...va'un tal ti jlustikune, ja'o kik'oj li mol Mariane pasaro le' ta olone, ta la me xtal lus xi, mi ta jsaktik xi, jsaktik xkut, yu'un nan cha abolaj cha tsak cha'jot un yalel cha sa' cha'vo' a vajnil xkut, ja' ti to pukuj xi k'opoje... mu'yuk me x-abtej ta yabtelal li lusne, jech li tak'ine vu'un la jkake', oy entrada 500 pesos, cha va'une mu'yuk x-abtej, ja' to chka'e tal jmayolal, a pere ch-abtej chka'i ti jchi'ilne ja' ti mu jtuk chka'une xkut, jech la jkalbe agente chi'uk comité xtok-un, pe ch'abal stik'oj ja k'ak'alne xi...ja' ti to j-abolu no'ox sba ta majele xkut, pere mi vu'kunuk chi laj ta majel pe chopol chkil ta jsat xkut, yu'un ja' te yo' mu sk'an stik' svinik taje xkut, teke' te xnel xch'a xkut li j-abtele, chi sut xch'a ja' j-ech'el xkut, mu'yuk ku no'ox lek, to j-abolsba ta majel k'eloy ti pobre, pe mu'yuk lek ta k'elel jech xkut, jech li sut un...va'un solel ba abtejkun ta lus-un, li bat ta abtel un, ya pere chi bat yabtelal jlustik xkut ti anima jtote, ali ta van xa bat ta yabtelal jlustik xi, pere ba jipaba jk'antik xi, jech'e no'ox mu luse xi, yik'al xi smilotik, ch-chik'van xi ti anima jtote, ya pe mo'oj jun bi xkut, mu xa xi'o xkut, mu jk'an lus xi, nopem xka'i yuxub toj xi, mi kantila ta jk'eltike ja' lek xi, taje mu jti'vanej lus xi, ya pe teke' ja' ti cha xi'oke xkut, pe ba abtejkun xkut, k'uxavayelan ch-abtej ti viniketike xkut, jtabeu no'ox skob kiloy ta abteliku xkut, pe jtotikuk sna' xkut, a pe jechuk cha'e xi...Ba'i a jk'opon li komite sventa lusne, xi tik yelane chi abtej ch'abal stojol ku'un sventa jvinik xkut, ch'abal stojol a vu'un xi, ch'abal xkut, pe ja'lek chi abteje ja' chka'i k'uyelan chtal jlustik xkut, juta pe tsots xi, pe ep xa chalik ti to jsotsne xi, ya' xkut, pe tenan ta jsa' jvinik mi mu xkuchku'un ka'une xkut, ba'i ta jpas preva k'u stsatsal xkut... k'usi abtel chak'an un mi ja' chak'an li ta tsobole xi...ja' ta jk'an li tsnitik karose xkut, mi xnit a vu'un a valoj le'e xi, pe to stsots ma' le'e to jvokol chjoyjitejek xi, ee'

xkut, pe oy xi tajin ta karos ch'iemunu xkut, oy xa tajik ka'tik xi, an oy xkut, jna'u no'ox sjoyinel xka'i un xkut, aaa xi, pasoa va'i preva cha'e mu jmakitik a vo'on xi li jmane komes ne ja' patronato sventa lus to'ox...va'un sob li bat yok'omal un, pe yu'un sob un xi, la 6 ta jtsobjbatik xi pe yu'un chapxavut mea ch'ojon un xi, pe yu'unme chi k'exav ta yalel un xi, jech un xkut, jna'oj xa me k'usi kabtel jk'anoj chka'une xkut, chojer tsaka retai mi xi chie chap xa vutme, nit xa vut me a karos xi veno xkut, an xnitet no'ox ku'un ek, muk'usi lek no'ox ya'luk, ja' jech un, ja' jech ti li ay-o ta abtele, lek no'ox ya'luk, ja' no'ox jmats' chkich'el mu'yuk chkich' el kot, chi ve'bal ne, na'tik mi chve'ik bal li yane ja' no'ox chkil ve'kutik me xiik k'alal sta yoraile, la snueve chkile (9am), tsobxichikutikun, va'un jech chojer-o la jpas, mu'yuk xa la jel-o li kabtele, va'un kohyal ti kajvaltikune tal ti kuni lusune... ja' to xchanibal k'ak'al li yojtikinik, va'un mi cha tsintejek ka'tik xiik li yane, pe tana xkut, ja' me ti chi ve' cha va'ek'un xkutik, va'un oy to yipal ti kotek'une xkut, ch'abluk chi ve'e oy tonan mu xu' ku'un xi chi, pe pariyo me chi jve' chka'une xkut, to jchopol xi tak'av, aa xiik un, aa pere li chib, oxib no'ox ta'lo cha'ik chkilu xi, pe yu'un oybu yan yabtelik xkut, pe li vu'ne yu'un ch'abal bu yan kabtel, ja' stekel ko'nton ta jk'an ti luse, ta jk'el mi tal ti kuni luse yu'un contento chi abtej ta yut jna xkut, aaa xi un, jechuk me cha'e ak'bo me yipal mu xu'to xi, xu'to xkut, va'i ja' jech te ta jnit-o li uni karoste'une. Mu'yuk k'usi xal ma' viniketike mu jutan ti muliletike. Lek x-abtej xiik no'ox. Jal yalike chojer xiik, ja' ti ta vexilun oyu nune, va'un bu tal kerem le'e, buch'u van sni'anoj xiik ti moletike pe yu'un ma'uk li nakal jna'e pe mu'yuk xkiltik chka'une xiik, ee pe te bu talem yalbunte'tik, ranchotik pe mu xkojtikintike xiik la un, xi ti ya'yeyik chka'e ti patronatoune, pe mu jna'e ke xut lae k'un, mu'yuk chalik xkaltik. Mario jbi yu'un nik to'ox, mario xi yutik to'ox...pe na'tik mi xa va'i Mario me chakalbe un xi li patronatoe, chka'i xkut, ta me jchaptik cha va'une xkut, jech tajune xi, va'un Mario xi yalbik un, ja' jech, pe yu'un vo'ne xa cha...mas to'ox tsebn chka'un, mas cha, solel contento un tal ti jlusne. Va'un ta xchanibal to k'ak'al la jya'ik xkaltik un, ti li yilike ti lo'ilajike yu'un mu jna k'uxi, xchanibal to k'ak'al la yojtikinoxuk xi ti patronatoe, la vinaj xa'un, la yojtikinoxuk un xi, aa xkut, mu cha xi'o ya'luk xi, mu'yuk chi xi' xkut, eso si mi ja'uk jset' xi xi' ta lo'il xkut, ja' jech ti vo'ne, li abtej k'alal tal ti jluse" (María 49 años: 24- noviembre-2011).

...entonces, llegó nuestra luz, fue cuando estaba casada con el señor pasado Mariano quien vive aquí abajo. Ya va llegar la luz dice, si nos anotamos dice. Yo creo que me haces el favor de anotarte en dos partes por buscarte dos esposas le dije, porque hablo directo...no ofreció su mano de obra para mi luz, también, la cooperación yo di. Fue 500 pesos de cooperación como entrada. No ofreció su mano de obra, de repente me llegan unos policías a mi casa, pero porqué sí mi esposo ha trabajado porque no vivo sola les dije, así les dije a los agentes y los comités, pero si no ha trabajado para tu luz me dijeron... yo creo que por lo que ha estado sufriendo los golpes que recibe de su esposa les dije, a final de cuenta no soy la que recibo golpes pero veo con malos ojos ese acto les dije, yo creo que por eso no quiere pagar un trabajador les dije. Esa es la situación y tengo que aceptar les dije a las autoridades, de una vez

me separo y está mejor les dije, así me separé...bueno me fui a trabajar para mi luz, fui a trabajar. Yo iré a trabajar para nuestra luz le dije a mi difunto papá, ahh que iras a trabajar para nuestra luz dice, la luz no nos sirve dice, tal vez nos mate dice, la luz nos quema dice mi difunto papá. Eso no va ser posible le dije, no te asustes le dije, no quiero luz dice estoy acostumbrado al ocote dice, si nos alumbramos con vela es mejor dice, esa cosa que dices es una luz que nos come dice. Eso no importa les dije, porque a ti te asusta le dije, pero yo iré a trabajar le dije, qué tan difícil trabajaran los hombres le dije, si de por si igualo mi ritmo de trabajo con los hombres le dije, Dios sabrá le dije, está bien me dijo...Primero fui a hablar al comité de luz, trabajaré porque no tengo dinero para pagar mi trabajador le dije, no tienes con que pagar respondió, no tengo le dije, pero es mejor que yo trabaje para que pruebe como llega nuestra luz le dije; pero está difícil me dijo, ya son varios que lo consideran difícil dijo, pues buscaré mi trabajador cuando pruebe que no puedo le dije, primero voy a probar qué difícil es le dije...qué tipo de trabajo quieres o quieres el trabajo en conjunto...quiero ese que se jala el carro de madera le dije, será que puedes jalar eso me dijo, eso está difícil apenas se le puede hacer la vuelta dijo, pero si he jugado de carro de madera cuando era pequeña le dije, si has jugado dijo, si le dije, se cómo darle vuelta le dije, bueno, pruébalo no puedo *tapar tu vo'nton* (impedirte) dijo el Manekomes quien era el patronato de luz... Al día siguiente me fui temprano. Pero será temprano dijo, a las 6:00 a.m. nos reunimos dijo, pero que estés lista con tus lazos me dijo, pero me da pena decirles dijo, ciertamente le dije, ya sé que tipo de trabajo le he pedido le dije, si digo, chofer agarren sus reatas, te alistas y jalas tu carro de madera me dijo, esta bien le dije, si pude jalarlo, no pasó nada, todo estaba bien. Así sucedió cuando fui a trabajar, todo estaba bien, solo llevaba mi pozol, no llevaba mi almuerzo, comía antes de salir, no sé si los demás comían antes de salir pero cuando llega la hora, ¡a comer decían! vi que era a las 9:00 a.m; nos reunimos. Así fue, trabajé de chofer, ya no cambié mi trabajo, gracias a Dios llegó mi luz...transcurriendo cuatro días me reconocieron quien era, le echas bastante fuerza me dijeron algunos, pues si le dije, también como les dije, entonces, la fuerza de mi tortilla los conservo todavía les dije, si no comiera tal vez no pueda les dije, pero si todos comemos les dije, respondo malo, ahh dijeron. Los demás dejan de trabajar con dos o tres días, porque tienen otro trabajo le dije, yo no tengo otro trabajo le dije, con todo el *o'nton* quiero mi luz, quiero formar parte de la llegada de nuestra luz para que trabaje contento dentro de la casa dije, ahh si dijo, esta bien échale gana si aún puedes me dijo, si aún puedo le dije; seguía jalando el carro de madera. Los hombres no me decía nada que me afecte no les puedo inventar sus delitos; trabaja bien dicen nada más. Me reconocieron mucho tiempo como chofer, porque estaba vestida de pantalón, entonces, de dónde es ese joven decían, de quién yerno será decían los mayores, pero no vive acá porque no lo hemos visto decían, tal vez viene de Yalban te' o Los Ranchos porque no lo conocemos decían, así se comenta me dijo el patronato de luz, él

dijo: tampoco lo conozco les dijo. Digamos que no lo decían. Con el nombre de Mario me llamaban, Mario me decían...no se si te identificas, Mario te voy a nombrar dijo el patronato de luz, sí le dije, porque desde antes lo acordamos le dije, así es dijo, por eso, me decían Mario, así fue, pues eso ya tiene mucho tiempo...estaba más joven, estaba más joven, estaba muy contento al llegar mi luz. Se enteraron quien soy al transcurrir cuatro días; cuando me reconocieron y cuando se divulgó no se cómo fue; a partir de los cuatro días que me reconocieron dijo el patronato: ya se supo, ya te reconocieron dijo él, ya te reconocieron dijo, ahh le dije, de eso temas me dijo, no temo le dije, eso sí no temo para nada por una plática le dije. Así fue antes, trabajé cuando llegó nuestra luz.

María se involucró en el trabajo porque estaba casada con un hombre que tenía otra esposa, según, como comenta ella, no era la no querida, sino que el esposo era golpeado por su otra mujer, por tanto interpreta que el hombre estaba sufriendo debido a la actitud de su otra mujer, ante esa situación él ya no tuvo la posibilidad de apoyar a su segunda mujer, por lo que María ya no le pagaron su luz ni el hombre *mu'yuk xa yak' sk'ob* “ya no entregó su mano”, es decir, no aportó su mano de obra. Y María decidió separarse de su marido y trabajar para la llegada de la energía eléctrica vestida de pantalón y camisa que le permitió ser conocido como Mario y es a partir de los cuatro días que fue reconocida que era la María.

Su participación en ese proceso se debe a que ella se considera como una persona con gran fuerza y habilidad y por supuesto sin miedo. María es la única en el paraje que se viste como fuera de lugar (mestiza) pero que también pone su traje regional, además que sabe tejer sus ropas y hacer redes, *ta xk'ehvan* “cuida”, es decir, es una *me'j-ilol*.

El paraje tiene su servicio de energía eléctrica. Los que no tienen luz son dos o tres familias nada más, sin embargo, según las consideraciones del paraje, la energía eléctrica no es del paraje sino que está considerada para un grupo de personas debido a que en su momento no todos dieron su entrada, es decir, la luz no son para todos aunque casi todos lo tienen. Esto tiene efecto en la elección de los comités de luz: un ex agente ya se libera de cualquier actividad de servicio, pero a excepción para ser comité de luz porque no es del paraje.

Ch'ulna tradicionalista

La iglesia principal de chamula está en la cabecera municipal, donde está el San Juan patrón o *bik'it San Juan* “pequeño San Juan” porque el *bankilal* “mayor” se encuentra en el cerro de Tsontehuitz (Manuela).

En el paraje no había una iglesia considerada tradicionalista, sin embargo, don Mariano Gómez expresidente municipal nacido en Ya'altém solicita una para su paraje con una reunión previa con los *pasaroetik* “ex autoridades”; y junto a Mane komes, Sastres, Vicente quienes solicitaron los materiales para la construcción, y en el año 2006 se termina la construcción de la iglesia en un terreno libre cerca de la clínica. Después de la construcción llega la Virgen de Guadalupe y San Juan como los patronos principales de esta iglesia del paraje.

Desde que empezó la iglesia el responsable es Manuel Gómez, el paraje conocido como pasaro agente Manekomes, como dice Tuxum, quien es *antunhero* “tronador de cohetes”: *li Manekomes ja' jech te xtijet-o ja' ich'bil ta muk' ti mol xkaltike porque ja' mas xa'be srazonal chak k'ucha'al xkaltikeke*. Es decir, Manuel Gómez está pendiente de todo sobre la iglesia.

Posteriormente fue nombrado un *jlapok'*, quien viste a los santos y vírgenes y es el principal consejero para las celebraciones y guía a quienes tienen alguna actividad de servicio dentro de la iglesia: los comités de la iglesia, *los kuchnichimetik* “cargadores de flores”, *antunheroetik* y otros que son partícipes.

Al respecto un *antunhero* “tronador de cohetes” explica:

“...a li vu'nek'une jna'oj xau no'ox xe k'un pe oy to kichobk'opek'un, k'u yepal chtun, k'u yepal ta jlok'es ja' no'ox venta xa no'ox ku'un pisilune, jna'oj xa xkaltik, venta xa ku'un xkatik...” (Xun Tuxum: 30-noviembre-2011).

Yo ya lo sabía, pero tengo alguien para respaldar mis palabras; sé qué cantidad se necesita, qué cantidad lo saco. Digamos que lo sé, no es necesario que lo me lo digan.

Es decir, el que truena cohetes ya sabe sus funciones pero los considera las palabras del *jlapok'*.

En la plática con *jlapok'* me dijo que ya tiene cuatro años en esta actividad de servicio e inició a ocuparse de las actividades designadas al ser elegido entre todos y después que le fue enseñado por otro *jlapok'* de la cabecera municipal.

La iglesia aludida es similar a la principal ubicada en la cabecera municipal, pero se diferencia en no tener mayordomos y alféreces, ésta tiene comités de iglesia que cumplen funciones organizativas y que veces funguen como mayordomos o alféreces porque llegan a abrir la iglesia, tocar la campana, ir poner copal con incienso, trabajan en cercanía con el *lapok'*, y entre otras funciones.

d) *Jchi'ebtik/jch'ieltik-Jkuxlejaltik* “lo que nos permite crecer y nuestra vida”

K'usi k'otem sventa vo' “sucesos entorno al agua”.

La energía eléctrica y la carretera llegaron en el paraje. Las preocupaciones que aún prevalecían y cada vez más en ciertos momentos es entorno al *vo'* “agua”. En el área donde está ubicado Ya'altem escasea el agua por sus condiciones geográficas. *Sat vo'etik* “los ojos de agua” y manantiales que son pozos grandes se secan en su mayoría en temporadas de sequías, por tanto el agua escasea en esas temporadas.

Se desconoce en qué momento fueron excavados los tres manantiales que existen. Las personas de mayor edad mencionan que los manantiales ya estaban cuando nacieron sin embargo, conservan en su memoria que estos en su infancia tenía suficiente agua para los habitantes.

Los habitantes del paraje han tratado dentro de sus posibilidades de buscar fomas para captar el agua. En uno de los ojos de agua conocido como Ach'vo' “agua nueva” se han realizado tanques de concreto para depositar el agua.

Otras de las alternativas que se tienen ahora para abastecerse del agua son la construcción de Ollas de agua, que son depósitos construidos con el apoyo de un programa gubernamental para captar agua directamente de la lluvia, de ese tipo 4 están en servicio, porque los dos restantes están rotas: una tiene roto el hule que retiene el agua y el segundo, está agujereado por un relámpago. Este tipo de construcciones se iniciaron en el año de 1993 aproximadamente.

Debido a la falta de agua dentro de la casa a diferencia en las ciudades, las personas del paraje llevan el agua a su casa cargando en su espalda a través de ánforas de plástico, cabe decir que ya se convirtió en una práctica ancestral. Cargar es una práctica que desde muy pequeño se realiza; ya sea cargar agua o leña, es una actividad en la mayoría de las veces destinada a las mujeres y niñas y niños.

La actividad de cargar agua se minimiza en las temporadas de lluvia porque se junta el agua que cae directamente de la lluvia y del techo, utilizando cubetas, ánforas, botes, tambos, tinacos y tanques o dependiendo de los recursos de la familia.

A sabiendas que se escasea el agua en temporadas que no llueve los comités de vo' o agua conectan las mangueras y la llave de salida en cada Olla de agua para que esté disponible el agua para todos. Llegando la temporada de lluvia, nuevamente las Ollas de agua son cerradas. Las mangueras son guardadas para ser utilizadas para el próximo año. Es de esta forma que se acumula el agua para los habitantes del paraje.

Los manantiales y ojos de agua son muy diferentes que las Ollas de agua, no en el aspecto físico sino las actividades y decisiones que circundan en su entorno. En los tres manantiales y en los ojos de aguas existen campos amplios en sus orillas que han sido utilizados para el pastoreo de los borregos, para amarrar el caballo y escasamente el ganado, pues también es un lugar donde las mujeres se ponen a tejer mientras están comiendo los animales.

Algunas de estas prácticas cotidianas alguna vez fueron prohibidas principalmente el pastoreo de borregos en los pastizales en las orillas del manantial debido a que los animales y humanos dejaban sus excrementos cerca del vo'.

Fue en el manantial llamado *Vok'olnab* que se prohibió. Posteriormente, esta prohibición fue anulada al ser visto que a la falta de borregos en las orilla del manantial crecían los pastos para ser convertidos en escondites de algunas culebras, por tanto, el camino donde se pasa al manantial para acarrear agua no era seguro. Entonces, de nuevo el pastoreo en las orillas del vo' fue permitido (Mateo Díaz de 49 años).

Mateo Díaz menciona que algunos cuestionamientos entorno al vo' surgen cuando se limpian los manantiales y sus orillas previo a la fiesta de Santa Cruz que se celebra entre el 2 y el 3 de mayo.

El cómo cuidar el vo' es asunto no reciente. Después del año 2000, según Mateo Díaz, es cuando de nuevo surge el asunto sobre el *yosilal vo'* "espacio del agua" particularmente para establecer una medida fija para respetar que es del vo' y en caso que alguien no lo respete existe *spakob ch'util* "doblar la panza o vientre", es decir pagar una multa o sanción.

El yosilal vo' es un espacio que se le otorga al agua para ser respetado durante las prácticas agrícolas y otras actividades de los habitantes como lavar ropas, vehículos y bañarse, que son permitidas lejos del agua.

El distanciamiento de los humanos del agua es ancestral. En los manantiales y ojos de agua no se puede bañar y lavar cerca del *vo'*, mucho menos meterse dentro, porque si no estaríamos dejando nuestras suciedades. Esto se puede hacer a cierta distancia del agua, es alejarse un poco. Se habla pues de un anciano llamado Jose Kolom quien se dedicó a cuidar el agua, para él meter los pies en el agua ya es *mulil* “error, delito” (Xun Tuxum de 60 años).

Alejar nuestras prácticas del agua es común: uno de los más fuertes es el *pasmulil ta vo'* “pecar en el agua”, un término muy general en cualquier ámbito, pero en este caso es empleado cuando se refiere al encuentro sexual.

Si es vista una pareja *ta spas smulik* “pecando o cometiendo un error”, es decir, en una situación de encuentro cerca del agua son llevados ante las autoridades para luego comúnmente traídos de nuevo al *vo'* para que bailen desnudos completamente en frente de la cruz.

Este tipo de sanción fue cuestionada recientemente por los jóvenes y cuando alguien llegó a ocupar un cargo lo hace más evidente. Según Mateo Díaz lo hizo cuestionar cuando de nuevo dos personas la *spas smulik ta vo'* y esto ocurrió cuando era agente Dionisio. En efecto, la pareja ya no bailó desnuda sino *yak' snichim ta vo' yo' sk'anik perton* “prendieron sus velas para pedir perdón”.

Hacer lo indebido cerca del agua es entendido como *ta xkilbajintik vo'* “faltarle respeto al agua/maltratar”. Las personas grandes mencionan que cuando *ta xich' ilbajinel li vo' ta x-ul* “se le falta respeto al agua/se maltrata se seca el agua”. En este sentido se deriva una parte de la explicación de la insuficiencia del agua: los manantiales se están secando porque *la yich' ilbajinel* “le han faltado respeto”, por tanto *to j-ep jmultik* “tenemos mucho error o pecado”. Una parte de la explicación por la falta de agua se debe a que somos bastantes, otra, en la que se hace un señalamiento: sabra Dios porqué no hay agua.

Son estas modificaciones que están ocurriendo en el paraje entorno al agua. Otra práctica en relación al agua y los cerros que empezó a ser cuestionada desde hace dos y tres años es la celebración de la fiesta de Santa Cruz entre 2 y 3 de mayo.

La fiesta de San Cruz es una práctica ancestral que no sólo se celebra en el paraje sino que es municipal y en otros pueblos, pero tiene un objetivo que es hablar a los cerros y al agua, al Dios creador para pedir abundancia y fertilidad, y el agua para las cosechas y para los humanos (Manuel de 57 años).

La fiesta de Santa Cruz era la única fiesta en donde todos participan limpiando el *yosilal vo'* y aportando una cooperación económica menos los solteros y los ancianos para la celebración.

Para la celebración existe un *Alperes yu'un vo'* “alférez para agua” quien dispone el maíz, los utensilios y la casa donde se reúnen todo los pasaroetik “ex autoridades” y otros que tienen alguna función para la celebración, además, es en donde se da el *kompiral*, término empleado para designar el ofrecer atol agrio y tamalitos de frijol para todas las personas del paraje.

Existe un día especial para el *kompiral* para todos. Posterior del *kompiral*, las personas se distribuyen para el recorrido de los manantiales, ollas de agua, ojos de agua y cerros principales para pasar a prender velas y hacer los rezos, después se reúnen en el manantial importante casi por barrio para hacer los rezos, poner sal en el agua, se truenan cohetes y se tocan música regional. En el *yaxal nab* “manantial verde” es donde se quedan el *alperes yu'un vo'* y con su *yajvatikil* “consejero” para hacer el rezo.

El cuestionamiento de esta celebración como se ha dicho estaba orientado al *ch'ayuk li alperes yu'un vo'* “desaparecer el alférez para el agua en el paraje”. Por fin se llegó a una decisión en el año 2011: la fiesta de Santa Cruz quedó como una celebración voluntaria. Es decir, que la aportación económica para la celebración sea voluntaria.

Se llegó a esta decisión parece ser, debido a no querer aportar económicamente y no a participar por la incompatibilidad con la forma de pensar entre las personas, y se dice pues que esta decisión no sólo fue de los *jch'unulajeltik* sino de los de la costumbre también.

A sabiendas que una decisión es tomada cuando la mayoría está de acuerdo, al respecto tendríamos que preguntar quien es la mayoría, porque para muchos no es fija la posición, aunque el comentario en el 2011 señala que los *jch'unulajeletik* son la mayoría.

Mak osil “ya no son libres lo que hay en la tierra”

En este mismo año se llegaron a otros acuerdos que tienen antecedentes años atrás. El asunto era sobre el *toj* “pino/ocote”, Mateo Díaz menciona que el año de 1993, 1994, 1995 *li kuxlejal to jchopol* “la vida era mala” porque el *toj* era libre para cortarlo aunque esté en el terreno de otra persona, pero el dueño del terreno está limitado a aprovechar las ventajas que podría haber por tener *toj* porque para qué los cortaría si no les sirve y tampoco puede venderlos porque es multado, mientras que la persona que no es dueño puede cortarlos porque se sabe que está

libre. El dueño del terreno lo puede estar cuidando y permitir que madure para aprovechar en el futuro, pero como está libre en unos días ya no está ese *toj* porque alguien ya lo fue a tumbear, y no se puede quejar porque está libre. Son estas situaciones que algunas personas del paraje tomaron nota al respecto. Sin embargo, hubo varios intentos y no se llegaba a un acuerdo porque no había mayoría.

En el año que fue agente Mariano Kirivin se logró un acuerdo: *chajaj, mak ti toj* “se acordó y se tapó el pino”, es decir, el *toj* ya no es libre; cada quien ve su propio pino, si no tiene cuando lo necesita que lo compre; si la otra persona tiene varios que no le sirve puede venderlos; si alguien los quiere conservar que los deje crecer y madurar.

Después de este acuerdo quedó pendiente el *si'* “árbol para la leña”. Sobre el tema del *si'* ya se mencionaba *ta tsobajel* “en las reuniones” pero no avanzaba, los otros no le ponían interés, más bien, la mayoría estaba de acuerdo de que estén libres porque comprar leña sale caro. Sin embargo, incomodaba a los otros que abusaban de que los árboles para la leña estén libres.

Mis familiares decían: aunque quieras dejar crecer los árboles para aprovecharlos después era imposible porque mañana ya no estarán. Mateo Díaz decía que algunos aprovechaban los árboles para la leña que están lejos para vender, mientras la leña para su servicio particular lo conseguían en los terrenos cercanos de otros.

Años recientes, las personas del paraje se dieron cuenta que la leña deja dinero al venderlos, entonces los robles fueron muy buscados para ser tumbados, pero muchas de las veces son tumbados en terrenos ajenos, el dueño se queda con coraje porque no puede hacer nada porque si se queja que le están cortando sus árboles en su terreno *ta spak xch'ut* “doblar su panza”, es decir, ofrecerá refresco para todos. Mientras que el abusador queda intocable, beneficiándose económicamente (Mateo Díaz de 49 años).

Recientemente, a un señor le cortaron varios árboles en su terreno y esto hizo despertar el asunto. El señor se molestó y se fue a quejar ante el agente, pero él tampoco podía dar respuestas porque sacar *si'* estaba libre, la acción que tomó fue juntar el paraje. La prospectiva era que el quejoso iba dar refresco, pero no fue así porque ya habían muchas personas inconformes, la situación se volteó y se acordó por mayoría *mak' te'etik* “tapar los árboles”, es decir, ya no son libres. En esta reunión, llevada a cabo en el mes de marzo del 2011 era sobre el *si'* “leña”, sin embargo, se acordó de una vez, el *yaxal* “pastizal”, *ton* “piedra” y *yi'* “arena” ya

no son libres. Todos los árboles ya no son libres de cortarlos en el terreno ajeno; a excepción del *konkon*, *kilon* y *tilil* utilizados exclusivamente para eventos religiosos aún son libres porque es una decisión de las autoridades municipales que el paraje tiene que acatar (Agente 2011).

e) *Abtelal* “actividad de servicio”

Sin saber cuando se iniciaron los primeros *abtelaletik* “actividades de servicio”, existe la modalidad que es exclusivamente del paraje, la otra está relacionada a la cabecera municipal, la mayoría es del ámbito religioso, aunque a veces es difícil separar lo religioso en esos tipos de *abtelaletik* “actividad de servicio”.

Cuando se habla de *abtelaletik* es común mencionar la palabra *jtunel* “ser una persona útil e importante”; nos ve *jtunel* el Dios cuando se refiere en el ámbito religioso/cargos en el ayuntamiento; y *jtunel* son nuestros compañeros o el paraje. De esto se derivan: *abtelaletik ta paraje* – *abtelaletik ta lum* “trabajos para servir en el paraje - y en el municipio”.

Se rumora que antes ni los *agenteetik* “agentes” existían sino que estos fueron prácticas posteriores, pero no se sabe cuándo y cómo fue ese proceso. Lo que sí sabe que el *agenteetik* y con sus *mayoletik* “policías” fueron los primeros *abtelaletik ta paraje*, posteriormente surgieron los comités con base a los que llegaron al paraje.

Los habitantes del paraje Ya’altem desempeñan actividades de servicio por el simple hecho que son considerados *jtunel* “personas útiles e importantes”, en consecuencia les son otorgados ciertos *abtelaletik* “trabajos de servicio” en su vida, al parecer difícil de evitar. Al respecto se dice *ch’uno no’ox mantal* “sólo nos queda obedecer”, que podría ser un mandato. Cabe señalar que el *abtelaletik* no de manera rigurosa son de dos tipos: *ak’bil* “dado o asignado” y *ke’anbil* “pedido”.

En el paraje es común *li abtelaletik ta paraje* “trabajo para servir en el paraje”, pero que existe a nivel municipal que es el *abtelaletik ta lum* “trabajo para servir en el pueblo”.

El *abtelaletik ta paraje* son: dos agentes municipales, *jun bankilal-its’inal* “un mayor-menor”⁷; 4 *mayoletik* “4 policías”; *komiteetik* “comités”, agrupados por los servicios disponibles o por gestionar (tales como la escuela, carretera, *yu’un vo’* “agua”, la luz y clínica; programa Amanecer y Artesanía) y son los que tienen una lista de *tojlo majetik*⁸ por barrios; y *jtob vanejetik*

⁷Ser agente municipal del paraje es tener la función más importante, no sólo acompañar los diferentes comités en las oficinas sino también solucionar problemas de toda índole en el paraje, ya se intrafamiliar, pleitos por tierras, deudas, etc. Trabaja siempre con los *mayoletik*.

⁸Los/las que ya dan cooperación para los servicios comunitarios.

yu'un oportunidades “las coordinadoras del programa Oportunidades” conocidas como promotoras; aunque existen otros comités por grupos, es decir, no es una gestión para todo el paraje sino para aquellos que se han agrupado para gestionar, es el caso del block, mallas para hortalizas y granjas de pollos (Agente 2011).

A lo que se refiere al *abtelal ta lum* es elegida una persona en el paraje para ser *abtel* “trabajador”, que le implica ir al pueblo un año ya sea como *alcalte* “alcalde”, *kominarol* “gobernador” o *alkalte sintico* “alcalde síndico”. Si el elegido es un *abtel ta paraje* es suspendido para desempeñar el otro. El *nichimal abtel* “cargo floreciente”, conocido como cargos religiosos forman parte del *abtelal ta lum*, entre ellos están el *paxon*, *nichim* y los diferentes tipos de *alperesetik* “alférez” y *martomaetik* “mayordomos”.

El *k'ambil abtel* “trabajo pedido” es el *nichimal abtel* “cargo floreciente” sin embargo, puede ser *ak'bil* “asignado” por *mulil* “delito”. El *alperex yu'un vo'* es el responsable para organizar la fiesta de Santa Cruz el tres de mayo.

Con ciertas excepciones, el *ak'bil abtel* “asignado” es todo el *abtel ta paraje* y *abtel ta lum* con sus *ya tunejeseltak/ abatak* “ayudantes o auxiliares” como *yajvatikil* “consejero o dirigente”, *keuchnichim* “quienes buscan y cargan flores”, *ja'vil* “servidores de bebida”, *tsanpom* “encienden incienso en un copal”, *va'bajometik* “músicos”, *tsayavil* “los que preparan los alimentos”, *paninajel* “los que cuecen nixtamal”, *ulavil* “los que preparan atol agrio” y *antunheroetik* “los que truenan cohetes”.

Para aclarar, la persona que ha pedido un *nichimal abtel* y la que le han asignado un *abtel ta lum* busca a sus ayudantes, es decir, le asigna a ciertas personas un *abtel*. Al parecer, es difícil rechazar tal asignación porque se conjugan ciertos elementos de *mantal* no terrenal. El ser *jtunel* no sólo es designación *ta tsobajel* “reunión del paraje” sino por el *mantal* no terrenal o también conocido como *motonil* “regalo”. El ser *j-ilol* “quien mira, cuida, protege” es haber recibido un *motonil*.

Jun j-ilol tiene una dinámica diferente que un *abtel ta paraje*, pero cuando es solicitado con una urgencia *yo' xk'elvan* “para mirar y cuidar” es presionado a suspender sus actividades cotidianas. Los *jnet'ometik* “partero/partera” dejan sus actividades cotidianas al ser llamados a poner en práctica sus conocimientos y experiencias.

En este contexto de ser *jtunel* “servible” y *tojlomajel* “contribuyente” nadie se salva en el paraje; los *ch'unulajeletik yu'un sk'op yos o jchank'opetik* “ser creyente de la palabra de Dios” forman parte de esta dinámica. Ni ir a Estados Unidos cinco años permite zafarse. Seguir estudiando es una

posibilidad de no ser *jtunel* y *tojlo malejel*, pero no seguro, porque uno siempre está a la mira, pero cuando se sigue estudiando y se migra del paraje pues no se sabe dónde está, en mi caso, saben que soy de ahí pero que no vivo en el paraje, por eso me deslindo del *abtelal ta paraje*.

El *tojtak'in* “pagar dinero” es una obligación y es importante cumplir; ser miembro del paraje y Chamula hay que ser *tojlo majel* “persona considerada para dar cooperación económica para los servicios comunitarios y fiestas tradicionales”.

En este momento, el *abtel ta lum* permite mayor posibilidad de no ser atado en la red por tener característica de *ak'bil* “asignado” y *k'anbil* “pedido”. El *abtel ta lum* “no es para cualquiera”, me parece que en este momento, los criterios de selección no contemplan a los creyentes de otra religión posiblemente por falta de compatibilidad. Pero, es una decisión que ha permitido un *ts'ijil no'ox banamil* “tranquilidad en la tierra”.

f) *K'usi ta jpasantik ta jujuntal yo' xi jve'* “lo que hacemos cada uno para comer”.

Li abtel “trabajo” ya no es lo mismo que hace 20/30 años. Actualmente no sólo se dedican a cultivar sino también al negocio. El otro fenómeno visto en el paraje es el *sa' abtel* “buscar trabajo” a diferencia del *abtel ta na* “trabajo en la casa” es constante. Desde pequeño veía y me enteraba de las personas que se van a *sa' abtel* y el destino de ellos es el *olon osil/ k'ixin osil* “tierras bajas o calientes”. También había señores que buscaban trabajo dentro del mismo paraje.

A parte del *sa' abtel*, otros se iban a sembrar maíz y frijol en tierra caliente y/o baja. Posteriormente, inicios de los 90's, las personas empezaron a tomar otro rumbo: *abtel ta nom-batel ta nom* “trabajar lejos e ir lejos”.

Cuando tenía 10 años aproximadamente me enteré de un joven que estaba yendo a vender a Villa Hermosa, Tabasco, que mi hermano mayor también intentó seguir el camino. Mi hermano no siguió el camino pero otros jóvenes lo hicieron, y muchos cambiaron la ruta.

En el año de 1994, al terminar la primaria nos venimos con otro ex compañero a San Cristóbal de Las Casas a estudiar, inesperadamente, en este lugar encontré a varios jóvenes mayores que yo vendiendo cinturones en las calles, algunos de ellos no son del mismo paraje, pero tampoco son los que ya se habían establecido en las orillas de la ciudad.

No mucho tiempo después, me enteré que uno de los que había visto vendiendo en la calle de San Cristóbal ya se encontraba trabajando en Estados Unidos. Después de dos años de haberse

ido, al preguntarle mi mamá si ya había regresado, me dijo que seguía estando allá. Esta persona fue un ejemplo para otros jóvenes, lo siguieron y hasta ahora siguen su ejemplo, aunque en este momento él ya esté en el paraje.

Lo que se escucha comúnmente son *chi bat ta norte* “voy a Estados Unidos” y *batem ta norte* “se ha ido al norte”, o en contexto general *batem ta nom* “se ha ido lejos”. El *nom* se refiere a *k'ixcin osil/olon osil*, a otros estados de la república y a Estados Unidos.

En Ya'altem es posible observar a hombres trabajando de peón y de albañil, vendiendo helados como paletas, bolis y nieves. Las tiendas de tipo abarrotes, desde las poco surtidas hasta muy surtidas de productos industrializados son las más comunes en el paraje, pero también es posible encontrar puestos de frutas y verduras, y algún puesto de ropa en las orillas de la carretera. Las tiendas y puestos en su mayoría se encuentran en las casas de los dueños.

El día donde hay de todo, es decir, cuando hay *ch'ivit* “mercado”, es cuando las mujeres cobran su dinero de Oportunidades⁹ y en las fiestas, clausuras escolares y otro tipo de eventos que permiten la concurrencia. Este *ch'ivit* tiene un espacio cerca de la escuela telesecundaria.

Por otro lado, es común ver personas de otros parajes e inclusive de otros municipios que llegan a vender en carro y motocicletas los siguientes productos: *makinailwaj* “tortilla hecha a máquina”, pan, ropa, colchones, cobijas, colchonetas, medicamentos, suplementos alimenticios, frutas y verduras, carne de pollo, res y pescado, lo que no deben faltar son los refrescos y cervezas y otros productos; como dicen las personas *lo que falta es el dinero para comprar*.

Otra actividad que se ha visto es el ser músico como actividad económica, no se refiere al *bats'i vob* “música verdadera o tradicional” sino al conjunto musical: los tres grupos que se han identificado son contratados en las clausuras escolares, fiestas tradicionales en el *ch'ulna* “iglesia” y día de las madres en y fuera del paraje, pero dentro del municipio.

Vender suplementos alimenticios de la empresa Omnilife es otra actividad que he observado de cerca en el paraje y es un negocio que llama la atención, porque no sólo fomenta ganar dinero sino “a mejorar la salud”.

Sacar leña o vender leña es otra actividad que se ha incrementado en los últimos años y son visibles sus consecuencias en los cerros. Si el criar borregos no es una actividad común, pero es

⁹Ya'altem es la sede donde cobran dinero las mujeres del programa de oportunidades.

visible por el valor como materia prima para la vestimenta de los habitantes, principalmente para las mujeres.

Las actividades señaladas en el paraje, la mayoría de las veces son complementarias, el trabajar en el campo sigue siendo la principal actividad por parte de los hombres. Las mujeres siguen teniendo como actividad principal el trabajo doméstico que incluye hacer las ropas, cargar agua y leña, etc.

La diversidad de actividades es la particularidad de hombres y mujeres del paraje Ya'altem. Existen más aspectos que se pueden hablar del paraje, pero como he señalado no es el principal objetivo de todo el documento sino es compartir acerca de Ya'altem, donde soy originario, porque pienso que después de la lectura de este capítulo algo servirá para una comprensión general de ser *bats'i vinik* y contribuir en la comprensión del siguiente capítulo, que se abordará el *o'ntonal*.

CAPÍTULO III. *KO'NTONTIK*

La palabra *o'ntonal* traducido comúnmente al español corazón parecía conducirme a ese parte del cuerpo, sin embargo, no fue así. El *o'ntonal* no es el corazón sino que es una parte del *jbeke'taltik* “nuestra carne” que abarca tanto dentro y fuera.

Al seguir revisando mis notas, las pláticas grabadas y de lo que decía en el momento de una plática con un *jchi'iltik* “compañero”, el *o'ntonal* aludía algo más que la parte del *jbeke'talil* “carne”. Ante esto me enfrentaba a un reto, cómo ordenar y qué relación había con las otras expresiones referidas al *o'ntonal*.

Al insistir en los datos y no en las teorías, encontré que las expresiones referidas al *o'ntonal* hacen referencia a *kuxul/kuxajtik* “vivo/los vivos” ya sea que tiene o no *xch'ulel* “algo sagrado o alma”, desglosando, estoy refiriendo al *kuxul-jch'iebtik* “los vivos que nos permiten vivir”; el segundo, el *kuxul vo'tik* “vivo nosotros”: *k'u k'elantik* “cómo somos”, *k'usi ta jpasantik* “lo que hacemos”; y al *jbeke'taltik* “nuestra carne”.

Es en torno a estos elementos interrelacionados que se expresan diferentes expresiones del *ko'ntontik*, pero que aluden a cómo y qué o qué se hace el *kuxulik* “los vivos”; al mismo tiempo que derivan los apartados de este capítulo.

El primer apartado presenta al *kuxulik* ó *kuxajtik* como aquellos que tiene *yo'nton* o la inversa, los que tienen *yo'nton kuxajtik* “están vivos”, me refiero sobre *kuxul jch'iebtik*. El segundo apartado se mencionan las expresiones que hacen referencia al *kuxul-vo'tik*, particularmente sobre cómo somos. El siguiente se hace referencia en relación a *k'usi ta jpasantik* “lo que hacemos” desde las expresiones del *ko'ntontik*. Y en el último menciono sobre las expresiones que aluden a *jbeke'taltik* “nuestra carne” que es referente de las diferentes sensaciones vividas por las personas.

a) *kuxul-jch'iebtik* “los vivos que nos permiten vivir”

Antes de abordar el *o'ntonal*, brevemente señalo que en el contexto de *bats'i vinik-ants* a todas las cosas que vemos, nombramos sus partes al igual que nuestra partes. En *bats'i k'op* un objeto lo consideramos como un ser vivo, tal vez ya no se refleja en la práctica, pero en nuestras expresiones se hace evidente.

***Ko'olotik* “somos iguales”**

Un objeto, animal, árbol, cerros y otros son parecidos a nosotros. Un cerro tiene *sjol* “su cabeza”, *xch'ut* “su panza o vientre”, *yok* “píe”, *spat* “su espalda”. Una mata de chayote tiene *sni'* “su nariz”, *sjol* “su cabeza o la raíz”, *sat* “ojo, el fruto o chayote”, *yok* “píe, el tallo”, *yanal* “hoja”, *snich* “flor”. Una casa le puede ser mencionado que tiene *yok* “píe”, *spat* “espalda”, *jol* “cabeza”, *xchikin* “oreja”, *yibelna* “la raíz de la casa o pared”, *xch'ilte'al* “para su costilla”, *ti'na* “entrada u orilla de la casa”, *yutna* “dentro de la casa”, *yoyalna* “cimiento de la casa”. Una olla tiene *xchak* “culo”, *xch'ut* “panza”, *xchikin* “oreja”, *sti'* “entrada u orilla”. Un árbol tiene *yok* “píe”, *sk'ob* “mano”, *yibel* “raíz”, *xch'ut* “panza”, *sni'* “nariz”, *yanal* “hoja”, depende el tipo, puede tener *snich* “flor”, *sat* “ojo o fruto”. Una mata de *mail* “chilacayote” tiene *sni'* “nariz”, *sk'ob* “mano”, *yibel* “raíz”, *snich* “flor”, *sat* “ojo o fruto), *yanal* “hoja”, de su *nich* podemos encontrar *yat* “pene”, del *mail* “chilacayote” se encuentra *sbikil* “tripa”, *sbeke'tal* “su carne”, *sbeke'* “semilla o pepita”, *spat* “espalda”, *yuxub* “rabo de la calabaza”.

Se puede seguir mencionando otros ejemplos que señalan partes similares que los seres humanos. Es notable que algunas cosas no estén completas, faltando alguna extremidad, pero que se complementa según la peculiaridad de cada cosa.

El ser humano tiene *yok* “píe”, *sk'ob* “mano”, *sat* “ojo”, *xch'ut* “panza o barriga”, *xchikin* “oreja”, *sni'* “nariz”, *xchak* “culo”, *spat* “espalda”, *snekeb* “hombro”, *yat* “pene o vagina”, *sni' yok* “la nariz del píe o dedos”, *sni' sk'ob* “nariz de la mano o dedos”, *yanal ye* “la hoja de la boca o los labios”, *xike' sat* “la ala del ojo o las pestañas”, *motsob* “ceja”, *yanal xchikin* “la hoja de la oreja”, *yok'* “lengua”, *ye* “boca”, *stanal ye* “piedra de la boca o los dientes”, *sni' yich'ak* “la nariz de las uñas”, *snukulil* “piel”, *xch'u'* “pecho o mama”, *yo'* “muslo”, *sjol yakan* “cabeza de su pie o rodilla”, *sat yok* “ojo de su pie o tobillo”, *xchak yok* “ el culo del píe o talón”, *xchak sk'ob* “ culo de la mano o codo”, *snuk'* “cuello”, etc; entre las partes internas están *sbakil* “su hueso”, *sbikil* “su tripa”, *sbe stso'* “ el camino del excremento o ano”, *stson* “vello púbico”, *yo'nton* “su corazon”, *sekub*, *yich*, *xch'ilte'* “costilla”, *xch'ich'el* “sangre”, etc.

El nombrar las partes de los objetos, animales, plantas y otros muestra que es similar a las partes del ser humano. Ante esta similaridad entre los seres, le pregunta que se hace es en relación al *ko'ntontik*. El ser humano constantemente habla o menciona el *ko'ntontik*, y qué sucede con los otros seres que tienen partes iguales como los humanos.

A continuación se menciona si la similaridad entre los seres es por nombrar las partes o también por el *ko'ntontik*.

Na “casa”-*banamil* “tierra”

Un día por la tarde, estábamos alrededor del fuego sentados con mis hermanas, cuñado y hermano e iniciamos una plática sobre las partes de las cosas, una de ellas es sobre el *na* “casa”. Señalamos que una casa se nombran sus partes como nosotros, pero *¿Bu li yo'ntone?* “¿Dónde está su *yo'nton*?”.

En esta plática nadie respondió la pregunta. Dijimos que una casa solo se le dice *o'lol* “el punto medio o central” comúnmente donde se encuentra el fuego.

La casa no está claro que tiene *yo'nton*. Con mis familiares pensamos que el *yo'nton* de la casa podría estar relacionado a su punto céntrico, pero cuando les hice la misma pregunta a otras personas respondieron que el *na* no se sabe si tiene *yo'nton*, se dice que más seguro que no tiene porque sólo está colocado.

Sin embargo, en la plática se puede decir *te jun yo'nton va'al li nae* “ahí está parado con un *yo'nton* la casa” *¿Tiene yo'nton* la casa?

Qué explicación existe cuando se dice que la casa *cbbak'* “se mueve o suena” y cuando las personas construyen le dan su *moton* “regalo” antes de ir a vivir allí. Efectivamente *li na ta xbak'* “la casa suena”, pero ese ruido no es propia de la casa sino del *banamil* “tierra”, pero tampoco es la tierra sino el *yajval* “dueño”.

Li yajval banamil “los dueños de la tierra” son los *anjeletik*. Los *anjeletik* son los dueños de los cerros y se menciona que son diferentes y de varios tipos, un *j-ilol* explica que es igual como nosotros en *sba banamil* “arriba de la tierra” que somos diferentes, los *alimanetik* “extranjeros” son diferentes que nosotros.

Los *anjeletik* mayores son *jmalk'invanejetik* “dedicados a otorgar sustento” y *j-ak' vo'etik* “otorgadores de la lluvia” quienes habitan en la tierra y en el cielo, es decir, están *li jtotiketik* “Dioses” que son dueños del agua que tiene *yo'nton* (Manuela de 56 años). Los *anjeletik oy bik'it yo'ntonik tsoj yo'ntonik* “son de *yo'nton* pequeño y rojo”. Un *anjel* de *yo'nton* rojo es de *yo'nton* pequeño (Mateo Hdez de 61 años).

Los *anjeletik* están en todas partes en la tierra y no son visibles para nosotros, sin embargo, ellos nos pueden ver; por cualquier suceso como el resbalarnos por ahí y hacer algo grave (pecado) los agarra nuestro *ch'ulel*, nos asustamos y nos da *komel* “espanto o susto”, en este caso porque nos topamos con uno de *yo'nton* rojo (Mateo Hdez 61 de años)

El ruido que puede ser escuchado en la casa es por *yajval banamil* “dueños de la tierra” conocido como *anjeletik*. Ese ruido es un lenguaje de los *anjeletik* que le comunica una incomodidad y un desacuerdo a los que estén viviendo o quienes colocaron una casa en ese *banamil* (Manuela de 56 años).

Existe la posibilidad de encontrar *banamil mi ja' muk' mi bik'it yo'nton* “tierra de *yo'nton* grande y pequeño”. Si nos topamos con un *bik'it yo'nton banamil* “tierra de *yo'nton* pequeño” *mu xak' xi jnaki* “no nos permite habitar”, *chi yilbajin* “nos molesta/ asusta”, *ta stsan chamel* “abunda la enfermedad” y *ta xbak'* “hace ruido” (Manuela de 56 años).

Los cerros que forman parte del *banamil* tienen dueño, es decir, *kuxajtik* “están vivos”. Un *j-ilol* señala que hay *lekil anjeletik* “anjeletik buenos”, cuando él decidió construir su casa fue visitado por ellos, en la plática narra como fue:

‘Li muk'tik vitsetik jk'eltike oyu no'ox yajval, jech li li'e oy yajval, oy jomol li'e. Li'e ta permiso oy nakalunu. Ay j-abteletik ta jvaich xtoku, ta jvaich xtokune', lek ta pok'il, lek ta lixton pixolal, ja' ti naka ton to'ox me cha va'i li'une, pe ti oyuk xa jamal ti kosile, ch'abal lek jamal ti kamak' chkome xi chi cha va'une, yu'un xvulvun ti ko'on xkaltike, xvulvun li ko'one, va'un bu xa no'ox ta xkak' un xi chi cha va'une, nopol xa ti'be xtokune xi chi, va'un tal yalbikun un, mo'oj mu xa vat a vo'nton xi, sa'o lek a maro, vok'o lek li tone ta to xjam muyel xi cha va'une, li' xtoke xi, jbistik a vil ch-och-o la nae xi, li' k'alal chpaje, li' k'alal chpaje xi, a li li'une chkom jbeun xi, li'e kaye chmuy xi, li kaye chmuyne k'al kampusano chk'ot un, li'e be chkom xi, be chkom un xi, pe li'e ja' no'ox lek ch-och-o ta naune xi, ja' jech un muxa vat a vo'on un vok'o li tone, lilino xi yut, pe yu'un lilijto lok'el ku'un un, jam to jutuk batel li'e, xa vile cha'e mu xjam, mu xlilij yiluk, pe lilij-un’
(Mateo Hdez, de 61 años: 27-septiembre-2011)

Los grandes cerros que vemos tiene su dueño, es así aquí (se refiere donde vive) tiene dueño, aquí hay un agujero. Aquí vivo con permiso. Asistieron las autoridades en mi sueño, resaltando el pañuelo y sombrero con listones en sus cabezas; porque aquí eran puras piedras. Si tuviera más amplio mi terreno, no queda amplio mi patio decía, digamos que hablaba mi *ko'nton*, hablaba mi *ko'nton*, donde la voy a colocar (se refiere a su casa) decía, está muy cerca a la orilla de la carretera. Entonces, vinieron a decirme, no cuentes tu *vo'nton*, busca un buen maro, rompe bien las piedras, tu terreno se ampliará hacia arriba dice, aquí dice si lo trazamos va a entrar tu

casa dice, aquí termina, aquí termina dice, pero aquí (se refiere a otro punto) queda mi paso dice, aquí es una calle que sube dice; la calle que sube es la que llega al panteón, aquí queda como camino dice, queda como camino, pero aquí bien entra tu casa dice; entonces no cuentes tu *vo'nton*, rompe la piedra, has pedazo la piedra me dijo. Pues sí, lo hice pedazos la piedra y de este lado se amplió mi terreno, se veía que era imposible ampliar, se veía difícil las piedras en hacerlos pedazos, pero fue posible.

Una *me' j-ilol* menciona que el *na* “casa” y el *banamil ja' yu'un kajvaltik* “la tierra es del Dios”. La casa se fija con madera por eso *ja' yu'un k'oponbil* “merece ser hablado”. *K'oponbil li banamile* “merece ser hablado la tierra”, *k'oponbil li te'e* “merecen ser hablado los árboles” porque si no se les habla *chi yilbajinotik* “nos molesta/asusta” y se debe a que no se le ha dado *li matanale* “su regalo”, más aún cuando existen quienes *xti'et sjol chva'i jnatike* “están enojados que construyamos nuestra casa” y nos envidian que tenemos casa; fácilmente el dueño de la tierra nos agarra porque no hemos hablado (María de 49 años).

Ta jk'opontik “lo hablamos” no en el sentido común de hablar sino consiste en rezar y entregar un regalo: es un intercambio. Durante la construcción de la casa se matan pollos y cuando *ta xich' toyel li na* “se inaugura la casa” algunas piezas de este animal *chich' ak'el ta xchikintak li nae* “se ponen en las cuatro esquinas de la casa”.

En mi infancia y años recientes se veían estas prácticas, aparte de los rezos y comida también hay música regional.

La casa no tiene *yo'nton* como nosotros que tenemos *ko'ntonik*. La casa no se mueve: *jun yo'nton kotol li nae* “de un solo *yo'nton* está parada la casa”. Los árboles se mueven y tienen *ya'lel* “su agua”, mientras que la casa no *mu'yuk kuxul* “no está viva” (Abraham de 54 años).

El *banamil* y los *vitsetik* “cerros” *kuxulik* “están vivos”, por tanto, tienen *yo'nton*. Se dice que todos tienen *yo'nton*, a excepción del *ton* “piedra”, aunque algunos *jchi'iltik* dicen que tiene aunque no se vea ni se sepa donde está su *yo'nton*.

En Ya'altem existe un relato originado en el paraje sobre una roca o una piedra grande, parecido a un pequeño cerrito conocido como *Nich'en* traducido al español “la punta de una roca o caverna”. Al respecto se relata: se cuenta que hace mucho tiempo las piedras o rocas crecían y crecían pero el *nich'en* en especial con punta fina crecía sin parar, se sabía que iba a crecer hasta perforar el cielo, el *totilme'il* “padre-madre” no les quedó otra que quitarle el *yo'nton*

de la piedra con un golpazo del relámpago para que deje de crecer. Se menciona, si no se le hubiera quitado el *yo'nton* de las piedras habrían crecido y la tierra estaría llena de puras piedras, por tanto los hijos del Dios no entrarían sus casas para vivir. Se comenta que posiblemente el *yo'nton* de las rocas era *unin* “tierno” como el *ichil mail* “chilacayote tierno” por lo que los *totilme'iletik* pudieron quitar (Manuel de 57 años y Manuela de 56 años).

Las piedras pueden ser desobedientes. San Juan, el patrón principal de Chamula, hizo su iglesia ordenándoles a las piedras para que vinieran a donde iba a hacer su construcción, pero se comenta que algunas no obedecieron tal mandato por eso se quedaron regadas. Actualmente, ese lugar donde están regadas las piedras en Chamula es conocido como *Ch'ajontik* “piedras haraganas” (Manuel de 57 años).

Independientemente de la falta de claridad sobre la ubicación del *yo'nton* de los que existen se dice que los que tienen *kuxulik* “están vivos”. Los árboles y las semillas tienen el *yo'nton* visiblemente y es nombrado como *syol*: *li te'etik oy syol* “los árboles tienen *syol*”.

Syol-yo'nton

En una plática con mis familiares empecé a decir las partes de una silla y de una olla, los presentes agregaron lo que faltaba. Mi cuñado empezó a decir las partes de otras cosas, dijo que el *ajan* “elote” e *ixim* “mazorca” tiene *sbakalul* “el hueso u olote” o *sbakil sat* “hueso del elote, mazorca u olote”, *oy sbek'tal* “tiene carne”, *oy syol* “tiene cabeza”, *oy stsuk'* “melena o cabello” y yo pregunté *¿Bu li yo'ntone?* “¿Dónde está su *yo'nton*?”. Mi cuñado mencionó que un grano de maíz tiene *syol* y los árboles es similar que tienen *syol*.

Yo dije que el *syol* no sabemos si es el *yo'nton* “su o'nton”. Mi cuñado dijo haber escuchado decir las personas de tierra caliente el *syol te'* le dicen corazón del árbol y él dice el *yol te' ja' yo'nton* “el *yol* del árbol es su *yo'nton*”.

Mi cuñado siguió hablando y mencionó que el *yo'nton* del *ixim* “maíz” es el *syol* porque con eso crece para ser milpa, si el *syol* está podrido ya no nace, o sea, que no germina.

En otras pláticas se menciona que al igual que los árboles, el *ixim* “maíz”, *chenek'* “frijol”, *javay* “haba” y otras semillas tienen *syol* que les permite nacer o germinar, porque si el *syol* está podrido ya no nace, pero *mi kuxul li syol* “sí está vivo su *yol*” nace; y ocurre lo mismo con nosotros *mi chbak' li ko'ntontike kuxulotik* “si suena *ko'ntontik* estamos vivos” (Abraham de 54 años).

El maíz, frijol, haba u otras semillas lo sienten, si se siembran con *xchibal a vo'nton* “dos o'ntonal” no crece bien porque tal vez lo siente, como dice Abraham de 54 años si se limpian bien las milpas, *lek la k'uxubine* “cuidaste bien o consentiste” crece tranquilo, en caso contrario, *abolsba a vu'un* “si lo tienes sufriendo” no crecen porque sienten el trato debido que son *kuxul* “están vivo” y tienen *yo'nton*.

La pregunta cuáles tienen *yo'nton*. La respuesta constante fueron *te'etik* “árboles” y *chonbolometik* “animales”. Los cerros están vivos porque tienen *yajval* y los *chonbolometik* se les ve su *yo'nton*.

La mayoría con quien platicué menciona que todos los que existen tienen *yo'nton*, sólo no se les ve y no se sabe dónde está.

Los árboles tienen *yo'nton*, a todos no se les ve el *syol*. El *syol* de un árbol está dentro, es de color rojo y es la parte más dura, que resiste estar enterrado mucho tiempo en el suelo por lo que son buenos como *oy* “postes”.



Syol chixte'.

Los árboles que tienen *yo'nton* visiblemente o que tienen *yo'nton* duro son: *toj* “ocote”, *ch'ute'* “...”, *vanakaste* que crece en tierra caliente, *nukulpat* “ciprés”, *ok'ilde'* “...”, *k'an tulan* “roble”, *chixte'* “...”, *chikin ib* “...”, *taray* “...” y *sigra* “...”, los dos últimos crecen en tierra caliente. Estos árboles son los que tienen *syol* que no se pudre; son resistentes. Los árboles que no tienen son la mayoría, es decir, aquellos que no son resistentes, los mencionados en las pláticas son *nok*, *ajte'*, *tselopap*, y algunos *toj*.

El *syol* de los árboles les crece. Los árboles chiquitos no tienen *syol*, es decir, aún no tienen la parte resistente que puede ser utilizado para los seres humanos para sus diferentes actividades. Los árboles chiquitos *unin to* “aún son tiernos”.

El *syol* de los árboles es la parte resistente y es el *yo'nton*. Sin embargo, los árboles no es por su *syol* que tienen *yo'nton*, es la parte visible de algunos, pero en general todos tienen *yo'nton*. Cualquier árbol tiene *yo'nton* como nosotros que tenemos *ko'ntontik*, este señalamiento se aplica a los *chonbolometik* (Manuel 57 de años).

Naka oy yo'nton, mas ti naka oy yo'ntone, mu'yuk ma' ti ch'abale, mas ti oye kuxajtik me cha va'une, chke'opoj ti te'etik chalike, ch-ok' mi jeche' la set, mi la boj ch-ok' xkaltik (Manuel de 57 años “Todos tienen yo'nton, no hay algo que no tenga, todos tienen porque están vivos, es mencionado que hablan, lloran si son cortados sin una justificación, si cortas un árbol llora”).

Mi papá dice que *stekel kuxul, k'uksi te'al k'uksi ts'ilal siempre kuxul* “todos están vivos, cualquier árbol y planta están vivos”, por eso no se debe cortar árboles sin una justificación de utilidad y él me dice:

jechu no'ox xal anima jme', mel jts'etan te'etik xi k'ot ta ilchij, mu xa ts'etan te' mu xtun, ta x-ok' xi, mu xlanj a toj bak'in xi xkaltik, li te'e naka kuxul xi xkaltik, va'un yu'un jech ti kuxule, mu lo'iluk xkaltik kuxajtik stekel, chke'opoj, ch-ok' stekel ja' no'ox mu xka'itike, va'un ja' ti oy ti yo'nton chke'opoj-o cha va'ek'une, li te' banamil oy yo'nton (Manuel de 57 años: 29-noviembre-2011).

Así decía mi difunta madre, solía cortar muchos árboles cuando pastoreaba los borregos, no cortas los árboles no sirve, lloran dice, no terminaras de pagar algún día dice, todos los árboles están vivos dice. Es cierto, los árboles están vivos, no son puras habladas, todos están vivos, hablan, lloran todos sólo que no escuchamos, debido a que tienen yo'nton que les permite hablar; los árboles en la tierra tienen yo'nton.

Li te'e oy xch'ulel yu'un oy yo'nton “el árbol tiene espíritu o su ser sagrado porque tiene yo'nton” (María de 49 años). El *ch'ulel* “ser sagrado o alma” del árbol *ja' li ya'lel* “es su líquido”. El líquido que vemos de los árboles es su *ch'ulel*. Cuando se corta un árbol se ve salir su *ya'lel* “líquido” que es su *ch'ulel* que está saliendo (Abraham de 54 años).

El *ch'ulel* de los árboles es su *ya'lel*; nuestro *ch'ulel ja' li jch'ich'altik* “es nuestra sangre” y los animales tienen como *ch'ulel* su sangre.

Todos tienen *xch'ulel*. **Si tienen *xch'ulel yu'un oy yo'nton* “porque tienen yo'nton”**. Al respecto de los árboles: el *yo'nton ja' kuxajtik-o* “es lo que le permite vivir”; el *ya'lel* es su vida y su o'nton es el *syol*. El *syol* es su o'nton porque vive del *ya'lel* (Abraham de 54 años).

Todos los que tienen *yo'nton kuxajtik* “están vivos” y tienen *xch'ulel*. Si el árbol y la planta tienen *xch'ulel* ocurre: a) *itaj* “col”. *Jech mi la bajé* “si lo rechazas”, dices enojado que ya no quieres comerlo, el *itaj ta xa'i* “el col lo siente” ya no quiere crecer y huye. b) *on* “árbol de aguacate”. Cuando no da fruto: si toda la familia ya está decidido ir a cortarlo y si le damos tres hachazos lo siente y empieza a dar frutos. No son únicamente los hachazos si no que hay que decirle:

sagrado árbol, sagrado bejuquillo, sagrado árbol de aguacate si sigues así que no me das de comer si no da frutos, sólo ocupas un espacio y das tu sombra aquí te voy a tirar. Con los hachazos y la comunicación en un año el árbol dará frutos porque tienen *xch'ulel* y aunque no se vea que tenga *yo'nton* la mata de aguacate pero lo tiene. Todos los arboles tienen *xch'ulel* porque todos somos del Dios (María de 49 años).

El *yo'nton* de los que existen *oy muk' bik'it* “pueden ser grande y pequeño” como lo mostrado sobre el *yajval banamil* “dueño de la tierra”. Los *bik'it o'nton* de los que existen se saben por el simple hecho que *oy me mu stak' tijel* “no se les puede molestar”, como por ejemplo, el *vo' ta x-ul* “manantial se seca”.

Existen que son de *jich'il yo'ntonik o muk' yo'ntonik* “*yo'nton* delgado y *yo'nton* grande” como nosotros, si *ko'ntontik* es delgado *jbelotik ta k'op* “nos enojamos con pocas palabras” y no aguantamos, y posiblemente según Manuela que el toj “árbol de ocote” aunque tenga *syol* puede ser *jich'il yo'nton* porque al cortar se muere, es decir, ya no vuelve a retoñar como los otros árboles: *tulan* “roble”, *tilil* “...”, *ke'os* “...”, *chixte* “...” que después de cortar vuelven a retoñar: se renueva.

Pe k'alal muk' ko'ntontik “cuando *ko'ntontik* está grande” resistimos. Esto pasa lo mismo con los árboles y manantiales quienes *kuchem yu'unike* “han aguantado o son fuertes”, *te sts'ikoj ti jmultike* “están resistiendo nuestros maldades”, cuando no es así se va, es decir, en el caso del agua se seca.

***Chonbolometik* “animales”**

Li chonbolometik “los animales” son sabidos que tienen *yo'nton*, aunque sean muy pequeños como los insectos tienen *yo'nton*, porque saben dónde busca su comida, saben dónde excretar, saben dónde ir, *sna' snopel sna' sk'elet yu'un oy yo'nton* “saben pensar y mirar porque tiene *yo'nton*” (Abraham de 54 años).

Cualquier tipo de animales *oy bik'it yo'ntonik* “tienen *o'nton* pequeño” y es visto cuando *ta sliik ya'al* “levanta su agua” o *ta xch'i xokon ye* “crece el lado de su boca”, para este caso, María de 49 años *ta sk'oplabe pox xi yuni pimil yuch' ta sakil ats'am* “le habla un poco de pox para que le dé de tomar con un poco de sal blanco” y con eso se le quita. Así pues, los animales *yalel toyol yo'nton* “arriba y abajo su *o'nton* o tienen *o'nton* diferente”.

Li yo'nton “el *yo'nton*” de todo lo que hemos hablado *jech chak' ko'ntonike* “es similar que *ko'ntonik*”. *Li k'uyelan ko'ntik k'usi ta jpastik cha'i yo'nton li k'usitekike* “según como es *ko'ntonik* para realizar alguna acción lo siente el *yo'nton* de los que existen”.

Vo' “agua”

Si las rocas *kuxulik* “están vivas”, el *vo'* “agua” *kuxul* “vivo” también. En este caso, con *vo'* nos referimos al manantial, ojos de agua y pozo. En el paraje existen tres manantiales importantes sin saber en qué momento fueron hechos y un ojo de agua muy importante conocido como *Acb' vo'*.

Uno de los manantiales, denominado *Yaxalnab* o *Muk' ta nab*, se decía que era muy pequeño, así explica Manuela de 56 años que le fue dicho cuando estaba joven. Tal como le dijeron a Manuela, los habitantes del paraje se dieron que cuenta del *vo'* y lo excavaron para hacerlo más grande; el agua se juntó, como dice mi mamá *yak' to'ox nan yo'nton un* “entregó su *o'nton*”. De aquí se derivó mi pregunta si el agua tiene *o'nton*. Mi mamá respondió que sí, el *vo'o* tiene *o'nton*, por eso se dice que *yak' to'ox yo'nton* el manantial.

Ta xak' yo'nton “entrega su *yo'nton*” significa *solel ja' te kuxul-o* “siempre está vivo”, *te spas ta muk' yo'nton* “se hizo grande su *yo'nton*”, es decir, no se seca. Cuando se dice que el *Yaxalnab yak' to'ox yo'nton* porque en los otros manantiales el *vo'* se estaba yendo, porque *sk'ejan yok* “desvió su pío o su afluencia”, tal vez esté ahí el agua pero por darse cuenta de algo *chopol* “malo” y *la sta ilbajinel* “fue molestado o se le faltó respeto” *ch'ay* “se perdió o se fue”.

Manuela de 56 años menciona que el *Yaxalnab* fue que *yak' to'ox yo'nton*, pero ahora es el que se seca, mientras que el manantial que se secaba conocido como *Vok'olnab* “manantial roto” *ja' xa la yak' yo'nton* “es la que ya entregó su *yo'nton*”, es decir, ya no se seca en temporadas de sequía.

El *Yaxalnab* estaba vivo, así lo cuentan varias personas en el paraje, o sea que *ta xbak' to'ox* “antes hacía ruido”.

“...*va'un teik xa la chkotik ta chuk'om k'alal muk'ib jutuk yavune, chuk'omajik tal un, va'un oy la jun ants un, sob la bat ta chuk'om, te la ti smole, kak chi jelav ba chuk'omajkun xila, jamo tal li chije xut la sbaik un, lek xi la ti vinekune, va'un bat la un, va' ti antse sob bat ta chuk'om, va'e te la la sjel sku', te la la sjel tsek xkaltik, ja' to la cha'i x-avavet la likel jun nene' vuro, te ta vo'une, te xa la xjik'et ti vuroe, ti k'alal k'ot ti smole ma'uk xa la ti antse, k'usi cha pas xi la k'otel, na'tik xa k'usi li' bak'e xila, xi' la tejek ti antsune, kuxul to'ox la ti vo' vo'ne le'une xiik, ta la xbak to'ox xiik, ja' la taj oy uni vuroe, mu'yuk la yil ja'*”

no'ox ti x-avun xa ti vuroe, ja' nan chopol yil ti te la sjel sk'u yile, xiik xka'i ti totil me'ile (Manuela de 56 años: 06-diciembre-2011).

...entonces, allí ya llegaban a lavar sus ropas donde el agua se estancaba cada vez más, ya llegaban a lavar. Había una mujer que se fue temprano a lavar, también estaba su esposo, me adelantaré para lavar dijo ella, y abre del corral los borregos se dijeron, esta bien dijo el hombre. La mujer se adelantó, se fue temprano a lavar, allí se mudó de ropa, digamos que ahí cambió su nagua, de repente rebuznaba un burrito en el agua, ya rebuznaba el burrito; cuando llegó el esposo, la mujer ya no era (estaba perdida por el miedo), que estás haciendo llego diciendo el hombre, no sé que clase es que sonó aquí dice, estaba muy asustada la mujer. El manantial que estamos hablando decían que estaba vivo antes, antes hacía ruido, había un burro ahí; la mujer no lo vio solo que el burro estaba rebuznando. El manantial vio malo que la mujer se mudará de ropa ahí, así decían nuestros padres-madres.

El ruido que se escuchaba en el Yaxalnab era el grito de un burrito que salía desde dentro. En otra plática con otro señor sobre el mismo manantial dijo que un burrito salía dentro del agua. A partir de esos relatos las personas del paraje mencionan que el *vo' ja' kuxul* “el agua está viva”.

***Jtotik-kajvaltik* “Dios” y *jme'tiketik* “nuestras madres ó vírgenes”**

Fue atrevido de mi parte preguntar si *jtotik kajvaltik* “Dios” tiene *yo'nton*. La respuesta fue afirmativa, Dios es todo, el completo, el ideal y nosotros somos la imagen de él o su semejanza.

El *jtotik kajvaltik ja' muk' yo'nton* “el Dios tiene *yo'nton* grande”, *tsots yo'nton* “está fuerte su *yo'nton*” y es a él que le pedimos la grandeza y fuerza de su *yo'nton*. Él se da cuenta del *ko'ntontik*, es decir, *mi ta jk'opontik* “si le hablamos”, *mi ta xkich'tik ta muk'* “si lo tomamos en cuenta” y *mi oy ta ko'ontontik* “si está en *ko'ntontik*”. Si se cumple lo anterior *oy sk'uxul yo'nton li jtotik ta jkuxlejaltik* “el Dios tiene el dolor de su *yo'nton* en nuestra vida”.

Jtotik kajvaltik conocido como Jehová, Jesús, *jtotik ta vinajel* “el que está en el cielo”, San Juan *ja' muk' yo'nton* “es él que tiene el *yo'nton* grande” porque ha aguantado o perdonado nuestros errores, lo que hagamos nos ha perdonado.

Los *santoetik jme'tiketik ta ch'ulna ja' yalel toyol yo'nton* “los Santos y Vírgenes dentro de la iglesia son diferentes del *yo'nton*”, aunque todos tienen *yo'nton* grande, la Virgen de Santa Rosa es mencionada como *bik'it yo'nton* “de *yo'nton* pequeño”:

“...jbeluk k’usi palta ti mosov kereme yu’un la ta xak’ iluk xkaltik, tsibtasvan li jme’tike...ja’ no’ox taj me’tike mu sk’an pikel ta vinik, ants-o ya jlapok’, ants li buch’u chya pikun xkaltike” (Manuela de 56 años: 06-diciembre-2011).

...por una falta del hombre siervo da una señal, asusta nuestra madre (la Virgen)...la misma, nuestra madre no quiere ser tocada por un hombre, sigue siendo una mujer que le cambia la ropa, es una mujer que la toca.

La virgen de Santa Rosa se encuentra dentro de la iglesia de San Chamula y tiene un *mosov kerem* “siervo hombre” quien es el mayordomo: una pareja con cargo religioso. Esta virgen se dice que es de *yo’nton* pequeño porque da una señal cuando el *mosov kerem* hace algo indebido y además que no se deja tocar por un hombre, en especial cuando le cambian la ropa.

Cada santo o virgen tiene un *Jlapok’* del sexo masculino, quien se dedica a cambiar la ropa en cada fiesta patronal, a excepción de la virgen de Santa Rosa tiene una *Me’ jlapok’* “una mujer que cambia la ropa”.

***K’ok’* “fuego”**

Todos los que existen tienen *yo’nton*. También, mi intención fue saber si tiene *yo’nton* el *k’ok* “fuego”, pero la mayoría dijo que no sabía al respecto, únicamente se le dice que *kuxul* “está vivo” y habla, tal vez como dijimos con mis familiares que es el *yo’nton jtotik kajvaltik* “*yo’nton* del Dios”. Un saber que viene de la misma persona, nuestra mamá, que también a ella le fue dicha por sus padres y abuelos cuando era niña.

Mi mamá dice que el ojo del sol es aún más brillante y caliente como lo que vemos en el cielo, me refiero al sol y el fuego por lo que es imposible ser mirado por los seres humanos. Entonces, el *yo’nton jtotik kajvaltik* “el *yo’nton* del Dios” se hace accesible, se puede más o menos mirar y conservar dentro y en la parte céntrica de nuestra casa, para que nos caliente y proteja, si lo podemos entender nos comunica.

Posteriormente nos preguntamos si el fuego tiene *yo’nton*, mi hermana respondió que nuestra mamá ha dicho que el fuego es *yo’nton jtotik* “*yo’nton* del Dios”, es cierto, mamá así lo dice, respondí.

Nuestra mamá nos decía que el resplandor del sol *ja’ yo’nton jtotik* “es el *yo’nton* del Dios” y el fuego es así considerado. Al llegar a un acuerdo que el fuego es el *yo’nton* del Dios, mi hermana dijo: el fuego habla y comunica algo.

Finalizando la plática con mis familiares, dijimos que el Dios está en el cielo y dentro de la casa, y el fuego es el que nos mantiene reunidos en el centro de la casa, comúnmente en la cocina.

Sbinal chenek' "olla con frijol"

Sobre las cosas que tal vez no tiene *yo'nton* se expresan que los tienen. A esto me refiero a las siguientes expresiones: *tsots yo'nton sbinal li chenek'e* y *tsots yo'nton li lentejae*. El primero: la persona que tiene el trabajo de cocer el maíz para las tortillas dijo *to jtsots yo'nton li sbinal li chenek'e* "está fuerte su *yo'nton* la olla de frijol". El segundo: un joven sin trabajo de servicio dijo *yu'un to jtsots yo'nton li lentejae* "la lenteja está fuerte su *yo'nton*". **Ambas aluden a la fortaleza y lo inagotable.** La primera se refiere a la fortaleza de la olla de frijol y la segunda a la fortaleza de la lenteja. Sin embargo, lo común entre ambas: que no pueden ser terminados de comer aunque hayan muchas personas en un evento religioso (la primera), la segunda es una comida familiar. La explicación aquí, tanto la olla de frijol y la lenteja cocida *kuxajtik* "están vivas".

En síntesis: *stekel k'usi kuxul oy xch'ulel oy yo'nton; oy yo'nton mi kuxul mi oy xch'ulel; stekel jech oy yo'nton kochuk vo'tik*. Estoy diciendo: **todos los que estan vivos y tienen *xch'ulel* tienen *yo'nton*; todos tienen *yo'nton* como nosotros.**

Los que existen están vivos y es igual que nosotros, tienen *yo'nton sventa ta xa'i* "para sentir y escuchar", *ta x-ok'ik* "lloran" al igual que nosotros, *ta xbak'ik* "suenan", por tanto merecen ser hablados. *Ta xbak'* significa al español moverse, hacer ruido y sonar.

El *yo'nton* permite no sólo hablar del *kuxul jch'iebtik* sino del *kuxul vo'tik* "vivo nosotros" ¿Cómo es *kuxul vo'tik*?

b. Kuxul vo'tik-K'u kelantik "Vivos nosotros-Cómo somos"

En este apartado se aborda el *kuxul vo'tik* "vivos nosotros" con base a las expresiones referidas al *ko'ntontik*, pero centrado en cómo somos.

Jech ak'bilotik "así somos enviados"

La palabra *ko'ntontik* en ciertos momentos hace referencia a la persona. La expresión *jech yo'nton* "así es su *yo'nton*" se hace referencia a la forma de ser de una persona, el cómo es él o ella.

Cuando platicamos sobre *jchi'iltik* "compañero" decimos para calificar a *ja' jech snopben yo'nton* ó *ja' jech sjol yo'nton* "así es su forma de pensar y *yo'nton* o así es su cabeza y *yo'nton*". Con estas

expresiones estamos mostrando que para decir sobre un *jchi'iltik* “compañero” hacemos referencia al *ko'ntontik* y la cabeza, sin embargo, emplear uno de ellos, comúnmente el *ko'ntontik*, ya estamos hablando acerca de una persona de manera calificativa.

Cuando platicué con Karmin sobre *k'usi jch'unojtik* “que hemos obedecido”, me refiero a la religión, dijimos que ahora *oy xa chib ti kuxlejale* “la vida ya son dos”, pero el dijo que no podemos insistir cambiar la persona, sobre esto expresó *mu stak' jsoktik o'ntonal* “no podemos descomponer el *o'ntonal*”.

Jsoktik o'ntonal traduciendo como descomponer el *o'ntonal* hace referencia sobre cambiar la persona; el *jel o'ntonal* “cambiar el *o'ntonal*” es otra frase que alude lo mismo. En el caso de un hombre o mujer que cambió de religión se dice la expresión *jel xa yo'nton* “ya cambió su *yo'nton*” o *sjel yo'nton* “cambió su *yo'nton*”.

Lo que quiero aclarar, el *o'ntonal* hace referencia al *jchi'iltik* pero al mismo tiempo su *kuxlejal* “su vida”.

Li k'uyelan ko'ntontik yu'un ja' jech talemotik “El cómo es *ko'ntontik*” es porque de esa manera hemos venido”. *Jech talemotik* “Así hemos venido” y *jech ak'bilotik* “así fuimos asignado o dado” por Dios (María 49 años).

Buch'u oy yan sjol yo'nton “quien tiene otra cabeza y *yo'nton*” es porque así fue asignado por el *pukuj* “Diablo”. El *j-it'ix o'nton* “celoso de *o'ntonal*” así fue asignado, pero cuando te quiere afectar lo hace (María de 49 años) porque es un *kuxul* que envidia a otros por lo que uno hace y tiene, casa y alimentos.

Se menciona que el *ko'ntontik* es pequeño y grande porque así fuimos asignados o venidos (María de 43 años; Fernando de 37 años; y Manuela de 56 años).

Las expresiones referidas al *o'ntonal* que muestran cómo es el *kuxul* o *kuxajtik* que se refieren a hombres y mujeres son: *lek yo'nton*, *muk' yo'nton*, *tsots yo'nton*, *chopol yo'nton*, *bik'it yo'nton*, *jun yo'nton*, *mu'yuk jun yo'nton* y pero también *ta stsob sk'ak'al yo'nton*. Es decir, un *kuxul* puede saberse a través de ser visto como bueno, grande, fuerte, malo, pequeño, uno y dos *o'nton*, y además acumula el calor de su *o'nton*.

Lek yo'nton “bueno su yo'nton”

Se dice *lek yo'nton* cuando nos hablamos bien, sin enemistad, sin regaños aunque no seamos compañeros o sin conocernos bien; es un reconocimiento por el otro *jchi'iltik* que hablo bien y me habla bien; al saber que habla bien también le hablo bien. Quienes se sienten *pukuj* “malos” no dicen adiós al pasar ni responde cuando lo saludas aunque no se le haya hecho algo de gravedad y son a ellos que se le puede comentar que *pe yu'un oy k'usi jtos-o ta yo'nton* “está pensando extraño en su yo'nton” (Mateo Hdz., 61 años).

Se puede considerar a un *jchi'iltik* que es *lek yo'nton* “yo'nton bueno” porque *ja' lek muk' yo'nton* “tiene yo'nton grande”, *to jlek skuxlejaj* “tiene una buena vida” y no se enoja con facilidad. Es aquel *jchi'iltik* que aunque lo regañen *te xnel xi no'ox* “dice que me regañen” total que no le digo nada y que se vea sólo el que regaña (Karmin de 50 años).

Cuando se bebe se pierde la cabeza y puede ser que se regañe o se golpee a alguien. Si el golpeado o regañado no dice nada al día siguiente cuando se le llega a hablar porque puede decir que también estaba inconsciente porque ambos se dicen *teke' lajuk ta resku', mi xyal-to jbisuk, ja' no'ox jech chljaj k'op* “olvidemos lo que haya pasado tomemos refresco o si prefieres otra copita” (Mateo Hdz., 61 años).

Después de una borrachera, quien es *lek lek yo'ntone* “yo'nton bueno” no dice nada, pero existe que no son así que *mu xljaj yo'nton* “no acaba su yo'nton” ya piensan otra cosa y cuando estamos débiles nos ponemos graves y nos enfermamos pronto (Mateo Hdz., 61 años).

Los *jchi'iltik* que son considerados como *lek yo'nton mu k'usi sna' tšpas* “no se le ocurre hacer nada” aunque lo regañen y *jun yo'nton* “está uno su yo'nton”; diferentes a éstos son aquellos que *mi ja'uk xljaj yo'nton, mi ja'uk stsak a resku', ma'uk stsak-a pox* “no acaba su yo'nton por lo que no acepta refresco ni pox cuando se le ofrece”, es decir, sigue enojado (Mateo Hdz., de 61 años).

Cuando se ven dos personas posterior de una borrachera, el otro le puede decir *mi oy ta a jol a vo'on cha va'e k'usi la jpastik* “si te acuerdas algo lo que hicimos”, se dicen que estaban tomados, sí nos golpeamos pero estábamos tomados y no nos decimos nada cuando estamos sobrios; *lajuk a vo'nton xut sbaiik* “que se acabe tu vo'nton se dicen” (Mateo Hdz., de 61 años).

Se le puede decir que alguien es *lek yo'nton* cuando ayuda:

...te xa xi kuni mu'k'ul tejeke, ja' mu Abraham leku no'ox me su o'on cha va'ek'une a koltavanuk, te to'ox me oyik ta Latsbilton, yu'unan ja'o ayik xtok-un, ja' la skajan tal chka'i kikatskutik chka'i ti kaloj (Manuela de 56 años: 06-diciembre-2011).

...ya estaba más o menos (se refiere recuperándose de salud), es el Abraham quien de por si es de buen o'ntonal llegó a ayudar, el y su familia estaban viviendo en Latsbilton, municipio Larrainzar, yo creo que fue cuando estaban de visita; él fue que subió las cargas al caballo, según me acuerdo.

Apenas me estaba liberando de *chamel* “morirse” dice Manuela y fuimos a tapizar, pero esa vez estaba Abraham aquí como es el *lek yo'nton* nos ayudó a subir nuestra carga al caballo.

Abraham dijo *to jlek yo'nton ti jpatrone* “mi patrón es de buen o'nton” en la siguiente situación:

“...te xa oyun ta colonia La Libertad municipio de Bochil ta sna jpatron, yu'un mu'yuk lek yabtel ek te no'ox nabalun chak mosovil pue, chi bat ta sa' abtel xkut ti jmol patrón, Antres sbi ti jpatron, buch bat xi, chi bat ta Chicoasen xkut, k'uxi cha ve', ch'abal un tala xkich' jk'ok'ox, aaaxi, lek cha'e xi, albo la me' ajval, li jajval jna ak'o spak' la k'ok'oxe, ak'o sjuch'bal a pinol, komo lek yo'nton ti jpatron tambien, sa' abtel sbi pe tato xi bat ta sa' abtel xtok...ak'o smeltsan bal a k'ok'ox xi, ak'o sjuch'bal a chenek', xch'ilik ta ba semet cha vil li tseilchenek' juchbil ta molino, ak'o svoch'bal a chenek', ak'o svolbal a pinol xi, batuk kafe xi ti jpatrone, pe kolavatejek mi jech cha pas pavore xkut ti don antres, tana xi, batan ta sa' abtel xi, veno xkut, li bat ta sa' abtel un, li k'ot un. Ja' te li ay ta abtel un xchi'uk a soyalo'etik. Yak ti abtel, mu'yuk vayel.” (Abraham de 54 años: 13-octubre-2011).

...en la colonia La Libertad municipio de Bochil estaba en la casa de mi patrón quien no tiene suficiente trabajo también, así que estaba como mozo. Voy en búsqueda de un trabajo le di je mi patrón, se llama Andrés mi patrón, por dónde dice, me voy por Chicoasen le dije, cómo vas a comer, no sé pero llevaré mis tostadas, ahhh dice, esta bien dice, dile a tu patrona, mi esposa que haga tus tostadas y que muele tu pinol. Como es de buen o'ntonal mi patrón, a pesar que soy su empleado de él todavía salgo a buscar trabajo...que haga tus tostadas dice, que muele tu frijol dice, lo doran el frijol crudo en el comal tal como lo has visto, que haga tu masa de frijol, que haga tu masa de pinol, lleva tu café dice mi patrón; muchísimas gracias si de esa forma me haces el favor le dije a don Andrés, si dice, vaya a buscar trabajo dice, bueno le dije. Fui a buscar trabajo y llegué al lugar de destino. Es allí donde fui a trabajar con personas nativas de Soyalo. El trabajo es permanente, día y noche se trabaja.

Los textos en *bats'i k'op* señalan a un patrón *lek yo'nton*. Abraham menciona que su patrón es *lek yo'nton* porque le dió permiso cuando decidió ir a trabajar unos días a Chicoasen que es un

trabajo para el gobierno, además que le hicieron sus tostadas, le cocieron su frijol y le hicieron su pinole.

De la misma persona:

...ta ts'akal xi li k'ot ta Bochil, te li abtej cuatro año, ja' vakero, chabiej vakax xtok, ta rancho Suyacal ta yak'ol Chicoasen, cuatro año te li abtej, tambien to jlek yo'on ti kajvale, mu xa xa bat xi, de todo pues, chuk'bil ti jku'une, pakbil ti jku'une, ja' jech to jlek, pe ta ts'akal li lok'tal, sta tal ka'i xtok un (Abraham de 54 años: 13-octubre-2011).

...después llegué por Bochil, ahí trabajé cuatro años de vaquero para cuidar ganados en el rancho Suyacal ubicado arriba de Chicoasen. Cuatro años trabajé ahí. También mi patrón es de buen yo'nton, ya no te vayas dice, de todo pues, me lavan mis ropas, son guardadas mis ropas, así es, estaba bueno, pero me salí de ahí, me cansé de estar ahí.

En este texto Abraham menciona que tuvo un patrón *lek yo'nton* porque le lavaban y le planchaban la ropa y cuando decidió volver a su paraje le dijeron que se podía quedar de manera permanente.

Chopol yo'nton “malo su yo'nton”

La expresión que alude contrario al *lek yo'nton* es *chopol yo'nton* “yo'nton malo”. *Chopol ko'ntik* “malo nuestro ko'ntontik” cuando no queremos hablar con nuestros compañeros o no hacerles caso (Tuxum de 60 años).

Chopol yo'nton es muy similar que *bik'it yo'nton* “yo'nton pequeño” o casi es su compañero, ambos hacen referencia a enojarse rápido y el ir a regañar a alguien en otra casa. *Chopol yo'nton* se dice también que *ja' chopol sjol* “es malo de cabeza”.

Los *jchi'iltik* que se les ocurre ir reclamar al *jlak'jnatik* “vecinos” en relación a los animales domésticos (pollos, perros, gatos), como ese reclamo de *cha k'extabekatik sve'el* “que le devolvamos lo que haya gastado el animal” son considerados *ji'eljol* “enojón” y *to jbel xal* “alzado” porque son *chopol yo'ntonik* “yo'nton malo” (Karmin de 50 años).

Bik'it yo'nton “pequeño su yo'nton”

El *bik'it yo'nton* “yo'nton pequeño” expresa a personas que fácilmente regañan y se enojan rápidamente. Es reconocible: cuando si se le dice algo regaña, *to jk'otel ta yo'nton* ó *to jsokel no'ox* “lo que se le dice llega directamente en su yo'nton o se descompone rápido”, regaña rápido, se enoja rápido, *to jsokel sjol* “se descompone rápido su cabeza”, algunos no hablan mucho y

cuando se le dice algo fuerte *to j-ok'el* “lloran rápido” y limpia sus lágrimas porque sintió que le dolió (Abraham de 54 años).

El *bik'it yo'nton* expresa a *jchi'iltik* que *mu stake' tijel* “no se puede mover/tocar o molestar”, *jbelotik ta k'op* “con pocas palabras nos molestamos” y no aguantamos, quiere decir que nos enojamos y *kak'tik-o ta meltsanel* “acudimos ante las autoridades para solucionar”, *oy k'usi ta jpastik-o jutuk xkaltik* “y hacemos algo a escondidas” (Manuela de 56 años).

María de 49 menciona que cuando somos de *bik'it ko'ntontik yu'un ja' jech talemotik yu'un kajvaltike* “pequeño ko'ntontik es porque así hemos venido por Dios”, el *ko'ntontik* no son parejas sino que son diferentes.

Cabe aclarar que el *ok'el* “llorar” si efectivamente es sacar lágrimas pero también puede ser en otros ámbitos que es durante en el rezo, la preocupación en torno a eso es sobre que se dice y a quién se dirige. Muchas de las veces cuando se dice que *ta x-ok'* “llora” es porque se está quejando ante no humano y esto tiene efectos en algún compañero.

Un *bik'it yo'nton* que llora es porque nos ve con malos ojos, quiere disponerse de alimentos solo, ve con malos ojos que tienes casa, ve con malos ojos que uno trabaja, ve con malos ojos que se tienen los alimentos, no quiere nada, *yu'un pasbil ta pukuj li sjole* “porque su cabeza ha sido moldeada como mala”, no quiere nada porque si tienes dinero lo ve mal, si te llega a prestar dinero ya sea que lo consigue o no: sí no lo consigue lo toma como pleito y *xlik-o xa ta k'an chamel* “pide enfermedad”; en caso que lo consigue ya no puede devolverlo y hace lo mismo, pide enfermedad, nada lo ve bueno (María de 49 años). Al respecto, se hace que *bik'it yo'nton* es similar que *chopol yo'nton*.

Según María de 49 años el *bik'it yo'nton* no tiene que ver nada por el tipo o tamaño del *chon* “animal compañero”, de manera similar que el tamaño y edad de la persona. Ella menciona que si es dado como yo'nton pequeño aunque *muk' li sbek'tale* “su carne es grande” es *bik'it yo'nton*.

Cuando *to jbi'it ko'ntontik* “somos de o'nton pequeño” no tenemos fuerte el o'ntonal por lo que lloramos si nos dicen algo, nos duele lo que nos dicen, no aguantamos las regañadas y no aguantamos lo que nos dicen (consejos), pero se debe a que así hemos venido (Fernando de 37 años).

Por no poder resistir las regañadas lo llevamos a otro nivel *chi jchukvan ta anil-o* “encarcelamos rápido” (Karmin de 50 años). Karmin menciona que por no poder resistir se acude en la casa del agente y puede ser que se consiga refresco, pero también se paga el caminar del *mayol* “policía”.

El que se queja ante las autoridades *naka ba slok'es yo'nton* “sólo saca su yo'nton” y tal vez se queda feliz porque el otro que da refresco se siente mal porque le cuesta conseguir el refresco. El quejoso según Karmin de 50 años *ta slok'es sk'ak'al* “saca su calor”, *ch-ilbajinvan* “molesta” y tal vez diga que debe ser así para que la próxima *yo' mu x-ilbajinvan* “no moleste”. Karmin señala que este caso es un *ilbajinel* “molestia/abuso”, para él no se consigue nada al llevar a nuestro compañero a la casa del agente.

Hemos venido como *bik'it ko'ntontik* por tanto *mu xkeuch ku'untik ti vulel xkaltike* “no resistimos las regañadas”, si tu compañero te habla caliente, tus padres te hablan caliente, también si tus amigos te regañan, si tus compañeros de borrachera a regañadas te piden tu deuda o dice lo que quiere lo sentimos con mucho dolor que llega en el o'nton, lo sentimos mal, por tanto, nos preguntamos por qué el otro nos regaña o reaccionamos de la misma manera (Manuel de 57 años).

Manuel dice que el o'ntonal pequeño es el dolor que sentimos al llegar en el ko'ntontik, por eso lloramos y con eso conseguimos nuestra enfermedad. Mateo Hdez de 61 año menciona que al momento que alguien nos regaña se siente pequeño el ko'ntontik y *oy me jbik'tik xa cha va'une* “es a veces cuando ya lo tragamos” y se consigue nuestro *ti'ol* “coraje”.

Al ser *bik'it ko'ntontik* hace que no aguantamos las regañadas, favorece el cúmulo de nuestra enfermedad y empieza a juntar *sk'ak'al o'ntonal* “el calor del o'ntonal”, digamos que es el *ti'ol* (Fernando de 37 años).

***Stsatsubtasel ko'ntontik- smuk'ibtasel ko'ntontik* “endurecimiento de ko'ntontik- engrandecimiento de ko'ntontik”**

El *bik'it ko'ntontik* es la mayoría tanto en hombres y mujeres. Es la minoría quien es *muk' yo'nton* “yo'nton grande”. En ambos sexos existimos *bik'it ko'ntontik* “ko'ntontik pequeño” y *muk' ko'ntik* “ko'ntontik grande” porque así nos ha enviado Dios (María de 49 años). Sin embargo, nuestros padres-madres nos dicen:

“...muxa ti' sni' yo'nton alak' ta xbik'taj-o ko'ontik xiik, mi la tibe la sninchak ta la xbik'itaj-o ko'ntontik to j-ech'em la xi it'ixaj-o xiik” (Manuela de 56 años: 06-diciembre-2011).

...no comas la punta del yo'nton del pollo se hace pequeño *ko'ntontik* dicen, si comes la colita del pollo se hace pequeño *ko'ntontik*, seríamos muy celos dicen.

Manuela nos invita a evitar comer la punta del o'ntonal y el escudril del pollo para que no seamos *bik'it o'ntonal*. Lo que dice Manuela ocurre efectivamente, cuando eramos niños con mis hermanos y hermanas no nos dejaban comer la punta del corazón, el escudril, las alitas del pollo porque tenían que ver con nuestra forma de ser en la edad adulta.

No nos dejaban comer el escudril y las alitas del pollo porque se cree que seríamos celosos con nuestras mujeres, que tiene que ver con ser *bik'it o'ntonal* (Manuela 61 años). Los señores grandes de edad así le fue dicho que no comieran algunas partes del pollo y a mi cuando era niño así me lo decían mis padres. De generación a generación se transmite tal prohibición aunque no es estricta es común.

El *sni' yo'nton alak'* traducido como la punta del corazón del pollo se refiere al órgano completo conocido como corazón, porque el *yo'nton alak'* “el corazón” es toda la pechuga y lo que contiene adentro, y el órgano conocido como corazón es la punta.

El *sni' yo'nton alak'* se consume en mi familia cortándole la punta para que a la persona que consume no se le haga pequeño su yo'nton. Para nosotros, me refiero al ámbito familiar que me encuentro inmerso, esto se realiza para cualquier tamaño del pollo; el señor Mateo Hdez de 61 años me dice que se prohíbe cuando el pollo es joven porque el o'nton de ese animal aún es tierno.

Los padres se preocupan de sus hijos pequeños tratando de evitar que sean *bik'it yo'nton* en situaciones adversas o *mu xbik'taj yo'nton* “que no se haga pequeño su yo'nton”. A Mateo Hdez le dijeron que cuando era pequeño si comía *sni' yo'nton alak' ta me xbik'taj a vo'nton ta utel ta jajanteal* “el *sni' yo'nton alak'* se haría pequeño su yo'nton durante las regañadas”.

Los padres consideran al *kuxlejal* “la vida” como difícil y dentro de ese contexto preparan a sus hijos para que ellos cuando sean grandes puedan aguantar, resistir o lidiar para sobrevivir.

En situaciones que el hombre y la mujer *ta xbiik'ta yo'ntonik* “se hace pequeño su yo'nton” se requerirá que se engrandezca o haga fuerte su yo'nton y es el momento que nos acordamos de quien nos puede ayudar, el *jtotik kajvaltik* “Dios”.

Mateo Hdez de 61 años menciona que sí nos acordamos del *kajvaltik* “Dios” le decimos que *ko'ntontik* está pequeño y que queremos que lo haga grande, fuerte y duro. Manuela de 56 años dice que cuando está pequeño *ko'ntontik* según como comentan nuestros *totilme'il* “padres-madres” es decirle a Dios:

“...*chkalbetik ti jtotike ti ak'o yak smuk'ul ti ko'ntike ti jolliklanune, stsinan ti sjol ko'ntontike, ti buch'u xtojob xka'ie tsinanbun tik'bun jun te' jun ton ta ko'nton mu xtun ti to jbiik'it ti ko'ntone xkutik la ti jtotike, ti jme'tike, ak'bun a vo'nton akbun ja jol xkutik ti jtotik xkaltike pasbun ta muk' ti ko'ntone xkutik xkaltik*” (Manuela de 56 años: 06-diciembre-2011).

...le decimos a nuestro padre (Dios) que nos otorge la grandeza de *ko'ntontik*, nuestra cabeza; que lo endurece nuestro cabeza-o'ntonal. El que sabe he escuchado decir: robustece, introdúceme un madera, una piedra a mi *ko'nton*, no sirve que esté pequeño mi *ko'nton*. Así se nos dice que digamos a nuestro padre, nuestra madre. Dame tu *vo'nton*, dame tu cabeza le decimos a nuestro padre, hazme en grande mi *ko'nton* le decimos.

En un momento de *bik'it ko'ntontik* hay que decirle a Dios sino permanece así, porque Dios lo corrige todo, cualquier favor que se le pide lo hace, lo que nos limita es el no saber qué decirle (María de 49 años).

María de 49 años sugiere que hay que decirle a Dios porque cuando estamos en un situación de ser *bik'ik ko'ntontike* se teme que nos muramos por *sk'ak'al ko'ntontik* “el calor de ko'ntontik”, nos mata porque no aguantamos el *lo'il* “la plática y todo lo que se escucha”, por tanto, *va'un k'ux chka'itikne ta jbiik'tik un* “por dolernos lo tragamos”.

Como dice María *to jbiik'it yo'nton* “está muy pequeño su yo'nton” o cuando estamos en un momento de *bik'it o'ntonal* somos vulnerables a enfermarnos y lo que hay que hacer es decirle a Dios que le otorge la grandeza del o'ntonal y la cabeza.

***Muk' yo'nton- tsots yo'nton* “grande su yo'nton-fuerte su yo'nton”**

La expresión *bik'it ko'ntontik* alude a un *kuxul* “vivo” *jbelotik ta k'op* “sensible por unas palabras” mientras que cuando *muk' ko'ntontike* “ko'ntontik grande” lo aguantamos o resistimos, similar al *kuxul- jch'iebtik* como los árboles y el agua que han aguantado nuestros

jmultik “maldades” (Manuela de 56 años), en el caso del *banamil yu’un ts’ijil* “la tierra está en silencio/callada” porque está grande su yo’nton para aguantar nuestros *jtultik –jxinaltik* “malos olores” (Fernando de 37 años).

Las expresiones *bik’it o’ntonal* y *muk’ o’ntonal* se diferencian entre no resistir y resistir. El *muk’ yo’nton* “el que tiene yo’nton grande” *veno lek sna’lek lo’il* “sabe hablar”, lo que le digas plática, no sabe con qué enojarse o no sabe enojarse, si le hablas siempre se le ocurre una plática (Abraham de 54 años). Como dice Abraham quien es *muk’ yo’nton* también es *lek yo’nton*.

Cuando tiene yo’nton grande cualquier cosa que se le dice aguanta, no le da importancia, *te xnel xi jchi no’ox* “decimos que esté así” (Manuela de 56 años). Manuela menciona al *kajvaltik-jtotik* “Dios” quien es el *muk’ yo’nton* “tiene yo’nton grande”, porque él siempre ha aguantado nuestros errores, lo que hacemos lo ha aguantado o (perdonado en este caso), el regañar y golpear a un compañero lo ha aguantado, si alguien roba lo ha resistido, es decir, nos ha dado perdón porque *ja’ muk’ yo’nton* “es de yo’nton grande”.

Rosa considera al *kajvaltik* “Dios” como un ser que nadie puede alcanzar el tamaño de su yo’nton. El yo’nton del Dios está grande para siempre y es indescriptible verbalmente, además, es infinito *ti slek’il yo’ntone* “su buen yo’nton”, por eso *sk’anojotik* “nos quiere”, *k’uxotik ta yo’nton* “nos duele en su yo’nton” y no nos ha abandonado.

Cuando *muk’ yo’nton* la persona *x-ech’ no’ox cha’ek k’uksi yal xi no’ox ek* “lo pasa lo que le dicen” y llega en su yo’nton hasta que le dicen por tanto insistir o provocación. La forma de ser de este tipo de personas es dada por *Kajvaltik* (Maria de 49 años).

En una plática con mis familiares dijimos que *li muk’ yo’ntone* es aquel o aquella que *lek no’ox* “controlado”, *k’usuk albatuk* “lo que le digan no se altera”, *xu no’ox cha’i* “lo pasa cualquier cosa”, *lek no’ox cha’i* “todo le parece bien”; y *muk’ yo’nton* dijimos que es igual que *tsots yo’ntone* “de yo’nton fuerte”.

Li muk’usi cha’i “Los que no sienten” y *mu labnuk cha’i* “los que no hacen caso” dicen que son los de *muk’ yo’nton* (Mateo Hdez. de 61 años); *k’usi li jyalbe jchi’iltik x-ech’ xjelaw no’ox xkaltik* “lo que nos dicen nuestros compañeros nos entra y sale”, regaños sin llegar a golpes, mañana ya no está enojado es ser de *muk’ o’ntonal* (Tuxum de 60 años)

Otro rasgo de *muk'yo'nton* como señala Manuel de 57 años es: *mu sna' slaban, ak'o mi xjajet yajval, mu jventa, kuk' spas yu'un stuk xi no'ox, mu jventauk ka'rajo xi no'ox* “se hace que no se da cuenta, aunque lo regañen no le da importancia, y que haga lo que quiera es cuestión de él, dice”.

Muk' ko'ntontik “ko'ntontik grande” es poder resistir, no reaccionar como el problema, no encarcelar a alguien (Karmin de 50 años), para una joven es aguantar lo que nos dicen y poder dormir sola sin miedo (Ofelia de 16 años). Fernando de 37 años dice que *muk' ko'ntontik* “ko'ntontik grande” es tener *stsatsal ko'ntontik* “la fuerza del ko'ntontik”.

Una mujer que cambia de vestimenta de traje de nagua a pantalón en el paraje hace 30 años requirió ser de *o'ntonal* fuerte. A María le dijeron que era *tsots yo'nton* “fuerte su yo'nton” por cambiarse de vestimenta aunque le fue dicho ante una actitud retardadora por otra mujer:

“mi mu xa k'exav vi yelan te vexal oyote xi, muk'usi ta jk'extabe pe mun' chi elk'ajuk xkut, tank xi elk'aje bank kelk'anbetal svex li risano chi k'exav xkut, pere li'e jmanoj xkut, mu'yuk buch'u xu' xtal yalbun porque jmanoj xkut, yu'un me chi abtej-o chka'une xkut, abh xi, tsots a vo'nton ka'tik xi, a pe jechu no'ox xkut min' ja' la tenta vo'on smeltsanel li jk'utikene xi, a pe le' xtoke jchanoj xkut, pe mi chak'elavile jna' xtok xkut, aaa yu'un xu'avun un cha'e xi, tamokik la jolobe cha'e ta jk'elkik, yu'un sk'an to tamel jolob xi xtok un, jtamtik a vil xkut un, aa yu'un jecha val ka'tik un xi, jech xkut” (María de 49 años: 24-noviembre-2011)

No te avergüenzas así como estas vestida de pantalón dice, no me apeno de nada porque no estoy robando le dije, si robara, si fuera a robar el pantalón de la gente tendría pena le dije, pero este (se refiere el pantalón) he comprado le dije, nadie me puede venir a decir porque lo he comprado le dije, porque trabajo le dije, ah dice, esta fuerte tu *vo'nton* dice, ah si le dije, se aventaste en tu *vo'nton* (olvidar) el tejer nuestra ropa dice, ah ese también lo he aprendido le dije, si le quieres ver también lo sé le dije, ahhh, entonces eres poderosa dice, empieza pues a tejer tu tejido la voy a ver dice, porque aún me falta por iniciar mi tejido dice otra vez, empecemos a tejer le dije, ah lo dices en serio dice de nuevo, cierto le dije.

En otro contexto donde se hace necesario que el hombre y la mujer sea de *muk' o'ntonal* es cuando se tiene un *nichimal abtel* “abtel floreciente”, o al menos es lo que las autoridades de Chamula les dijo como *mantal* “consejo” a una pareja cuando acudieron a pedir un *nichimal abtel* hace 23 años aproximadamente:

“...lek kichkutik mantal ta jyalel, jechuk xkut, ta me xtal ti jloko joletike xi, ta xtal ti viniketike xi, xjuch'jun xa me ta ts'elik xi, yu'un ja'me te oyuk smuk'ul sjol a vo'onik, oyuk me smuk'ul ja jol martoma

mu me xa it'ixaj xi, mi la bat ta abtel, mi la tal ta abtel te xa nopol jun yakubel ta sts'el a me martoma mu me xa ilin xi, mu me xa kap xi, ja'to me mi lek xa'i ti me' martomae, ja' tome xi, yu'un ja' ti mi jeché x'vulvun chyakube yu'un stalel me xi, jechuk me cha'e xkut, jechot mee k'un me' martoma, mi k'alal la bat ta vo' ta si', mi te xa chotol ants ta sts'el la martoma mu me xa it'ixaj xi, oyuk smuk'ul a vo'onik xi, xu'uk cha'e xkutkutik, yu'un me jech cha kalbekutk mantal xi, lek oy xkutkutik, chuno me mantal xi" (Manuel de 57 años: 29-noviembre-2011)

...de una vez recibimos buenos consejos. Es cierto le dijimos, llegaran insinuadores dice, llegaran hombres dice, arrastrándose de cerca hacia sus lados dice, es cuando se requiere la grandeza su cabeza- vo'nton: que tengas la grandeza de tu cabeza mayordomo, no celes a tu mujer dice, si te fuiste a trabajar, si cuando regresas del trabajo ya se encuentra muy de cerca un borracho al lado del mujer mayordomo no regañes dice, no te enojas dice, hazlo cuando la mujer mayordomo también tiene intenciones dice, hasta que sea así dice, porque la persona habla por borracho dice, esta bien le dije; de igual manera para ti mujer mayordomo, si al regresar de acarrear agua o leña está sentada un mujer cerca al mayordomo no celes dice; que tengan la grandeza de su vo'nton dice, esta bien le dijimos, son esos consejos que les decimos dice, esta bien le dijimos, haz caso los consejos dice...

Lo que las autoridades le dijeron a la pareja que pidieron su trabajo de servicio fue que tengan la grandeza de su yo'nton y cabeza porque al vender pox como mayordomos vendrán hombres y mujeres a tomar y éstos querrán platicar con ellos tal vez de manera sospechosa por estar bajo las implicaciones del alcohol, por tanto, el *martoma* “el señor con trabajo de servicio” que no cele a su mujer cuando esté platicando con hombre consumiendo pox porque sólo estaría vendiendo y de manera similar, la *me' martoma* “la señora martoma” que no cele a su esposo cuando platique de cerca con una mujer que está tomando pox.

En ciertas situaciones de la vida se espera que la persona sea *muk' yo'nton* para resistir y lograr un momento aunque no permanente pero necesario lo que expresa *jun o'ntonal* que se vislumbra un *kuxul* completamente *ts'ijil* “silencio”. A diferencia de las otras expresiones referidas al o'ntonal, el *jun o'ntonal* es abiertamente mencionado para referirse a la misma persona que habla, es decir, no sólo a los demás.

***Jun ko'ntontik* “uno ko'ntontik”**

El *jun ko'ntontik* “el estar uno ko'ntontik” es lo mismo que *lekotik* “estamos bien” (Manuela de 56 años). Sin haber preguntado, *lekotik* se traduce al español estamos bien aunque hace más

referencia a una relación con los *jchi'iltik* “compañeros”. *Lekotik* es decir que vivimos bien dentro de una casa, sin pleitos, sin enfermedad y otros problemas.

Jun ko'ntontik expresa *un ts'ijil la vo'ntone mu'yuk mas chvulkinaj* “silencio tu vo'nton y no habla mucho”; es *ts'ijil* “silencio” cuando no se piensa mucho en esto, eso o aquel u otras cosas, no piensas allá y no piensas ir allá, no piensas ir aquí, es estar tranquilo porque estás *jun a vo'nton* “en un tu vo'nton” (Abraham de 54 años). De manera similar explica Tuxum de 60 años: *jun ko'nton ja' ts'ijil ko'nton* “un mi ko'nton está silencio de mi ko'nton”.

Lo que es contrario de *jun ko'nton* ocurre cuando *chavat vo'nton nune* “cuentas tu vo'nton”. Cuando *tsnop* “piensa” la cabeza, *ta snop* “piensa” el o'nton; cuando trabajan todos y no descansan es estar *mu'yuk xa jun a vo'nton* “ya nada está uno tu vo'nton”: *oy xa chib oxib a vo'nton ya'luk, chak xa batuk taje, chak xa batuk taje, chak xa batuk taje* “ya se siente dos o tres tu vo'nton, ya quiere ir allá, ya quiere por allá, ya quiere ir por allá” (Abraham de 54 años).

Otra expresión que alude lo contrario al *jun ko'nton* es *xchibet ko'nton* “haciéndose dos mi ko'nton”. Abraham menciona que cuando *xchibet a vo'nton* “está haciendo dos tu vo'nton” se hace dos el *o'ntonak*: uno, dice quiere vivir y el otro dice que mejor morir, el otro dice que si encuentra dinero hace buena casa, el otro tal vez diga no se de qué trabajar y tal vez a robar porque es más fácil pero puede ser descubierto con uno o dos intentos, y éstas vivencias es no *junuk a vo'nton* porque el *o'ntonak* se multiplica, *ta x-epaj li snopbenal* “el pensamiento abunda” y ya no sabemos donde ir, es decir qué decisión tomar (Abraham de 57 años).

El *xchibet ko'nton* no es la más constante como expresión referente a las vivencias como el *at o'ntonak* y el *vul o'ntonak*, pero éste es el más empleado sobre la toma de decisiones y en cuando se va uno a visitar *xchibet ko'ntontik* se puede interpretar como no querer a quien se visita.

En mis encuentros durante el trabajo de campo identifiqué que la expresión *jun ko'nton* “uno mi ko'nton” es manifestada después de una experiencia difícil porque actualmente el *jchi'iltik* está *jun yo'nton* “uno su yo'nton”, es decir, para hablar de una persona *lek oy* “que está bien”.

En la siguiente extracción de su vida de Karmin de 50 años menciona que al dejar de tomar *pox jun xa lek yo'nton chve'* “come con uno su yo'nton” y *jun xa yo'on cha'i ch-ech' ti k'ak'ale* “uno su yo'nton siente que pasan los días”, y por supuesto que ha mejorado:

“...jal la jkuch’, la jkuch’ 7-8 año. Stekel k’akal chkuch’. Va’un la jkechan un. Li’ne xi muyu’baj kutik jxchi’uk a junme’e, xchi’uk jnich’nab, va’un ja’ te li sbalin xkilune. Tsots sbalin ti la jkechan ti yakubelune. Jun xalek ko’on chi ve’, jun xa ko’on xka’i x-ech’ ti k’ak’ale, va’ te lek un. Va’ ja’ jech va’ yijil talelune, li ch’ixatelel jutuk, li ch’ixa jutuk”... (Karmin de 49 años: 08-noviembre-2011)

...Mucho tiempo tomé, tomé 7-8 años. Todos los días tomaba. Entonces, dejé de tomar. Ahora estamos felices con tu tía, con mis sobrinos/as, entonces, es donde veo su resultado. Ha resultado positivamente el haber dejado la embriaguez. Esta muy bien uno mi ko’nton cuando como, uno mi ko’nton pasan los días, ahí está lo bueno. Entonces, es así como he pasado a mi edad, ya he crecido poco, ya he crecido un poco.

“...pe ka’i k’nyelan la snet’, k’nyelan la spase, jech yelan jnet’ xaeke’une, pe tsbalin un, tsbalin, oy xa jayib li antsetik, tsebetik ti la jkoltaan bal le’e, pe lek xa jun yo’nik chkil le’e, jun yo’onik xa chkil. Oy xa la ipik, mu xa la xve’ik naka la ib o’nton, solet xa mu xak’ xi xanab xi, pero le’e jun xa yo’onik chanavik chkil ti tsebetik, antsetik...” (Martha de 43 años: 13-diciembre-2012)

...lo sentí como lo masajeaba, como lo hacía; también, igual empecé a masajear. Si resultó, resulta. Ya son varias las mujeres, niñas que aquí las alivié, ahora las veo con un o’ntonal, ya con un o’ntonal las veo. Ya estaban enfermos, ya no comían, tienen puro ib o’nton “náuseas“, ya no me deja caminar dice; ahora las veo que uno su yo’nton caminan las niñas, mujeres...

La expresión *jun o’ntonal* “un o’ntonal” es muy constante porque tal vez se le desea a cualquier persona su contenido/significado. Cuando llego a visitar a mis padres es común que me pregunten *mi jun a vo’ntonik* “está uno su vo’ntonik” y siempre me dicen que *junuk a vo’nton* “que esté uno tu vo’nton” cuando me despido de ellos. Sabemos que con esta frase mis padres me desean que yo esté *ts’ijil*, es decir, *lekuk oyun* “que esté bien”, no pensar ni hablar mucho, que se refiere a que *mu jkat ko’nton* ó *jvul ko’nton* “no cuente mi ko’nton o hable a mi ko’nton”.

Cuando me hablan por teléfono desde el paraje para preguntar como estoy siempre me dicen al final *junuk a vo’nton* “que esté uno mi ko’nton”, de igual manera, les digo: *junuk a vo’ntonik ek* “también ustedes que este su vo’ntonik”.

Manuela de 56 años menciona que a las personas que visitamos *ja’ jun yo’ntonik* “están en uno su yo’nton” porque están felices, pero cuando los visitados están enfermos *chopol chka’itik chi jk’ot un, oy at o’nton un, ya’ k’uxi chkut le’ne xi jchi xkaltik, va’un chkat ko’ntik ta jvul ko’ntik un, ja’ te ja’ jech ti vul o’nton tajune* “nos sentimos mal al llegar, existe at o’ntonal, decimos qué haré, entonces contamos ko’ntontik, hablamos ko’ntontik”.

Al ir al paraje me pregunto siempre cómo estarán mis padres, pero siempre estoy con la perspectiva que están bien y *jun ko'nton chi bat* “voy con un ko'nton” porque los quiero, porque si *xchibet ko'nton chi bat* “voy con dos ko'nton” es como no quererlos.

Siguiendo con lo que dice Manuela, si cuando llego a la casa los encuentro mis padres *jun yo'ntonik jun ko'nton ek* “uno su yo'ntonik también mi ko'nton está uno”, si el caso fuese contrario mi *ko'nton* ya no sería *ts'ijil* “silencio” y/o puedo decir, *mu'yuk xa xmu'yubaj ko'nton* “ya no está feliz mi ko'nton”.

Cuando digo *jun ko'nton* expreso lo que se ha dicho hasta hora. *Jun o'ntonal* es una situación de la persona que puede estar en *lek yo'nton*, sin embargo no es una expresión que manifiesta utopía sino que es vivible por ciertos momentos, pero tal vez constantes, y es empleado muchas de las veces para expresar cierto mejoramiento del *kuxlejal* del *kuxul*.

***Mu'yuk jun ko'ntontik: ta jvul ko'ntontik- ta xkat ko'ntontik* “no está uno ko'ntontik: hablamos al ko'ntontik-contamos al ko'ntontik”**

Lo opuesto del *jun ko'nton* “uno mi o'nton” puede ser expresado como *mu'yuk jun ko'nton* “no está uno mi o'nton” pero los más empleados son *ta jvul ko'nton* “le hablo a mi o'nton” y *ta jkat ko'nton* “cuento a mi o'nton” que expresan *mu'yuk ts'ijil* “no silencio”.

Cuando *ta jvul ko'ntontik* “le hablamos a ko'ntontik”, *xvulvun ti ko'ntontike* “está hablando ko'ntontik”, según lo que hagamos *ta jnoptik* “lo pensamos”, si no tenemos dinero o según lo que hacemos *ta jvul ko'ntontik* “le hablamos a ko'ntontik”, decimos porqué será que no tengo dinero, *ta jnoptik mi chi abtej* “pensamos si trabajamos”, *bu chi abtej xi jchi* “decimos donde trabajaré”, *ja' te xi jvulvun-o ta ko'ntontik* “por esos hablamos en ko'ntontik”; si encontramos problema *te xvulvun ko'ntik* “habla ko'ntontik” y decimos porqué es así le hablamos a ko'ntontik, pero con estos acumulamos *sk'ak'al ko'ntontik* “el calor de ko'ntontik” porque tragamos cuando le hablamosa *ko'ntontik*; cuando le hablamos a *ko'ntontik* se siente mal por lo mal que sentimos (Manuela de 56 años).

Abraham de 54 años menciona que el *vul o'nton* es un acto de pensar en el cerebro también porque no sólo trabaja el *o'ntonal*; no sólo el o'ntonal viene pensando si no la cabeza viene pensando porque *ko'ntontik* está conectado con el “cerebro”, también con los ojos, con los oídos, por eso se habla de que un viejo ya está ciego y ya está sordo debido a *chal to jtoyol tsvul yo'nton* “le habla bastante su yo'nton”.

Abraham de 54 años menciona que cuando *la svul yo'nton* “le habló a su yo'nton” no podía dormir, si se acuerda de su trabajo quiere trabajar, si se acuerda donde ir ya no puede dormir porque ya quiere ir aunque tenga ganas de dormir pero ya no le viene el sueño, porque *yu'un ja' chvul ta a jol, ta jlikek cha' chvul ta a jol, ta jlikek ta cha' chvul ta jol mi ja'uk xa xtal vayel* “me acuerdo en mi cabeza, me acuerdo de nuevo, me acuerdo de nuevo y ya no puedo dormir”, entonces, el cerebro se cansa y el o'ntonal habla y habla, por eso nos agarra *k'ux o'nton* “dolor del o'ntonal”.

Para Abraham algunas de las partes del cerebro descansan al dormir pero durante el *vul o'nton* cuando se habla el o'ntonal hay algunas partes que no descansan porque siguen en actividad; o cuando no descansa el cerebro nos habla *ko'ntontik*, habla a *ko'ntontik*, que es vivir el *vul o'nton* y además que puede dar enfermedad sin *spoxil* “...” porque no es causado por lo que consumimos sino *ta sjkoj ti xi xnopnun, xnopnun* “por pensar y pensar”, conocido como *vul o'nton*.

Para Manuela de 56 años *ta jnoptik* “pensar” es parecido al *vul o'nton*:

...mi ta jnoptike jeché' oy k'usi ta snoop ko'ontik, oy k'usi chal, yu'un ta jnoptike ke no'ox k'alal ta jvulko'ntikun-to, snoptal li joltike tsnop li ko'ntike k'usi chkalitik, oy mu xi jvay ta ak'obal, oy vul stekel k'usi chal, chlo'ilaj ko'ontik xkalitik, yu'un ja' vul o'nton nan un... (Manuela de 56 años: 06-diciembre-2011).

...cuando pensamos es algo que piensa *ko'ntontik*, hay algo que dice; pensamos cuando le hablamos *ko'ntontik*, viene pensando nuestra cabeza, viene pensando *ko'ntontik* acerca de lo que decimos, hay algunas veces que no nos dormimos en la noche, viene de todo para decir, habla *ko'ntontik* digamos, me parece que es eso el *vul o'nton*...

Manuela dice que le hablamos a *ko'ntontik* por lapsos cortos que nos deja dormir tranquilamente, pero ocurre que no entra nuestro sueño porque aparece constantemente lo que decimos, se nos ocurre algo para hablar y para pensar; en sus propias palabras, *mi ko'nton* hablaba y hablaba cuando antes nos regañábamos, a partir de ahí se inicia por *ti'ol* “coraje” el *vul o'nton*.

El *vul o'nton* casi es igual que *ti'ol*; solo que se conoce por varios nombres, se dice *vul o'nton* “hablar al o'ntonal” *al at o'nton* “contar el o'ntonal”, es decir, si digo le hablo *mi ko'nton* casi es igual que digo cuento *mi ko'nton* porque ambos significan que no estamos contentos y

visiblemente estamos agachados sin hablar y nos sentimos mal por algún problema; *ko'ntontik* no le hablamos sin justificación, debe ser por algo, por algún *k'op* “problema” porque cuando estamos bien no se siente como pasan los días, *k'ajom no'ox ko'ntikuk no'ox kabtelik* “sólo el o'ntonal está en el trabajo”, si tenemos nuestros alimentos y ropa para lavar *ja no'ox batem ta ko'ntontik* “es lo que están dentro de ko'ntontik”, pero cuando *ch'abal lekotike* “no estamos bien” le hablamos a ko'ntontik (Manuela de 56 años).

Karmin de 50 años señala que el *vul o'nton* es igual que el *at o'nton*; el *vul o'nton* es pensar mucho, es el deseo de comprar muchas cosas, el deseo de comprar un vehículo y el deseo de tener una casa de uno o dos pisos; sin embargo, menciona que esos deseos son interesantes pero al final no pueden ser alcanzados por no tener dinero y es cuestión de cada quien, él se dedicó a reflexionar sobre si esas cosas que desea lo llevaría cuando se muera y llegó a una respuesta que no, por tanto, para qué *ta jvul ko'ntontik* “le hablamos a ko'ntontik”.

Para Manuel el *vul o'nton* es entendido como el cúmulo de las cosas que se hicieron, de las cosas que se imitaron desde la infancia, de las cosas que se pudieron hablar, cada término de los días y cada vez que se completan los años, todos esos se tragan, es otro; se tienen muchas deudas, se tienen muchos préstamos que no se pueden liquidar y encarcelamientos frecuentemente son los que hacen que no podamos dormir toda la noche por hablarle al *o'ntonal*, eso es otro; el otro, cuando se tiene un negocio, se tiene un vehículo, se tiene buena casa, se tiene varios *abtel*, no se sale a buscar trabajo fuera, se consiguen los alimentos en la casa y se pasan tranquilo los *abtelal* “trabajo de servicio” ocurre que existe alguien que ve con malos ojos y *ta svul sjol ko'ontik un, ja' ti k'u xaltale k'une* “lo hace hablar ko'ntontik y cabeza y dice lo que quiere”: *kiltik mu xyaluj* “haber si no se rebaja”, *kiltik mu sok* “haber si no se echa a perder”, *kiltik mu soksba ta ants ta tseb xi xkaltik* “haber si no se echa a perder por una mujer o joven mujer”, *kiltik mu xyalyu'un pox* “haber si no le entran las bebidas”, *kiltik mu xmajvan xi kaltik un* “haber si no golpea a alguien”; con estos cúmulos le hablamos a ko'ntontik (Manuel de 57 años).

El *vul o'nton* que consiste en hablar a la cabeza día y noche *oy tijbil* “a veces es despertado” porque no es por las deudas que se tiene, no es por lo que se hace si no que a veces es por encontrar *ilbajinel* “envidia o mal augurio”. Manuel, para su caso, menciona que le dijo a Dios y prendió sus velas dentro de la casa para dar a conocer donde encontró, de qué lo encontró, *bu ech' bu jelan* “dónde pasó”; le dijo a Dios sobre los aspectos que pasó, entonces, se calmó el *vul o'nton* (Manuel de 57 años).

A veces *ta jvul ko'ntontik* cuando *ta jvules ta joltik ta ko'ntik ti k'usi mu jna'tik* “los hacemos recordar en nuestra cabeza-o'nton que no sabemos”, *ta jchaptik xkaltik ti mu xi jtojob* “hacemos cuentas que no sabemos” por un suceso difícil o lo sentimos que es muy difícil, pero es la forma de decir lo difícil que sentimos: cuando nos dan un *abtel* como no sabemos desempeñar tal actividad de servicio, entonces, *ja' ta jchaptik xkaltik mu xi tojob, mu jna', k'uxi chkut xi jchi xkaltik* “hacemos cuentas que no podemos y sabemos, decimos cómo lo haré” y por eso le hablamos a *ko'ntontik* (Fernando de 37 años).

El *vul o'nton* consiste en hablar a *ko'ntontik*: le hablamos a *ko'ntontik* por lo que no tenemos o sentimos que no tenemos, si se descubre que no es *ich'bilot ta muk'* “considerado de importancia” por nuestros padres o cuando *ch'abal ich'bilot ta muk'* “considerado de importancia” por la esposa (Karmin de 50 años).

Para Fernando de 37 años *ta jvul ko'ntik* “le hablamos a *ko'ntontik*” cuando nos enfrentamos a una situación difícil por eso como dice *ta jchaptik k'uxi chkutik*, es decir, los pensamos contando punto por punto que se haría para enfrentar o solucionar una situación ante nuestros ojos. Cuando él fue agente menciona que así lo vivió el *vul o'nton* y el *at o'nton* porque dice son ambos casi iguales.

Fernando y otros en la plática coinciden que el *at o'nton* “contar el o'ntonal” es igual que el *vul o'nton*. Se dice pues que el *vul o'nton* es similar que el *at o'nton* “contar el o'ntonal” porque contamos, *ta jchaptik* “pensamos punto por punto”, igual que contar el *o'ntonal* porque sentimos algo difícil, sentimos que no sabemos y decimos qué haré al tener un *abtel de servicio* (Fernando de 37 años).

Cuando estábamos reunidos con mi cuñado y hermanas dijimos que *ta jkat ko'ntontik* cuando extrañamos a alguien de la familia que no está en la casa porque nos hace pensar. Cuando *ta xkat ko'ntontik* pensamos muchas cosas, *ep k'usi chopol chka'itikne chi j-ok'un* “hay muchas cosas que lo sentimos mal y lloramos”, *bik'it xa li ko'ntike* “ya está pequeño *ko'ntontik*”, es decir, se hace pequeño el *o'ntonal*.

El *vul o'nton* no es bueno, no tiene ningún beneficio ni se consigue nada nada sino tal vez hace aparecer nuestras enfermedades. El que habla su *yo'nton* se muestra uno agachado sin hablar (a los demás), pero si hoy habla al *o'ntonal*, sigue mañana, pasado mañana, terminando una

semana lo que le sucede deja de comer, rechaza la tortilla y niega la comida, ya no le encuentra sabor el pozol. El *at o'nton* ya se metió en *ko'ntontik* (Karmin de 50 años).

Karmin de 50 años señala que somos muchos que nos morimos por *ep mu'yuk ta jnopbetik smelol* “no pensar correctamete”, *ja' ep chbat li at o'onune li vul o'ntonune* “contamos más el o'ntonal o le hablamos al o'ntonal”, la consecuencia según él: muchos hermanos se han ido, aunque él termina diciendo que no sabe si es causado por esos o tal vez que haya venido una enfermedad.

Como dice María de 49 años, *k'alal ta jvul ko'ntik* “cuando le hablamos *ko'ntontik*” por nuestras deudas, porque nuestros padres están enfermos u otros motivos, pero si sigue prolonga por tres días *ja' te ta jtatik li sk'ak'al ko'ntontike* “conseguimos el calor de *ko'ntontik*”, posteriormente empieza a doler *ko'ntontik* y cabeza, que para ella según sus aprendizajes con la clínica es tener alta la presión.

El *vul o'nton* viene siendo lo mismo que el *ti'ol* “coraje”. Un *j-ilol* empieza a saber quien *ta svul yo'nton* “le habla su *yo'nton*” cuando el *jk'elal* “el mirado” platica sobre las cosas graves que ha hecho, las regañadas que ha recibido, los regaños de su esposo en el caso que fuere mujer, o de todo, las peleas entre ellos cuando se refiere a una pareja. Al final de cuentas, es el *jk'elal* que sabe *mi oy svuloj sbaike* “si se han hablado fuertemente”, por tanto, dice que tiene *ti'ol* “coraje” por el dolor que tiene, por último le pide favor al *j-ilol* para que le toquen el pulso (Mateo Hdz. de 61 años).

El *ti'ol* es sabido mediante el pulso. En el caso que el *j-ilol* confirma si es *ti'ol* se procede a *chich' ilel jutuk mi xa'ie* “se intenta ver si lo siente”, es decir, si el *ti'ol* lo siente se corrige el pulso de la persona, pero si no, o en el caso que no es lo que se pensaba no se adecúa el pulso. Comúnmente cuando es sentido en el pulso que está el *ti'ol* ó *vul o'nton chich' laesel* “se empieza a ser acabado”. Después, el *j-ilol* toca de nuevo el pulso para saber si enderezó la mano, pero cada vez más la mano se hace escuchable y *xchaplajet tal un* “se hace contable o entendible” (Mateo Hdz. de 61 año).

Para Tuxum de 60 años *ta jvul ko'ntontik* cuando hicimos algo fuerte o algo difícil que no lo pudimos hacer y cuando ya no ocurre en nuestra cabeza, es decir, se piensa inadecudamente, esto hace que uno se siente mal: es el *vul o'nton*.

Tuxum menciona que el spoxil “..” del *vul o’nton* es la manzanilla, pero que no es suficiente con beberlo porque solo sería té de manzanilla, sino que se requiere decirle a Dios:

“kajlva’al melel vo’ot xa poxtaun ta xkuch’ ta ch’ul mantsaniyoe, mi ja’ inejoe xkaltike, kajva’al ta xkuch’ ta a momole pero vo’ot xa poxtaun Dios ip ti ko’ntone melel la jtsob ti sk’ak’al ko’ntone pero vo’ot xa poxtaun kajval, yos ta jk’an a nombre a bendición pero poxtabun ta jlikel” (Tuxum de 60 años: 30-noviembre-2011).

Patrón (Dios), es verdad que usted me cura, tomo su sagrada manzanilla. En caso que es hinojo, Patrón tomo su hierba pero es usted Dios que me cura, de verdad duele mi *ko’nton*, junté el calor de mi *ko’nton*, pero usted Patrón me cura, Dios le pido su nombre y su bendición, pero le pido que me cure en un instante.

Antes de cada vaso se dicen las palabras en cursiva, Tuxum menciona que *ta xyoch el vul o’nton* “se minimiza el hablar el o’ntonal” y señala que si se toma solo el té no ayuda en nada porque se estaría tomando la manzanilla como cualquier refresco.

Las palabras que se dicen al beber el té de manzanilla aluden más *sk’ak’al o’nton* y *k’ux o’nton*, no tanto el *vul o’nton* o *at o’nton*.

El *kuxul vo’tik* y su *kuxlejaj* “la persona y su vida” son diferentes en varios momentos. El *kuxul vo’tik* puede ser *jun yo’nton* “uno su yo’nton”, al rato puede ser que *ta svul yo’nton* y/o *ta xat yo’nton*, en otro momento, *ta xbik’taj yo’nton* “se hace pequeño su yo’nton” y *smuk’ibtas* “lo hace grande” y *stsatsubtas yo’nton* “lo hace fuerte su yo’nton”. Muchas de las veces, los compañeros hacen referencia que el presente *ja’ jun yo’nton* “está uno su yo’nton”.

Si se revisa la explicación de Manuela de 56 años sobre su vida menciona que cuando estaba chiquita creció sola y tomaban pox sus padres por lo que considera que *te abolsba ch’i* “creció sufriendo” y *la yat yo’nton* “contó su yo’nton”, *la stsob sk’ak’al yo’nton* “juntó el calor de su yo’nton” y algunos son *ti’ol* “coraje”.

Manuela se casó a los 16 años, dos años después murió su padre y la *yat yo’nton*. Después de esto menciona que *sokike* “se echaron a perder”, porque su esposo y su mamá empezaron a tomar más pox y se iniciaron los golpes también. Deslindándose de su mamá inició a compartir una vida más independiente con su esposo, ya como pareja pidieron un *abtelal ta lum*, pero el esposo aprendió a tomar más pox paralelamente aumentaron los golpes y explica que juntó más *ti’ol*.

Pasaron el *abtelal ta lum* que es el ser martoma, aunque antes de terminar éste pidieron otro que es Alferés Santa Cruz. Con el segundo, Manuela menciona que su esposo *laj xa snit sba ta pox jutuk* “ya se amarró un poco del pox”, es decir, ya le fue bajando el consumo de pox.

En esos tiempos, se murió su mamá y explica que *mu'yuk xa mas la sna'* “ya no lo extrañó mucho” *ja' muk'tik xa kalab ja' xa la spat ko'nton* “dice que ya estaban grandes sus hijos que son los que le moldearon su yo'nton”.

Manuela y su esposo pasaron el *abtelal* conocido como alperes. Sin embargo, les llegó otro *abtel ta lum* conocido como *Opicialil*, por lo que se fueron a vivir un año a la cabecera municipal. Después de este *abtelal*, *va'anat ta jajvatikil* “fue nombrado de consejero”, el esposo dejó aún más el consumo de pox, dice que ella *kom svokol* “quedó atrás su sufrimiento”.

Ambos siguieron siendo *jajvatikil*. El esposo se enfermó lo que le motivó a dejar el consumo de pox, cerveza y refrescos, ahora, ella menciona: *jun ko'ntonkantik* “es uno ko'ntontik”. Bajo ese término se puede decir que como pareja *ja' xa lek oyik* “ya están bien”.

Pasando a otro caso. Martha de 43 años se separó de su marido y menciona que *abolsba la jya'i k'alal xa stuke* “sufrió y se sintió incapaz cuando ya estaba sola”, lloraba porque sintió duro, su sentir de ese momento lo compara el morir a alguien. Su situación de ese momento le dijo a Dios: *vo'ot xa patbun ko'nton, la jko'k'ita kajvantik* “tu moldee mi ko'nton, le lloré a Dios”. Es decir, le dijo a Dios que la acompañará.

Martha dice que *tsintsaj ti yo'ntone* “endureció su yo'nton” y se hizo *jun yo'nton* “uno su yo'nton”, además que *muk'usi xal ti yo'ntone* “no dice nada su yo'nton”. Menciona que esto se logró después de un año de la separación y señala que son los niños *ta xbik'taj-o ko'ntik* “inducen a que el ko'ntontik se haga pequeño” debido a que extrañaban a su padre.

En la actualidad, Martha menciona que por su casa viejita *ta xat yo'nton* “cuenta su yo'nton” porque entra agua y está punto de caerse, y son estos que hacen que venga *sbik'tal ko'ntik* “lo pequeño de ko'ntontik”; *mu xa xva'i xi ti ko'nton ya'luk* “ya no puedo construir dice mi ko'nton”, *te chbik'taj ko'ntik* “se hace pequeño ko'ntontik”.

De nuevo dijo: *te aboljbatik ya'luk* “estamos sufriendo, no tenemos nada, somos pobres, etc”, le dije: *te stsatsub a vo'nton* “se fortalecerá su yo'nton” lo importante que esté uno vivo. Ella responde: es lo que estoy pensando en mi cabeza y *ech'beatik* “estamos de paso”.

Posteriormente le dije que a veces aunque esté el hombre no compra nada. Su respuesta fue: así lo hago venir en mi cabeza de por si que compraba mis propias cosas cuando estaba con mi ex esposo y de eso *ta jtsatsbtas ko'nton* “hago fuerte mi ko'nton”.

Terminando Martha de hablar de su separación explica: mis hijos extrañaban a su padre y hacía pequeño mi ko'nton, así hemos vivido, caracterizando de *at o'nton*, pero ahora sus hijos dice que la *stsinan yo'ntonik* “fortalecieron su yo'nton” porque les dijo: *mu xa vat a vo'ntonik* “que no cuenten su vo'nton”, aquí estoy, su padre no se murió porque *ja' jech sk'an yo'nton* “así quiso su yo'nton”, *mu xa vat a vo'ntonik*. Ahora mencionan: *jun ko'ntonkitik xa ya'el* “ko'ntontik está uno”.

Karmin menciona que su *keuxlejaj* “vida” fueron periodos de *abolsba* “sufrimiento, sin nada, pobre, etc” porque apenas comía, a los de 15-16 años *sok* “se echó a perder” porque empezó a beber pox y cuando dejó de tomar dice que *jun xa yo'nton lek ta xve', ch-ech' ti k'ak'ale* “uno su yo'nton cuando come y el transcurrir el día”.

Karmin de 50 años señala que cuando somos chiquitos no conocemos el *at o'nton* y *vul o'nton* porque no le damos importancia a las cosas y es a partir de los 12-13 años que empezamos a darnos cuenta de todo, de lo que sucede, de lo que no sirve y de lo que es malo. Él menciona que hubo un tiempo que la *jyat yo'nton* “contó su yo'nton” por el incrementó de sus deudas y ya no las podía liquidar.

Estas situaciones fueron difíciles para Karmin y no le quedó otra opción que trabajar más duro, al mismo tiempo que empezó a hablarle a Dios y le dijo: *Pajesbun ti at o'ntone ti vul o'ntone pajesbun ti k'usi chopol ta jnope...jna'ojlek cha tojbun ti kile xkut* “Hazme terminar el conteo de mi ko'nton, el hablarle a mi ko'nton, hazme terminar las maldades que pienso, sé muy bien que puedes liquidar mis deudas”. Menciona que terminó el *at o'nton*.

Para él el *vul o'nton* y el *at o'nton* son los mismo porque ambos tienen común el *jeche' ep k'usi ta jnoptik* “hay muchas cosas que no tiene caso pensar”, uno de ellos es el querer comprar muchas cosas y dice que no tiene mucho sentido porque las cosas que se desean como el carro y una buena casa no son transportables cuando se muere y por esa consideración prefirió *spat yo'nton ta kajvaltik* “moldear su yo'nton en el Dios”, es decir, buscar compañía ante Dios.

Mostrarles los casos que Karmin mencionó son interesantes, resumo de la siguiente manera: había un hombre que ya quería matarse porque tenía muchas deudas y la esposa de éste ya se había ido de la casa. Karmin dio consejos: al hombre le dijo que le hable a Dios y al respecto

de su esposa *ta jlajesbetik yo'nton a vajnil* “lo acabemos el yo'nton tu esposa”, es decir, hacer algo para que regrese.

Karmin dispuesto a ayudar pasaron ante las autoridades para dar aviso que él iba con el otro *jchi'iltik* a la casa donde vive la ex esposa *yo' slajesbe yo'nton* “para acabarle su yo'nton” porque *ke'ux ta yo'nton li xchi'ile* “le duele en su yo'nton su compañero”, refiriéndose al hombre con quien iba.

Karmin se dirigieron a la casa en donde vivía la esposa del otro; al llegar es Karmin quien habló primero. Cuando a Karmin le permitieron entrar dijo que no estaba solo, desde luego pasaron los dos. Karmin le dijo a la mujer que su ex esposo ya quiere matarse, pero le dijo que él *ke'ux ta yo'nton* “le duele en su yo'nton”, y le dijo que era ella que *mu xlaj yo'nton* “que no se acaba su yo'nton”, ella respondió que es cierto que no se acaba su yo'nton, pero Karmin le respondió diciendo que si no se han acostumbrado en cómo comer juntos, la esposa respondió *nopem* “estamos acostumbrados” y *jun yo'ntonik* “uno sus yo'nton” cuando están bien, pero éste, refiriéndose a su esposo, empezó a tomar y buscar otra mujer y de esa forma entró el problema, Karmin le preguntó a la mujer si no están felices cuando no hay problema, la mujer respondió que están felices si no hay problema, Karmin de nuevo le dijo a ella que *ta xat yo'nton* y la mujer respondió que sí, Karmin le dijo a ella de igual manera está su esposo por eso ya quiere matarse aventándose en una caverna y le hizo una pregunta ¿Es lo bueno estar peleando? ¿Qué tipo de ejemplo estás dando para tus hijos? De nuevo le dijo que no muestre sólo los problemas, mejor *lajuk sikubuk ta vo'ntone* “que se acabe y se enfríe su vo'nton”. Según Karmin, la pareja que ayudó volvieron a estar juntos y pasan en su casa para agradecerle lo que les hizo.

Los que tocaron el tema de la familia durante las plática se menciona el estar con la pareja (marido y mujer) como un estado de *jun ko'ntontik* “uno ko'ntontik”. Karmin parte desde esta concepción cuando habla del consumo de pox: *mi oy a vajnil jun a vo'nton kuxulot, muk'usi jna'tik* “si tienes esposa vives con un o'ntonal, nada sabemos, en este caso, nada pensamos”, sin embargo, cuando viene una enfermedad a separarnos, si nuestra esposa se muere, *ja'o xa jech bik'it ko'ntontik* “es el momento que está pequeño ko'ntontik” y decimos mejor tomo una copita para acabar mi *ti'ol*.

Karmin menciona que por eso a veces *chbat ta vul'al* “se va de visitas” y encuentra personas que apenas se le murió su pareja, entonces, le dice que *mu xat yo'ntonik* y que no empiece a tomar aunque haya muerto su esposo y esposa, dependiendo con quien platica.

Pasemos con otra persona; a Rosa de 34 años le pregunté cómo esta su *yo'nton* cuando están enfermos sus hijos, ella respondió: como es *ko'ntontik*, *ta xkat ko'ntik ku no'ox jutuk un* “siempre contamos *ko'ntontik*”, por qué es difícil la enfermedad, decimos, ¿por qué?, ¿qué quiere?, ¿con qué calmar?; sólo eso porque digo que es Dios quien sabe liberarlo, lo pasa si es pasable así digo, *ta jpas ta tsots li ko'nton xkaltike* “digamos que hago fuerte mi *ko'nton*”, solo eso, hay un poco de *ti'ol*, pero si le hablo a Dios para *mu xkat o ko'nton xkaltike tspotas ta muk' li ko'ntik xtoke* “que no cuento mi *ko'nton* se hace grande mi *ko'nton*” porque si le doy espacio nos enfermamos y *ta xkat ko'ntik*. Así lo sentí, entonces ya no sabemos que hacer. Mejor digo que va a pasar y hago oración, le hablo a Dios, ayuno, sólo hablamos constantemente porque primero *ta jlok'es ko'nton ta oración xkaltik* “saco mi *ko'nton* mediante oraciones” y cuando veo que no es suficiente los llevo a la clínica mis hijos.

***Sk'ak'al ko'ntontik* “el calor de *ko'ntontik*”**

El *vul o'nton* y/o *at o'nton* parece acumular *el sk'ak'al o'ntonal*. Manuela menciona que sus padres a veces regresaban muy noche por tomar pox y ella estaba sola con sus borregos, no tenía con quien platicar y se ponía a llorar. Ante esta situación ella dice que *te la stsobtal sk'ak'al yo'nton* “vino juntando el calor de su *yo'nton*” y algunos *ti'ol*.

Li sk'ak'al ko'ontike “el calor *ko'ntontik*” es tragar calor de *ko'ntontik*. Tragar *sbik'tal ko'ntik* “las pequeñeces del *ko'ntontik*” encontramos chamel. Tragamos el calor del *ko'ntontik* cuando:

‘ch'abal lekotik ta yutnatik jchi'uk kajniltik, chi'uk jchi'iltik xkaltik, mu'yuk lek a vajnil, mu'yuk lek jun yo'nton chak' a ve'el, o tak'ov ta xk'opoj, ba sa'atuk, meltsanatuk xi xkaltik, oy a vok a kob xi xkaltike, o ja' te chi sok-o xkaltik, jbi'ik'tik jtuktik, jechotik-ek, o lek xkuch'tik pox xi jyakub, xi j-ilin, ja' jech la jpastal xkaltik vu'ne ke, komo lek xi kap k'alal ch'ayemun xkaltike, oy maj a me'ik to'ox xkaltik ti vo'ne xkaltike, pero xi me yelan la pas yu'un a na'oj xi j-ute cha va'une, xkaltik vu'ne mu jna' xi lom mi li yakube, y mu xvinaj ta jsat-xtok, kuxoj yiluk, ak'o mi xi tamlajet jlikel cha'likeluke, li likto xi tantun batel mu'yuk xi kikelajan, ch'abal, hasta mu xvinaj mu jyakubemun, va'un ja' te a na'oj xi xkaltik un, pero mi kute xvulvun xa yok'o mal ek, oy xa bu chopol chka'tik ek, xa na' nan un, tenan ta jbi'ik'tik un, ja' jech ta jtatik sk'ak'al ko'ontik taje, ja' te ta jtatik-o li chamelune, ja' jech yelan xiik xka'i, mas ti melelmane, mas ti jech la jtatal olontal vu'ne, vu'neke jech la jta xkaltik, ech'em la jsa'an jmul, ech'em xi ilin, k'usi jpasasan, va'un te la jbi'ik'tal, och elek' ta jna te xa la jbi'ik'ik'an, ja' jech te och sk'ak'al ko'nton, sk'ak'al ko'ontik

xkaltik, yu'un ja' te xkaltik chak taje, oy bu li sok, k'ucha'al jech la jpas xi chi xkaltik, k'ucha'al jech la jpas, skoj ti pox xi chi xkaltik, kuxoj muk'usi ta jpas, lek oyun xi chi xkaltik, va'un te ta jbik'tik, mismo no'ox ta jsa' jtuktik ta pox, ta jboliltik ta jsonsoaltik xkaltik, ta pukujiltik xkaltik, oy jech xiik xkaltik, o ta pukujiltik to pukujotik, oy to jbel xi jk'opoj mu jmala jve'eltik, mu jmala jmats'tik xkaltik, sujom ta jk'antik, pero teo no'ox nan ta jbik'tik mi chopol la jka'tikeke, teuno'ox ta jbik'tik, oy jech xalik xka'i, ta jcha' bik'tik xbokoket xa me chka'tikeke, jmu boliltik jtuktike k'un, ja' jech ta jtatik sk'ak'al ko'ontik taje, ja' jech yelan" (Manuel 57 años: 29-noviembre-2011).

Si no estamos bien dentro de la casa con nuestra esposa, con nuestra compañera digamos, no se comporta bien tu esposa, no te sirve con un yo'nton tu comida, habla atacándote, te sirves solo tu comida, preparas tu solo digamos, tienes pies y manos te dice, es a veces que nos echamos a perder, lo tragamos un poco; también nosotros (hombres), a veces que tomamos bastante alcohol para embriagar, para regañar, que así fue mi historia pasada: me enojaba mucho cuando estaba muy tomado, a veces pegaba la mamá de ustedes ; de esta forma te comportaste yo creo que porque estabas consciente se nos dice, es que yo nunca me tambaleo cuando estoy muy tomado y además no se me nota, parece que estoy sobrio, porque es un rato que me tambaleo, pero después camino normal, no se me nota que estoy tomado; entonces, es por eso que se me dice estas consciente. Sí he regañado, al día siguiente ella ya me habla enojada también, es veces que también ya lo sentimos mal, yo creo que te acuerdas se nos dice, yo creo que lo tragamos esos, es de esa forma que encontramos el calor de *ko'ntontik*, de esa forma encontramos la enfermedad, es de esa forma he escuchado que explican, yo creo que es cierto, es de esa manera que lo fuí encontrando antes, yo es de esa manera que lo encontré, busqué muchos delitos, regañaba mucho, entre otras cosas, entonces, lo vine tragando, que entraron a robar a mi casa lo vine tragando, de esa forma entró el calor de mi *ko'nton*, nuestro calor de *ko'ntontik* digamos. Ese es el punto digamos, si me eché a perder. ¿Por qué actué de esa forma me preguntaba? ¿Por qué actué de esa forma? Es por el alcohol dije, en estado de sobriedad no hago nada, estoy bien dije, entonces, ahí lo tragamos, nosotros mismos lo buscamos al tomar alcohol, por nuestra propia maldad, por nuestra tontedad, por nuestra alzades, así sucede dicen; o por ser malo, algunos que son de una sola palabra, no esperamos nuestra comida, no esperamos nuestro pozol, queremos que nos sirvan rápido, pero creo que siempre lo tragamos si lo sentimos mal, siempre lo tragamos, así he escuchado que explican. Los volvemos a tragar cuando sentimos que está atorado en la garganta, pero es nuestra propia maldad, es de esa forma que encontramos el calor de *ko'ntontik*, de esa forma.

Manuel menciona que *ta jbik'tik sk'ak'al ko'ontik* “tragamos el calor de ko'ntontik” cuando *mu'yuk lekotik* “no estamos bien” dentro de la casa, *mu'yuk jun yo'nton chak' jve'eltik kajniltik* “no

atiende con un o'ntonal nuestra esposa”; *jsa' jmultik* “al cometer errores”, *to pukujotik* “ nos enojamos rápido o ser alzado”, porque todo lo que hacemos y nos sucede *ta jbik'tik* “lo tragamos”.

En el mero momento que *chopol ta xka'itik* “uno se siente mal” *jbik'tik xa* “lo estamos tragando”: lo que se traga es el *sk'ak'al ko'ntik* “el calor de ko'ntontik” (Manuel de 57 años).

El *sk'ak'al ko'ntontik* es mencionado de cerca con el *ti'ol*. Coincidiendo con otros, para Manuel el *ti'ol* es casi igual que el *sk'ak'al ko'ntik*. El *ti'ol ja' sti'olal* “el coraje es el coraje de” alguien que nos haya regañado, los regaños entre nosotros, actos dolorosos cometidos, accidentes en el trabajo como herirse con una herramienta, tener algo doloroso, *mi abolaba* “ si estás sufriendo”, *bu xa jnujlajet ta sa' abtel* “donde andas dando vuelta y cayendo en busca de trabajo”, *tsots chka'tik abtel xtal ok'el* “llorar al tener un trabajo duro”, *mi utvan jtot jme'tik mi kajniltik* “si nos regañó nuestros padres o nuestra esposa”, pero que son tragados, *jech ta jbik'ilantik li ti'ol xkaltike* “asi es como tragamos el coraje”.

Como dice Manuel: *aboljbatik ta jkat ko'ntontik* “si estamos sufriendo contamos ko'ntontik”, por tanto *ta jbik' jti'oltik* “tragamos nuestro coraje”.

El *at o'nton* y el *vul o'nton* están muy relacionados con el *sk'ak'al o'ntonal* “el calor del o'ntonal”. María menciona que con el *at o'nton* encontramos nuestro *ti'ol* y es ahí donde se acumula *li sk'ak'al ko'ntike* y después de cuatro o cinco días *ch-och k'uxubuk li ko'ntikune* “empieza a doler ko'ntontik”.

El *sk'ak'al o'ntonal to jchopol tspas* “el calor del o'ntonal hace mal”, sube a *ko'ntontik* y con eso nos morimos, pero es *ti'ol*. Con el *sk'ak'al o'ntonal* no nos morimos *mi och ta k'abal ti k'usi chti'vane* “si fue asido lo que muerde o pica”, es decir, lograr que sea manejable para ser adecuado o enderezado el pulso (María de 49 años).

Se deriva una explicación sobre si es posible ser sentido en el pulso el *sk'ak'al o'ntonal* o *ti'ol*. Una señora que *sna' xk'elvan* “sabe mirar” menciona que a veces si es distinguible, sino se logra saber se le pregunta *jk'elal* “el mirado” *k'usi cha pas xkut me cha va'une* “qué haces, en este caso qué te pasa”, responde lo que siente y que veces es, no siempre es lo que se siente o se dice porque a veces es el *ilbajinel* “el deseo que no nos vaya bien”, por lo que señala que es difícil saber claramente qué es mediante el pulso, puede decir muchas cosas porque la vida es difícil (María de 49 años).

Martha menciona que *li sk'ak'al ko'ntik* “el calor de ko'ntontik” viene cuando *to jmelel xkat ko'ntik, to j-ich' xi j-ilin* “contamos demasiado ko'ntontik y nos regañamos constantemente” y las agruras se relacionan a estos mismos, debido a los constantes momentos que hace pequeño *ko'ntontik*, como se ha dicho, es el momento cuando que entra al o'nton lo que sucede.

Martha menciona que al recibir muchas regañadas siempre los tragaba y también, dolía siempre su *yo'nton*. En el *yo'nton* llega a doler debido: *ta jkat ko'nton y ta ta vul o'nton* “cuento mi ko'nton” y hablo mi ko'nton”, en el caso de ella causado por no ser querida.

Li sk'ak'al o'ntonale ta jtatik nan ta k'op “el calor del o'ntonale lo encontramos en el problema”. Los regaños que podemos tener con nuestros familiares, cualquier regañada que podamos encontrar, cualquier cosa que los hayamos escuchado mal, cualquier dolor son nuestros calor del o'nton que es igual que *ti'ol* (Fernando, 37 años).

Los regaños entre nosotros y nuestro enojos, que a veces nos enojamos así nada más en la cabeza son *k'ak'al o'ntonale* “el calor del o'ntonale” es decir, *ta jtsob jtuktik* “los juntamos nosotros mismos”, pero que posiblemente se convierta en *chamel* “para hacer morir, conocido comúnmente enfermedad” porque estamos juntando nuestro *ti'ol*. El *sk'ak'al ko'ntontik* es el coraje (Manuel de 57 años).

Fernando menciona que cuando tenemos un *o'ntonale* pequeño no aguantamos y hace que juntemos nuestro *chamel* porque juntamos *sk'ak'al ko'ntontik*, digamos el *ti'ol* “coraje”.

En una plática que participamos varias personas dijimos que el *sk'ak'al ko'ntontik* es el enojo *oy me cha va'i xbokoket xa ta jnuk'tike* “que se siente algo que tapa en la garganta”. En esta plática Martha dijo que lo que siente en la garganta es del *o'ntonale* y es una sensación cuando se está enojado o lo que le haya dolido en ese momento, pero que es pasajero, sin embargo, pero si es constante se puede acumular y ser sentido como agruras.

El *sk'ak'al ko'ntik* es nuestro *ti'ol* “coraje” y *yo' jljajestik* “para acabarlo o agotarlo” es tomar hinojo o manzanillo hervido y le decimos a Dios sobre porqué juntamos nuestro *sk'ak'al ko'ntontik*, es decir, si regañamos, si alguien nos regañó: la verdad Dios junté el calor de mi ko'nton, pero tú me lo alivies, sobre la hierba quiero su bendición, *xa paxtaun xkutik xtok* “le decimos cúrame” (Tuxum de 60 años).

Ta jljajestik ti'ol “Para agotar el coraje” es tomar té de hierbas, pero algunas veces no es suficiente sino que es necesario *ilbil* “visto o mirado”, esto ocurre cuando el *jk'elwanej* “el mirador” *ta xil* “lo ve”: es decir, antes de tomar el té de hierba u otra bebida como el pox o refresco le habla al Dios como dice Tuxum, pero es *ilbil* cuando lo hace un *j-ilol* o *jk'elwanej* “el que puede ver-sentir”.

¿Cómo somos? *Li kuxul vo'tik* “vivos nosotros” somos diferentes en en ciertos momentos de nuestra vida. Entre nosotros nos podemos decir que somos diferentes y diferentes ante Dios. A un *jchültik* “compañero” lo podemos adjudicar como *chopol yo'nton*, *lek yo'nton*, *muk' yo'nton*, *bik'it yo'nton*, *tsots yo'nton*. Esos señalamientos sobre una persona no son permanentes sino que depende de los momentos, los encuentros o el tipo de encuentro entre los *jchi'iltaktik* “nuestros compañeros”.

Son los momentos, eventos y nuestros encuentros los que hacen que el *ko'ntontik* sea grande, fuerte, bueno, malo, pequeño, uno y no uno, pero que pueden influir en nuestro entorno de la realidad viva y en nuestro ser.

Cuando *ko'ntontik* está pequeño requiere engrandecimiento y endurecimiento para resistir los embates de la vida y para que el *ko'ntontik* este uno. Si el *o'ntonal* no esta uno contamos y le hablamos al *o'ntonal*, pero éstos si se prologan en un tiempo considerable se junta el calor de *ko'ntontik*.

Con el *ko'ntontik* que nos fuimos enviado por nuestro padre (Dios) puede ser cambiado mientras se desee y se le habla nuestro padre quien nos ha enviado porque él nos duele en su *yo'nton*.

Lo abordado en este apartado es complementado a continuación, que se hace alude en referencia a lo que hacemos.

B.1) *k'usi ta jpasantik* “lo que hacemos”

Las expresiones referidas al *o'ntonal* no sólo hablan de cómo somos sino que a partir de éstas se puede saber sobre lo que hacemos (lo que nos nace hacer) y lo que nos sucede, y acerca de nuestra vida.

***Ta snop yo'nton* “piensa su yo'nton”**

Hacemos algo porque así piensa ko'ntonik. Cuando a Manuel de 57 años le pregunté porqué pedía Alpare Akuxtin como su *abtel*, me respondió *stalel jech snop ti ko'nton cbka'e, mu'yuk buch'u la yalbun, jech la jnop jtuk ta jk'an xkaltik* “así pensó mi ko'nton, no hubo alguien que me lo dijo, pensé solo”.

Para tomar decisión se hace referencia al o'ntonal. Martha de 43 años explica que era regañada y golpeada por su esposo, tres veces se separó pero volvía con él y la cuarta vez fue la definitiva. Para separarse pensó: “Hasta aquí como estoy, qué tipo de hombre es que me estoy entregando mi cabeza y mi hueso aquí dije, *la jnop ta ko'nton te jechuk xi chi* “pensé en mi ko'nton hasta aquí dije”, porque sería la cuarta vez que me separo, *la jnop ta s-ich'elal ko'nton, pe te jechuk xi chi* “de una vez pensé en mi ko'nton, hasta aquí dije”.

Para decir lo que hacemos empleamos las expresiones que refieren al o'ntonal, pero en otros casos aparecen *jol o'nton* “cabeza o'ntonal” como una palabra con el mismo significado, algunas parecen sustituibles uno por la otra sin cambiar lo que se dice. Algunas de las expresiones referidas al *jol ko'nton* hacen referencia a pensar y hacer venir algo o acordar, decir, salir o nace decir y acostumbrar.

El *o'ntonal* y cabeza son referentes del pensar, se piensa en el o'ntonal y en la cabeza. Como dice Mateo Hdez., de 61 año *yakal tsoptal li joltik yakal tsoptal li ko'ntonitike* “está pensando nuestra cabeza y está pensando ko'ntonitike”.

Les menciono que el *o'ntonal* no siempre son iguales que la cabeza que se mostrarán a través de las otras expresiones: *ta snop ko'nton ta snop jol* es diferente, aunque *ta snop* se traduzca como pensar.

Cuando a Manuel de 57 años le sugirieron cómo observar a la mujer con quien quisiera casarse cuando era joven, le dijeron que no importaba la belleza física sino *mi snop jch'uleltik ko'ntik* “si se acostumbra nuestro ser sagrado y ko'ntontik”, es decir, con quien vivir y compartir.

Debo aclarar que el *nop* es una palabra que se emplea en dos sentidos cuando acompaña al *o'ntonal*: uno tiene que ver con pensar; y el otro tal vez, acostumbrar en relación a todo lo que se consume, gustos y deseos.

La dificultad en dejar de consumir pox se emplea la palabra *nopem*. Se dice comúnmente que se bebe pox porque *nopem xa'i ti ko'ntone*, se traduce al español como acostumbrado mi *ko'nton*, cuando es así, dejar del consumo del pox es difícil. Manuel de 57 años que tomó varios años lo explica:

“...veno ti pox *xkaltike yu'un mu xkom k'alal nopem xa'i ti ko'ntone, nopem li ch'ital, te chi sok jubateltik, iktao xi ta me'ik xkaltike, ja'lek jna' xkutek'un, pero chkalbe ti ko'on pe mu xkom, ja' to ts-ta ti bu k'alal paj nan ti yo'ntonal stuke, lumtsaj ti ko'on xkaltikune, ja'to te la jkiketa k'alal la jka'i xa muxu' ku'un yuch'ele, la stsakun-o chamel xkaltik, li ipaj, stsakun ti o'bale, ti k'ok'e ti simale, mu xa stak' poxtael, na'tik jaylajuneb ma'ti pastilla, poxil k'ok' poxil simal, poxil obal, mi ja'uk, mu xkol, solet lajune, li ipaj-o tejekune, sa'bikun jpoxil mi ja'uk, mi ja'uk jset'...*”(Manuel de 57 años: 29-noviembre-2011).

...bueno, el alcohol no se deja de tomar cuando *ko'ntontik* está acostumbrado; acostumbrado desde mi infancia, me eché a perder de vez en cuando, déjalo dice la mamá de ustedes, está bien le dije también, le decía mi *ko'nton* pero no se deja, se saseó hasta que el mismo *o'ntonal* terminó, se cansó mi *ko'nton* digamos, dejé de tomar cuando sentí que ya no podía tomar, me agarró enfermedad por tomar digamos, me enfermé, me agarró tos, me agarró calentura o fiebre, ya no se podía curar, quien sabe cuantas pastillas para fiebre, para tos pero ni hizo caso, no suelta, al final, terminé enfermándome más, me los buscaron mis medicamentos, pero ni un poquito sirvió.

Manuel menciona que es difícil dejar de beber el pox cuando *k'alal nopem xa'i ti ko'ntontike* “*ko'ntontike* está acostumbrado” aunque *chkalbe ti ko'ntike* “le digamos a *ko'ntontik*”; se satisface cuando *paj nan ti yo'ntonal stuke* “cuando el *o'ntonal* mismo lo deja” y *lumtsaj ti ko'ntontike* “se cansa *ko'ntontike*”, es decir, él dejó de tomar cuando sintió que ya no podía tomar porque ya estaba enfermo.

La expresión *nopem ko'nton* “acostumbrado mi *ko'nton*” está muy relacionado al *tsk'an ko'nton* “quiere mi *ko'nton*” porque ambos están fundamentados en una referencia del comer y beber con cierto elemento de placer.

El tomar pox no es simplemente un querer hacer sino acto pedido por *jbek'taltik*, puntualmente en el *o'ntonal*.

Todo lo que se refiere comer y beber se dice *chnop ta ko'ntik* “se acostumbra en *ko'ntontik*”. Karmin de 50 años explica que el pox *nopem ta ko'ntik* “acostumbrado en *ko'ntontik*” se debe a

que cuando nacemos nos ponen en nuestros labios el pox y cuando somos pequeños nos dan de tomar, para él ese es el problema.

***Xch'ay ko'ntontik- laj ko'ntontik* “perdido ko'ntontik-terminó ko'ntontik”**

K'uksi jpasantik “cualquiera cosa que hagamos” están presentes expresiones referidas al *o'ntonal*. Desde ir a pedir una cita para una plática con alguien hay probabilidad que se emplee la palabra.

Cuando llego en una casa para buscar una plática digo: *li'ote*, me responden *li'une, k'usi cha val* “aquí estoy, que me quieres decir”, le digo, *cha jk'opon na'tik mi xokolot, mi tavan xch'ay a vo'nton* “lo quiero hablar no sé si está libre, estará perdido tu vo'nton o estará ocupado” si me dice pasa y platiquemos, iniciamos la plática.

Al final de la plática a la persona, le digo, *laj ko'ontik* “se terminó ko'ntontik o terminamos”, te vengo a buscar mañana o pasado mañana, *kolaval la jch'ay a vo'nton* “gracias por haber perdido vo'nton o gracias por haber lo ocupado”, y me despido diciendo, *teanme* “ahí se queda usted o me voy”.

Una de las frases repetidas dichas por mi en mis notas de campo es el *laj ko'nton* “se acabó mi ko'nton o terminé” y *ta jkux ko'nton* “alivio o descansa mi ko'nton”. La primera era expresada por mi cada vez que terminaba de hacer algo, ya sea una plática con alguien, al terminar de comer, terminar de jugar, terminar de escuchar una grabación, terminar de escribir lo que quise plasmar, o cuando me dice mi hermano vamos a jugar, yo le digo, no puedo *ta xch'ay ko'nton* “está perdido mi ko'nton o ocupado” y le dijo *ja' to mi laj ko'ntone* “hasta que se acaba mi ko'nton o termine o desocupe” jugaremos.

Estas frases son muy comunes y se dicen en cualquier ámbito. En los momentos que estuve en la cabecera municipal para estar con personas que tienen *abtel ta lum* me di cuenta que son expresadas *laj ko'ntik* “se acabó ko'ntontik”. Al finalizar el *pok vaxton o pok jtotik* “baño de los bastones”, el *ba'i kominarol* “el primer gobernador” dijo *laj ko'ntik* “se acabó ko'ntontik o terminamos” y el *xchibal kominarol* “segundo kominarol” repitió la misma palabra, posteriormente se despidieron con sus *abatak* “ayudantes” para dirigirse a la casa del *j-abtel* “el que tiene trabajo de servicio”.

Si durante el *pok vaxton* “baño del bastón” llegara alguien a buscar el *j-abtel* “el que tiene trabajo de servicio” yo le digo *ta xch'ay yo'nton* “que está perdido su yo'nton u ocupado”. La otra persona

me puede preguntarme con la frase *jal to sk'an xlanj yo'ntonik* “tardaran mucho que se acaben sus yo'ntonik o dilataran para que terminen”.

Ta jkux ko'nton “descanso mi ko'nton” es una expresión que alude a descansar, es decir, no sólo el o'ntonal descansa sino la persona. Si uno pasa en frente de una casa y está una persona sentada le podemos decir *mi te cha kux a vo'nton* “ahí descansa tu vo'nton” y es común que se consiga una respuesta *li' ta jkux ko'ntone* “aquí descanso mi ko'nton”.

Lo que hagamos en su momento se dice *ta xch'ay ko'ntik* “pierde ko'ntontik”, ya sea platicar con alguien, trabajar, rezar, etc. El *ch'ay ko'nton* que se traduce al español como pierde mi ko'nton significa estoy ocupado, mientras que *laj ko'nton* expresa termina y acaba mi ko'nton.

El *ch'ay ko'nton* no sólo expresa “estar perdido el ko'nton” sino olvidarse algo. Si algo me faltara por escribir lo que tengo contemplado, cuando alguien me pregunta porqué no aparece puedo decir *ch'ay ko'nton* “se perdió mi ko'nton”. Por lo visto el *ch'ay o'ntonal* “perder el o'ntonal” no sólo expresa ocupar sino olvidar.

Advierto: cuando expreso olvido, la expresión *ch'ay ko'nton* es sustituible con *ch'ay jol* “perdió mi cabeza”; en ese caso *ch'ay jol* y *ch'ay ko'nton* “perdió mi cabeza” y “perdió mi ko'nton” es lo mismo.

Cuando digo *xch'ay ko'nton* estoy diciendo que estoy perdido y ocupado, y si tengo perdida alguna cosa se me olvida. Entonces, cuando estamos platicando o haciendo cualquier cosa estamos perdidos, ocupados y olvidados a hacer otras cosas pendientes. Al finalizar decimos *laj ko'ntik* “terminó ko'ntontik”, es decir, terminamos.

Ta ko'ntontik “en ko'ntontik”

Lo que hacemos nos mantiene perdidos y ocupados: *ta xch'ay ko'ntik* “perdido ko'ntontik”. Retomando lo que dice Manuela de 56 años, no se siente como pasan los días porque *ke'ajom no'ox ko'ntikuk no'ox kabtehtik* “sólo está el o'ntonal en nuestro trabajo”, *mi oy jchuk'omtik ja no'ox batem ta ko'ntontik* “si tenemos ropas para lavar son los que han ido a ko'ntontik”.

K'usi ta jpasantik “lo que hacemos” se va a *ko'ntontik* que nos permite estar en un momento *ta xch'ay ko'ntik* “perdido ko'ntontik”. Es por eso, que cualquier cosa que se haga el *o'ntonal* es un referente para decirlo.

Lo que uno hace o le dicen necesariamente tiene que estar en ko'ntontik. Si el consejo que nos den *mu'yuk x-och ta ko'ntontik* “no entra en ko'ntontik” no lo hacemos. Karmin de 50 años le dijeron que no tomara pox cuando pidió su *abtel* y él dice que *mu'yuk k'ot ta yo'nton* “no le llegó en su yo'nton”, en consecuencia, él dice: *te li sok-o jech lik jtambe tejek yuch'el li poxe* “me descomparse y tomé bastante pox” (Karmin, de 50 años).

Ocurre lo mismo para ser pastor de iglesia dice Karmin: si la palabra de Dios *mu'yuk k'otem ta ko'ntontik* “no ha llegado en ko'ntontik” le hablamos a la esposa de nuestro compañero (Karmin de 50 años), es decir, se desobedece las sagradas palabras.

Sin embargo, la interiorización en el o'ntonal de lo que queremos no garantiza su cumplimiento pero posibilita según la siguiente extracción de la narración:

“...mu xa xi vay ta jna, ja' xa lek bu xi tantune. Launo'ox yalik li krisyanoetik, po'ot xa xcham ta pox le'e xiiik, ta pox xcham xi, balto mi chame yu'un to jven spukujil xiiik. Pe oy yu no'ox ta ko'on ta xkiketa li pox cha va'uk'une, k'ucha'al jech ta xkuch' pox taje xi chi, ya' pe k'ucha'al tajune, pe sk'an chak k'ucha'al vi'nal cha va'une, ja' jech o xa va'i chak k'ucha'al chi takije, pe ma'uk presku' sk'an ti ko'one ja' pox sk'an, va'un ja'to mi la jmanune, va'i jtambe-o jech un, ta jkuch' 40 dia, dos mes, va'un ja' te la jka'i ti muk'usi xi tun-one, te xa chi sok, chi jbolib, mu stak' a'yel mi vo'ot kajal ta jbatik li sa' ixim, xu' xa no'ox muxu' jmantik k'usi ta xtun ta yutnatike, te xa xnel-o mi oy kajnilitik, mi ch'abal, va'ne ja' te lik jchapilan tajune, pe komo cha va'i la junme'une, pe mi jech k'usi cha pas tejek chak le'e te xa kom, koman xi?”... (Karmin de 50 años:08-noviembre-2011).

...ya no dormía en mi casa, ya era mejor vagar. Dijo la gente: aquél ya falta poco que muera de alcohol. Se morirá de alcohol dicen, que bueno si se muere, de por si tiene mucha maldad dicen. De por si que ya estaba en mi *ko'nton* dejar el alcohol, dije: ¿Por qué tomo alcohol de esa forma? ¿Por qué? pero pide similar al hambre, igual a la sed que sentimos, mi *ko'nton* no pedía refresco sino alcohol, entonces, terminaba comprando, e iniciaba la embriaguez, tomaba 40 días, dos meses, entonces, me di cuenta que no servía para nada, ya me echaba a perder, ya me hacía tonto, ya no sabemos si somos el responsable en conseguir el maíz, ya no importaba si comprábamos lo necesario dentro de la casa, no importaba si teníamos esposa, entonces, es en esos puntos que empecé a contar (reflexionar), sin embargo, tu tía dijo: si es lo que sigues haciendo mejor te quedas, quédate dice...

Karmin menciona *oy xa ta ko'nton chkiketa li poxe* “ya está en mi ko'nton dejar el pox”, porque se pregunta porqué tomar pox, pero dice que no dejaba de tomar porque *tsk'an yo'nton* “pedía su yo'nton” como si fuera hambre y sed, pero lo que pedía su *yo'nton* no es agua ni comida si no

que era el pox, por lo que seguía estando ebrio durante 40 días o dos meses, sin embargo, cuando la esposa le dijo a Karmin si sigues haciéndolo lo mismo mejor quédate y ahí te quedas porque ella ha tomado una decisión para ir a San Cristobal de Las Casas, Karmin se fue atrás de su esposa y estando en San Cristobal le sirvió alejarse del pox y acercarse a una religión pentecostal.

La frase *oy xa ta ko'nton* “ya está dentro de mi ko'nton” expresa una interiorización de lo que se hace o quiere hacer, pero cuando se relaciona dejar de beber el pox es aún difícil porque se toma pox por *nopem ko'ntik* “acostumbrado ko'ntontik”, y por tanto, *tsk'an ko'ntik* “quiere ko'ntontik”.

Las expresiones del o'ntonal en referencia a *k'usi ta jpasantik* “lo que hacemos” aluden pues que todo lo que hacemos y decimos o por hacer está en ko'ntontik. La expresión *ta ko'nton* se traduce al español en o está mi *ko'nton* y encontramos expresiones que aluden lo mismo: *tek'el ta ko'nton* “parado firmemente en mi ko'nton”, *oy ta ko'nton* “lo tengo en mi ko'nton”, *ta ko'nton* “en mi ko'nton”.

Tek'el ta ko'nton es una expresión que se emplea para decir que lo que he hecho o visto no lo he perdido, es decir, lo sigo recordando; en vez de utilizar esta frase se dice *jeb-o ta ko'nton* “sigue lo mismo en mi ko'nton”.

El *oy ta ko'nton* lo empleo para decir lo quiero hacer, es decir, que ya está en mi ko'nton para hacerlo. *Ta ko'nton* “en mi ko'nton” es una expresión que aludo la existencia dentro del o'ntonal pero que se conserva en su lugar vista por otras personas porque la misma persona lo puede estar diciendo para si mismo.

Ta ko'nton la jkal “dije en mi o'nton” es una expresión que da a entender que algo se dijo pero que tal vez nadie lo escuchó porque no se verbalizó; se dijo así misma la persona. Una vez mi madre me preguntó si yo le hablaba a Dios, le dije que a veces *ta ko'nton no'ox ta jkal* “solo dentro de mi ko'nton lo digo”, es decir, sin verbalizar en voz alta.

A Martha de 43 años, en una plática de planificación familiar impartida en Tuxtla Gutiérrez le fue dicho junto a sus compañeras que platicaran sobre la planificación a otras mujeres en su lugar de procedencia, sin embargo, ella dijo *ja' no'ox ta ko'nton jna'kantik* “solo lo sabemos en el o'ntonal” porque las otras mujeres no quieren planificar.

Otra expresión referida al *o'ntonal* es el *ko'ntontikuk xa* “que mi ko'nton quisiera que...” alude a un deseo en hacer algo y debido a varios factores o tal vez una situación que no está en nuestras manos queda en querer hacerlo. Cuando se enferma algún familiar decimos *ko'ntontikuk xa jkoltatik* “ya quisiéramos liberarlo”, en este caso, ayudar, pero no podemos.

Los que están en *ko'ntontik* a veces los hacemos y los hacemos con seriedad, al respecto decimos con las expresiones: *yutil ko'nton ta sjpas* “en lo fondo del ko'nton lo hago”, *chkak' ko'nton* “entrego mi ko'nton” o *chkak' ta ko'nton* “lo entrego en mi ko'nton”.

Cuando hacemos algo en serio decimos *yutil ko'nton ta sjpas* “en el fondo del ko'nton hago”. El *yutil o'ntonal* “fondo del o'ntonal” es una expresión que alude que tan cierta es una decisión o qué tan serio es lo que hace o ha hecho. Si un joven le platica a sus padres que se está viendo con una chica puede ser que le pregunten *yutil a vo'nton a k'anoj* “quieres internamente desde tu vo'nton”.

Cuando se dice lo contrario se emplea la expresión *ma'uk yutil o'nton* “no es en el fondo del o'ntonal”, aunque se puede emplear *xchibet no'ox yo'nton* “estando dos su yo'nton”.

La experiencia de Manuela de 56 años sobre pedir su muerte menciona, *ma'uk ma' ti yutil ko'on la jk'an jchamele* “no pedí mi muerte desde lo más interno de mi ko'nton”, es decir, Manuela no quería morir, pero sentía muy mal que su hijo *mu xkol* “no se libera o se suelta, en este caso no se alivia de una enfermedad” y le dijo a Dios que sí no se liberara su hijo ella también que se vaya, es decir pidió ambos morir.

Yutil o'nton “interno del o'ntonal” es la profundidad que ha llegado en el o'ntonal lo que se hace y se quiere hacer o decir.

Chkak' ko'nton o *chkak' ta ko'nton* “lo entrego en mi ko'nton” y para referirnos a otra persona se dice *chak' yo'nton* o *chak' ta yo'nton* “lo entrega en su yo'nton”.

Si una persona le invierte ganas y tiempo para la dedicación de una actividad que le fue asignado o cualquier actividad que desempeña se le dice *ta xak' ta yo'nton yabtel* “entrega en su yo'nton el trabajo”, y ver una persona contrario a éste, se puede decir *mu xak' ta yo'nton yabtel* “no entrega su yo'nton a el trabajo”.

Una *me' jnet'om* “que aplasta” conocido comúnmente como partera mencionó quienes *ta xak' ta yo'ntonik tsnaban yolike* “los entregan en su yo'nton encomendarlo para su cuidado” llegan a

hablarle con cuatro, cinco o seis meses de gestación para que ella vea y toque si está en una posición correcta el bebé dentro de la mamá (Martha de 43 años).

Mateo Hdez., de 61 años empleó la expresión *mu'yuk la jkak' ta ko'nton li lo'iletik* “no entregué en mi ko'nton las pláticas” cuando se refería que algunas cosas de esas pláticas que escuchaba no se acordaba porque no les daba importancia.

La expresión *ta xkak' ko'nton* que alude entregar en el o'ntonal, significa dos hechos: uno es acción concreta y la segunda, guardar cierta información.

***K'ux ta ko'nton* “duele en mi ko'nton”**

Dentro de lo que hacemos hay una expresión que menciona un acto para los demás que es el *k'ux ta ko'nton* “duele en mi ko'nton” que puede confundirse con el *k'ux o'nton* “dolor en el o'ntonal” con referencia al dolor del *yut bek'taltik* “dentro de nuestra carne”.

El *k'ux ta ko'nton* no se refiere al dolor muscular o tejido del o'ntonal sino que es lo que se puede llegar al escuchar o ver la situación del *jchi'iltik* y *kuts'kalaltik* “hermanos”.

Karmin de 50 años *ta svul an* “visita” a las personas que tiene algún problema para sugerirle consejos empleando la biblia y le dice que *mu svul yo'ntonik* “que no le platique a su yo'nton”, este acto que hace se debe como dice él *k'ux ta ko'nton kuts' kalal* “me duele en mi ko'nton mis hermanos”. Algunas veces, como acto de *k'ux o'nton* él acude a platicar a una pareja en pelea *sventa slajesbe yo'nton* “para acabarle su yo'nton”.

Otro acto de mostrar el *k'ux o'nton* es apoyar nuestra pareja que deje de beber pox. Abraham menciona como fue que su esposa le apoyó para que dejara de tomar:

“...la yal jun vinik mi ants, ja' mu jna' lek xkaltik, xi la xtok un, teke' k'elahlil ta a chi'il cha vile, mi oy to me sk'uxul ta vo'ntone xi la ti jun jente xtok-kuene, mi oy to me sk'uxul ta vo'ntonune melek iктаome a vot x-utelaun, iктаo me a vot k'uxi xkom yu'un li poxe, mi jech xa na' jech la x-ute, yu'un oy sbalin ma' iктаobvaje... yu'un bat ta mas yu'un, mu xa yorank, yu'un yak'be xa ta mas ti poxe, jech xi la un, lek oy cha' e kolaval xi la la junme'. Och la ta iктаob vaj un, och ta iктаobvaj, sk'opon ti jtotike va'un mi ketal mi tak'av me yu'un ti dioseke...” (Abraham de 54 años: 09-noviembre-2011).

...dijo tal vez un hombre o mujer, no sé muy bien quien fue, pero que dijo: mira bien tu compañero que ves, si tienes aún el dolor de tu *vo'nton*, que dice la persona, si aun tienes el dolor de tu *vo'nton*, de verdad, ayuna, le dijeron, ayuna para que tal vez deje de tomar el alcohol, de verdad, en serio le dijeron...porque a veces resulta el ayuno...ya pasó de más, ya no tiene

días, ya abusó de más el alcohol, si es cierto dijo, esta bien, gracias por decir, que dijo tu tía. Dice que empezó a ayunar, empezó a ayunar, le habló a nuestro padre (Dios), entonces, tal vez le haya podido hacer responder a Dios...

Lo que relata Abraham es sobre lo que le dijeron a su esposa para que él dejara el pox. A su esposa le dijeron que si aún tiene *sk'uxul yo'ntone* “el dolor de su yo'nton” que ayune para que su esposo deje el pox. Efectivamente, la esposa ayunó y Abraham ya tiene dos años sin beber y el mismo dice que tal vez escuchó el Dios.

El hombre y la mujer no son los únicos que tiene *sk'uxul yo'nton*. Martha explica que el don que le fue otorgado en sus sueños es la forma de mostrar *sk'uxul yo'nton jtotik* “el dolor del yo'nton del Dios”.

En otro momento escuché a una pareja decir durante el rezo dentro de la iglesia de la cabecera municipal *k'uxubuk a jol a vo'nton kajval* “Dios, que duela su cabeza y yo'nton”. Lo que la pareja pedía es una consideración por parte Dios. Entonces, cuando *chk'uxub ko'ntontik* “nos duela ko'ntontik” nos nace para apoyar a los demás.

Rosa de 34 años me decía que el Dios *k'uxotik ta yo'nton* “nos duele en su yo'nton” por eso que nos protege y nos ama.

***Chlok' ta ko'nton-mu'yuk ta jtik' ta ko'nton* “sale en mi ko'nton-no lo meto en mi ko'nton”**

Lo que hacemos, decimos y vemos, pero al mismo tiempo lo que nos hacen, nos dicen y nos ven entra en el o'ntonal; así como existe la posibilidad de entrar también sucede que sale.

Chlok' ta vo'nton “que sale en tu vo'nton” es una expresión que indica lo que se quiere aportar, decir o la cantidad a dar. No expresa una obligatoriedad sino una voluntad. Cuando mi hermano me preguntó que iba escribir le dije *ja' ti k'usi chlok' ta vo'ntone* “lo que te sale de tu vo'nton”.

Cuando estábamos hablando con mis padres sobre cómo fue que pidieron su *abtel*, mi papá habló de un *abtelal* conocido *kobral* ahora *martoma San Juan* “mayordomo San Juan”. La persona que tiene este *abtel*, antes pasaba casa por casa en todo el municipio a pedir algo y encontraban cualquier cosa, mi papá me dijo que decían venimos por parte de mayordomo Kobral, de San Juan, *k'usi chlok' ta vo'on jts'ujuk ti skurusil paxon jtotik* “lo que le nace dar en su yo'nton lo que es del Dios” (Manuel de 57 años).

Sin embargo, existen cosas que tratamos de evitar que entre. Los actos y dichos no deseables son los que se tratan dentro de lo posible que se eviten.

“..ja’ to chi bat mi ch’abalte, mi batem ta jobel mi oy bu batem oy ja’o xkuch’kutik jresku’kutik chi’uk jvixce, jkuch’tik resku’ xkut, lek oy xi, yu’un me kuts’katal chka’une xi chi, manchuk ku no’ox mi la stik’ ye, sva’an sba tejek ti mu xa xk’avnane, pere jechuk xi chi mu xu’ jtik’ ta ko’nton xi chi, mu xu’ xkich’ ta kontra xi chi, mu’yuk, xi muyubaj chkuch’kutik resku’, o te staun, pe mi tale chi tal un, mi laj tal jresku’ chi tal un, mu’yuk xa mas jko’pon ma’ avie...” (Martha de 43 años: 13-diciembre-2012).

...me voy ahí (se refiere a la casa donde vive su hermana, que es la casa de su ex esposo) cuando no está él, cuando se ha ido a San Cristóbal de Las Casas o se ha ido a otro lugar, es cuando a veces que tomamos nuestro refresco con mi hermana; tomemos refresco le digo, esta bien dice. Porque es mi familiar, digo, aunque haya levantado su voz, diciendo que él ya no me quería, pero no importa dije, no puedo meter en mi *ko’nton* dije, no puedo enemistarla dije, no debo dije; felices tomamos nuestro refresco. A veces, él me encuentra ahí, cuando él llega salgo de ahí, cuando termino mi refresco vengo de ahí, a él ya no le hablo...

Al separarse de su esposo según Martha su hermana no intervino a su favor, pero dice que *mu’yuk la stik’ ta yo’nton* “no metió en su yo’nton” porque dice ser de *lek yo’nton* “buen yo’nton” por tanto, ahora toman refresco juntas o se visitan.

***Ta xal ko’nton* “dice mi ko’nton”**

En el momento que a la persona le sucede o le hacen algo es cuando el *o’ntonal* habla o dice, pero muchas de las veces así mismo se comunica la persona porque no expresa de manera verbal para ser oído por otros. Las expresiones referidas al *o’ntonal* que aluden de este tipo es *xi ti ko’ntone, xi xa ti ko’ntone, xal o chal ti ko’ntone* “dice o habla mi ko’nton”.

Cuando Manuela de 50 años se enfermó fuertemente se acuerda que decía *ja’ abolsba chkom ti kalabe xi xa ti ko’nton ya’luke* “quedaran sufriendo mis hijos dice mi ko’nton”. Ella decía eso porque veían chiquitos sus hijos y sabe que una segunda madre no es comparable con la primera.

Hace varios años a Manuel de 57 años comentó que una vez no le dieron de comer después de un trabajo pesado porque la esposa prefirió hacer otra cosa en ese momento y el dijo *vu’nune mu’yuk xa ich’bilun ta muk’ xi ti ko’on-nune* “a mi ya no me respetan dice mi ko’nton”.

Martha originaria del municipio de San Andres Larráinzar estuvo casada con un señor que no es de su propio municipio, por lo que vino a vivir al paraje Ya’altem. Años después, ella fue elegida como promotora del programa Oportunidades en este lugar, sin embargo, le llevó a tomar la decisión en cambiarse de vestimenta porque pensó y se preguntó ¿Así vestida me voy al pueblo? Ella respondió que ir vestida de traje de Larrainzar a la cabecera municipal de Chamula es vergonoso y dijo: *“solel ta jel li jku’e xi chi, pero mi jele yu’un jel-o xtok xi chi ja’ mu’yuk ta jlap xtok xi li ko’ntone, mi jlap xau no’oxe, ma’uk jlikel no’ox ta jlap, yu’un ta jlap-o jech xtok xi chi* “cambiaré de vestimenta, pero si cambio es que lo cambio definitivamente y ya no me pondré el otro dice mi ko’nton” (Martha de 43 años).

Chal ó *xal ko’nton* es una expresión que es empleada para decir lo que se quiere hacer, pero se puede interpretar también sobre lo que uno piensa y habla para si mismo.

Abraham al estar fuera varios años del paraje se casó en otro municipio y en ese lugar decidió formar parte del paraje donde es originaria su esposa para eso le dijo a su suegro que respondió *pere mi jech chal a vo’nton cha tojlomaj ta parajee lek, ja’ no’oxe oy me abtel* “si así dice tu vo’nton para dar cooperación en el paraje es bueno solo que hay trabajos de servicio”.

Abraham menciona: *...k’ucha’al mu’yuk tstsobvan xi la ti stotsme’ jchanvun, pe ja’ to me oy tsobtak’in ta yorail, chal yo’ntonik pues, mi anil xa tsob tak’in pues...* “...porque no nos junta dicen los padres de familia de los alumnos, a la mera hora existe cooperación, así dicen sus yo’ntonik, tal vez por una cooperación urgente...” (Abraham de 54 años).

Martha de 57 años empleó la expresión *muk’usi xal ko’nton* “no dice nada mi ko’nton” cuando dice estar seguro que el bebé está en una buena posición dentro de la madre por lo que está segura que no habrá dificultad en el parto aunque sea tardado.

La siguiente expresión: *...pe mi kuch’tiku no’ox jbis cha’bisuk xaluk-o ko’ontike mu xi jsok-o, pe mu jch’untikune...* (Karmin de 50 años), se traduce: Si tomamos una o dos copitas con eso diría k’ntontik no nos echaríamos a perder, pero no hacemos caso. En este caso, es el o’ntonal que dice que tanto beber; es el que manda.

El *o’ntonal* dice o comunica en un momento de duda, inseguridad y preocupación, y también cuando algo quiere o desea. Lo que hacemos está en *ko’ntontik*, es decir, *te xch’ay-o ko’ntik* “lo hace perder ko’ntontik” y habla el o’ntonal en caso contrario.

El *o'ntonal* habla cuando quiere hacer algo o cuando no sabe que sucederá porque no está dentro para ser dedicado, en este caso, para que la persona se dedique. Los padres de familia *yal yo'ntonik* “hablaron su yo'nton” según Abraham cuando no sabían que sucederá, porque se preguntan si cooperarán para la clausura y cuando ellos supieron que no cooperan porque el comité de educación había juntado dinero a través de las contribuciones de otras personas quedaron tranquilos, retomando una expresión del *o'ntonal*, *jun xa yo'ntonik* “ya están uno su yo'ntonik”.

***Ta jpat ko'ntontik* “moldeamos ko'ntontik”**

Ch'ayem ko'ntontik ta abtel “perdido ko'ntontik por el trabajo” es estar *jun ko'ntontik* “uno ko'ntontik”, pero existe momentos que no ocurre así. Existe otra condición que hace que hable el *o'ntonal*, es el no encontrarse un miembro de la familia dentro de la casa: hay una posibilidad de quien esté fuera hable su yo'nton y los que están en la casa también. Al respecto, dentro de lo que hacemos existe una expresión referido al *o'ntonal* que manifiesta un encuentro con los demás es el *pat o'ntonal* “moldear el *o'ntonal*”.

Ta jpat ko'ntik “moldear ko'ntontik” forma parte de lo que hacemos diariamente y/o de vez en cuando; es un acto que puede ser intencional o no pero es necesario en ciertos momentos de nuestra vida. El *pat o'ntonal* “moldear el *o'ntonal*” puede ser común entre los conocidos o dentro del ámbito familiar pero puede ser más amplio.

Sin obviarlo, el *vula'al* “visitar” es expresión muy mencionada cuando alguien visita a otra persona o a una familia completa, pero que al mismo tiempo puede ser un acto de *ta jpat ko'ntontik* “moldearnos ko'ntontik” porque se platican con los que se visita.

Cuando digo *ba jpat ko'ntontik* es ir a visitar a los familiares o conocidos, en palabras de Manuela de 56 años:

“...*yu'un ba jk'el ti jtojme'tik xkaltike, va'un xi jmyubaj xa mi li jk'ot k'alal lek kiltik jtotik, mi lek jme'tik, lek koltik va'un xi jmyubaj xkaltik, ch'abal at o'nton; k'alal ch'abalotik juntana jun nom oyotik, k'uyelan taje mi lek taje, mi ip taje xi jchi xkaltik, ja' te ta jvul ko'ntik un, ja' te ta jvul ko'ntontik, k'alal ba jpat ko'nton jvoyuk xi jchie ba jk'opon ti jtotike, ti jme'tik xkaltike jech mi vu'un li batkautik xkaltik-ek ba jk'el koltik, te jun yo'on ta xkiltik va'un xi jmyubaj chi jk'ot un, chi jve'un, xpatet xa ko'ntik un chi jve'un, ja' no'ox jech un...*” (06-diciembre-2011)

...porque llegamos a ver nuestros padres digamos, ya me siento feliz al llegar cuando veo que está bien nuestros padres, si esta bien nuestra madre, si esta bien nuestros hijos, entonces, estamos felices digamos, no hay conteo del o'ntonal. Cuando nos faltamos uno en la casa, uno está lejos decimos: ¿Cómo estará? ¿Se encontrará bien? ¿Estará enfermo? con estos puntos le hablamos *ko'ntontik*, de eso le hablamos a *ko'ntontik*. Cuando decimos voy a ir a moldear mi *ko'nton* una noche consiste en ir a hablar nuestro padre, nuestra madre, puede ser que nosotros fuésemos a ver nuestro hijo, si vemos que está uno su *yo'nton*, entonces, estamos felices al llegar, comemos, comemos moldeándose *ko'ntontik*, así nada más...

Ta jpat ko'ntontik “moldeamos ko'ntontik” es ir a ver a nuestro padres y otros familiares, pero estamos felices cuando vemos que están bien a quienes visitamos ya sean nuestros padres o nuestros hijos, por supuesto, que no hay at o'nton “no se cuenta el o'ntonal”.

Cuando alguien está fuera nos preguntamos cómo está y existe *vul o'nton* “hablar el o'ntonal”; y cuando se visita a los hijos y vemos que *jun yo'nton* “uno su yo'nton” nos despierta alegría al llegar y comer; y *xpatet ko'nton chi jve'* “comemos moldeándose ko'ntontik”.

Ta jpat ko'ntik es estar en compañía con la familia; es ver y saber cómo estamos; es estar bien o alegre. Cualquiera puede *spat ko'ntontik* “nos puede molestar el o'nton”. Manuela al morir su padre la *sna' tejek* “lo extrañó mucho”, la *yat yo'nton* “contó su yo'nton”; años después muere su mamá, pero ya no la extrañó mucho porque dice *oy xa kalab la spat ko'nton* “ya tenía hijos que moldearon mi ko'nton”.

La expresión *jpat ko'nton* expresa estar en compañía y algunos *te spatoy yo'ntonik ta kajvaltik* “moldean su yo'nton ante Dios”. Martha menciona que cuando alguien lo visita *xpatet xa yo'nton* “se siente moldeado su yo'nton”, es decir, se siente en compañía.

Ta jpat ko'ntontik expresa estar en compañía. Un hombre de 50 años aproximadamente que ya se había animado para ser precandidato para la presidencia municipal, cuando le tocó hablar en público dijo:

K'alal li vul cha vat a vo'onik la jkil, yo' junuk a vo'ntonik ta jtoj to chanib ora más música yo' xa muyubajik, xa ak'otajik... jech tato xkak' mas resken', jech xtok yo' jpat ko'ntontik ta xkak' 50 caja cerveza (Narcizo de 50 años: 14-septiembre-2011)

Cuando llegué vi que estaban contando su yo'nton, para que este uno su yo'nton pago cuatro hora más de música para que estén contentos, y bailen... además ofreceré más refresco, además para que moldeemos ko'ntontik doy 50 caja de cerveza.

Traduciendo el párrafo anterior: cuando llegué observé que estaban contando su *vo'ntonik*, para que estén con un o'ntonal pagaré cuatro horas más de música para que estén alegres, bailen..., además ofreceré más refresco e inclusive para que moldeemos ko'ntontik daré 50 cajas de cerveza.

En otro ámbito, cuando la mujer manda a tocar su vientre al estar embarazada para confirmar si está en posición correcta su bebe Martha dijo *ta la spat yo'ntonik mi tuk'* “moldean su yo'ntonik si está en el posición correcta” como lo había dicho su partera. La expresión *tspat ko'ntontik* es asegurarse de algo para sentirse bien.

“...*xchi'uk ti Jpetul Xilone, le'e ay ta doctorme', ak'bat spat yo'nton ti lajem xa ti sekube, yu'un lajem, yu'un ak'o xau no'ox smala xcham, pere mu'yuk la spajes ti poxeke, pobre mu'yuk la spajes, mu'yuk xa la sts'in sba jutuk un...*” (Abraham de 54 años: 09-noviembre-2011).

El Pedro Xilón acudió al doctor y le dijeron que moldeara su yo'nton ya que estaba dañado su hígado, ya estaba dañado, lo que le quedaba era esperar su muerte, pero él ya no dejó el alcohol, pobre señor, ya no dejó el consumo, ya no se limitó un poco.

Sin embargo, la frase *ak'bat spat yo'nton* “le dieron que moldeara su yo'nton” porque ya está podrido su hígado no alude seguridad para estar bien sino estar seguro que uno ya no puede hacer nada, más que asegurar su muerte.

Cuando estábamos jugando fútbol con *keremotik* “niños varones” uno de ellos dijo *pato no'ox a vo'nton* “moldea nada más tu vo'nton” porque el otro equipo que no formaba parte estaba ganando. La expresión parece que explica asegurarse que uno se está perdiendo o acompañarse en la derrota.

Cuando algún miembro de la familia está fuera se le preocupa y más cuando está sólo; pero cuando se case se puede decir que ambos *te tspatbe sba yo'ntonik* “se moldean su yo'ntonik”, es decir, ambos se acompañan.

***Sten ta yo'nton* “aventó en su yo'nton”**

Lo que esperan los padres es que sus hijos los visiten, pero algunas veces no ocurre, al respecto se dice *la sten ta yo'nton stotsme'* “aventó en su yo'nton sus padres”. Algunas veces no sólo ocurre

en una relación entre padres e hijos y puede ser entre parejas. También se puede decir que alguien *la sten ta yo'nton snich'ontak* “lo aventó en su yo'nton sus hijos” y *la sten ta yo'nton yajnil* “aventó en su yo'nton su esposa”.

La stenta yo'nton “aventar en su yo'nton” alude más a abandonar a los seres queridos y/o a quienes están en su responsabilidad. Abandonar a alguien puede ser por muchos factores. Al escuchar la expresión *sten ta yo'nton sme'* “aventó en su yo'nton su mamá” se estaba señalando a un señor que dejó de visitar a su madre y tampoco estuvo presente durante el entierro.

Jten ta ko'nton jme'tik “aventar en ko'ntontik nuestra madre” debió haber sucedido algo fuerte. El caso que conoce Manuela sobre el señor que abandonó su madre está fundamentado por una relación no muy buena entre madre e hijo desde tiempo atrás.

***Jlajesbejbatik ko'ntontik* “nos acabemos ko'ntontik”**

Lo que hacemos a veces son situaciones fuertes que terminan en una pelea o regañada. Los conflictos con los demás, hacen que las personas necesiten forzosamente que *slajesbe sba yo'ntonik* “que se acaben su yo'ntonik” para que puedan platicar, si es una pareja *ak'o junuk yo'ntonik xchi'in sbaik, xkuxiik* “que tengan un yo'ntonik para acompañarse y vivir”.

La expresión *laj ko'nton* mencionada desde el inicio alude a terminé o acabé lo que estaba haciendo, puede ser referente importante para calmar mi conflicto entre las personas. Si en una relación de conflicto se sabe que los involucrados no todos o todos son culpables se puede decir *te tslajesbe sbaik yo'ntonik* “mismos se acabaran su yo'ntonik”.

Si regañé y pegé a mi mujer en buen juicio o estado de ebriedad a mi me corresponde *lajes be yo'nton* “acabarle su yo'nton”. En las diferentes pláticas se mencionan diferentes momentos de la expresión *lajuk a vo'nton* “que se acabe tu vo'nton”. Si por una regañada o golpes se fue la esposa pero si aún se quiere recuperarla hay que ir a platicar con ella y decir *lajuk a vo'nton* “que se acabe tu vo'nton”. Pero el acto realizado después de una reñagada o pelea ya es considerado *jlajes be sba ko'ntontik* “es acabarnos ko'ntontik” mientras, existe la posibilidad de un diálogo.

Manuela menciona varios eventos, uno de ellos es sobre su mamá que ocurrió cuando estaba muy pequeña: La mamá de Manuela era regañada por su suegra, le decían un sinfín de cosas y terminó yendo a la casa de sus padres. La decisión de ella hizo que la suegra recibiera regañadas por su esposo y de su hijo y no le quedó más opción que ir atrás de su nuera para decirle que ya no volvería a regañar y pedirle que *xlaj yo'nton* “se acabe su yo'nton”.

Cuando la persona *ta xlay yo'nton* como es el caso anterior, la nuera regresa a la casa donde está su esposo y suegro.

Comúnmente en la pelea entre parejas alguien quedará enojado o alguien se va y cuando uno de ellos *xlay yo'nton* “acaba su *yo'nton*” regresa. María habla de la separación de su primer esposo:

“...*yu'un li' (ch'ilte')* li *jmu chamele xjibibet tejek, ik' nan, yu'un jech-o, to j-iptejek jch'ilte' yu'un xi chi, an yu'un ip a ch'ilte na'tik k'uyelan toybil, stoyojik a vaktak le' ta yolon nants'i li viniketik kun, mi jutuk te slatsetal lok'el kilu xi, yu'un ja'o li ay ta vo', va'i ti jvinikutik ja'o te ch-atinik xi ta mas kajaleke, kere pe ja' stsak-o it'ixal, pe skuyoje oy jaykoj jech chal, balunkoj ma' la smajune pe naka skuxlejal, pe ja' nan lek te skuxe pe ma'uk smajbolun chka'un xi chi, xkabin jba ti mu'yuk ta jpas chka'ie xi chi, pe ti jmuluke yu'unan lek li' xi cham ta yok sk'obe pero k'alal muk'usi ta jpase te yak'un ta perton chka'i xi chi, kekta komel cha'e, va'un mu sutesvan xtok, chkikta li majvaneje xi, na'tik k'ucha'al li jole xi, juta xkejjik xa xpatiik xa tslajesik o'ntonal xtok xchi'uk ya jak'ol un, ja' jak'ol li mol Xalik Paxtane, kerepe mu'yuk xlay ko'nton, anima jtote lay yo'nton, pere ja' ti mu xa na' k'uyelane xkut, ja' ti mo'kotuk cha va'i xkut, pere mi li' jech cha pasbun ne xkut, pe li'e tal xa jch'ulel xkut, oy to ma' yan jtotjme' ta lume xkut mi jech cha pas chak le'e xkut, li kapxa un. Te xa ox k'ua muk'ul un? tsakoj 17 chka'i, tsakoj ox 17 ya'luk, sole li bat ta jlumaltik snitun xa li vinike, ja' ti laj xa stsak resku', pox ti anima jtote, batik xa'un laj xa ti poxe, laj xa ti resku'e vo'ot xau no'ox mu xlay a vo'on xi yu'un te bu yan a k'elajunto xi, snitun xie, pe jcha' xuje le' to x'ajluje oy to'ox nan yipale, oy me te mu tonetik ta ts'ujub ta sna anima jtote ja' te k'ot sjol, veno la vak' a va'uk yantsilal xa yawlo xi, mu'yuk jtak'be, vu'ne li bat, xi li muybal ta kau'tojtike, ja' to chkile bat li jtojme'e pe nom xa ox xi bat, pe le'e yu'un tal yik'un sutel xi chi, pe k'usie mu'yuk chi sut tana xi chi, yo'to mi li k'ot tanae xi, ali mi nopaj xa bal kile, ja'o xa ta jtambe bal tejek, chi xi' xa taj xa ta roxatikene, ja' ti mu te'tik te xbatune, va'un te li nopaj xa bal-un, va'un sutkutik xi tejek un, ja' lek lajuk a vo'one xi, ts'ikoto xi, pere la jnop ti k'us jalil ta jts'ikune xkut, mu me k'unuk to me chtal xch'ulel mu me mu to sna' ti ch'iele, ti k'uyelan ti k'opojele xkut, yu'un me totilme'il chka'une xkut, parte xtok mayolto xtok, pere chka'tik k'usi chal j-abtel ta ak'ol xkut, lajuk a vo'nton, ts'iko, te lajan, chaman ta yok ta skob ti vinike yu'un stojot mi xie, xu' xkut, ma' chi paj li'e mo'oj ne' xkut, yu'un un no'ox jbel xkale li bat, te nomnom tijajtik bal cha. Mu xa bu xlay ko'nton, xchapet k'ot kalbe li presidente, va'un te och ta chukel anima jtote ja' ti ja'o no'ox la sujun batel xtoke, och ta chukel ja'k'ol ek, ja' ti tsujvanik ta persae, och ta chukel taj vinikeke, naka xa mi ochta chukel anima juntot li'eke ja' ti la stik'to yeeke, to jchopol bat. Ja' jech li sut un. Ja' jech un mu'yuk sut stak'in, muk'bu xi och ta chukel, mu'yuk jta jmul ch'abal, mi tauk xyakub chi smaje xkut, jechuk ti jmule xkut ta jts'ik xkut, sk'an xkabin jbatik mi ja' ta jmultike xkut li j-abtele, jech taje xiik yoxibal vario un, pe yu'un teno ta vo'on a tak'in, jech mi bat ta yan ti antse ma'uk xa vich' ta kontraíl a chi'il ta vinikal, yu'un ja' jechuk cha yu'un jecha ja' ti mu xa xlay yo'ntonu xi, ja' xlay to yo'nton ma'ti jch'ulmetike xi xa li vinike” (María de 49 años: 24-noviembre-2011).*

...es aquí (se refiere a su costilla) mi enfermedad, duele mucho, creo que es calambre, un síntoma permanente. Duele mucho mi costilla dije, claro que te duele tu costilla porque quien sabe cómo lo tenían agarrado y levantado tus piernas allá, abajo del árbol de nanche por los hombres, no eran pocos que los vi salir de ahí dice; porque esa hora fui a acarrear agua y un poco arriba de ahí, justamente estaban bañando nuestros trabajadores. Es esta situación que justificó sus celos. En estado sobrio dijo varias veces la misma cosa; me golpeó nueve veces en juicio. Mejor que descanse porque yo no soy su golpeado dije, sé que no estoy haciendo nada dije, si tuviera algo que ver merecido si me muero en sus pies y manos, pero cuando no estoy haciendo nada que me perdone dije, lo dejé. Entonces, no me soltaba otra vez, dejaré de golpear dice, no sé por qué mi cabeza dice, se hincan y se ponen de boca a bajo en el suelo con su *jak'ol* "el que pide la mucha" para acabar el o'nton. El *jak'ol* es el señor Salvador Paxtan. No se acababa mi ko'nton, mi difunto padre se acabó su yo'nton; porque tu no sabes cómo es, tu no sientes le dije a mi papá, pero sí me haces de esa forma aquí le dije, pero aquí ya maduré para tomar mi decisión le dije, me quedan mis otros padres y madres en el pueblo le dije, si me haces de esa forma le dije, ya estaba enojada. ¿Cuántos años tenías? Iniciado los 17 años, creo había entrado los 17 años. Me vine al pueblo, me agarró el hombre porque mi difunto padre ya había aceptado el refresco y el alcohol, ya regresemos porque ya se acabó el pox, ya se acabó el refresco, a ti te falta nada más que se acabe tu *vo'nton* dice, creo que ya has visto otro dice, me jaló así, yo le empujé a la fuerza contraria y sonó en el suelo, creo que tenía fuerza, como habían piedras donde caen las gotas de lluvia del techo en la casa de mi difunto padre, es ahí donde llegó su cabeza, bueno, me diste como quisiste ¡mujer del diablo! dice, no le respondí, yo me fui, me subí rumbo al K'uktojtik (es un lugar en el paraje), me di cuenta que mis padres me siguieron, yo ya estaba lejos, ellos de seguro vienen para que yo regrese dije, seguro que yo no regresaré dije, tengo que llegar dije. Si veo que se aproximan yo me apresuro también. Me da miedo por Roxatik (es un lugar) porque son montañosas por ahí, acercándose a ese lugar; regresemos dice de una vez, es mejor que se acabe tu *vo'nton* dice, aguanta dice, ya pensé qué tiempo debí aguantar le dije, no es que posteriormente se maduré, que no sepa como es el crecer/vivir, como es el hablar, si ya es padre-madre le dije, además es policía, vamos a saber qué va a decir los trabajadores de servicio allá arriba (autoridades municipales) le dije; que se acabe tu *vo'nton*, aguanta todavía, que te mueras ahí, muere en las manos y pies del hombre porque te ha pagado si así me dicen, obedeceré dije, pero que termino aquí, no le dije. Como soy de una sola palabra, me fui y me siguieron desde lejos. Ya no se acabó mi ko'nton, enojada llegué diciéndole al presidente, entonces, ahí entró a la cárcel mi difunto padre porque fue que me obligó a casar, el *jak'ol* entró a la cárcel también porque me estaban obligando, entró a la cárcel el hombre también, por poco entró mi difunto tío también por haber hablado, se complicó la situación. Así me separé. El hombre no se le devolvió su dinero; no entré a la

cárcel y no terminé siendo culpable. Si me golpeará por borracho, si fuera cierto mis maldades lo aguanto les dije, hay que saber si somos culpables les dije a los trabajadores de servicio, es así dijeron los tres barrios, pues avienta en tu vo'nton tu dinero, además si se va con otro la mujer no enemistes a tu hombre igual, que esté así debido a que no se acaba su yo'nton dice, todavía nuestra madre sagrada acaba su yo'nton terminó diciendo el hombre.

El relato de María sobre una parte de su historia muestra el intento de su ex marido para que ella *xlaj yo'nton* “acabe su yo'nton”, sin embargo, María *mu'yuk xlaj yo'nton* “no acabó su yo'nton”, es decir, no volvió con su esposo. María no fue fácil ser aceptada su decisión por su ex esposo y sus padres. Los padres ya habían aceptado el pox y el refresco, es decir, ellos como dice María, *laj yo'ntonik* “acabaron su yo'nton”. La protagonista de la historia no le quedó más que acudir antes las autoridades de la cabecera municipal para defender su postura, que es no regresar con su ex esposo.

Otra muestra de *slajes o'ntonal* “de acabar el o'ntonal” es lo que hizo Karmin de 50 años. Sin embargo por el tamaño del texto apenas les señalo algunos aspectos. A la casa de Karmin llegó un señor para platicar su problema, diciendo que tenía muchas deudas y ya no le permitían que entre a su casa porque la esposa ya estaba muy enojada, y para él no le quedaba otra cosa que el suicidio. Lo que hizo Karmin fue *slajes be yo'nton* “acabar el yo'nton” de la esposa para que regrese con su marido, el suceso fue: decirle al señor que le iba apoyar para que su esposa *xlaj yo'nton* “acabe su yo'nton”, para eso pasó a avisarles a las autoridades que *ba slajes yo'nton yajnil xchi'il* “se dirige a acabarle el yo'nton de la esposa de su compañero”, y por último, ir con el señor a la casa donde está la esposa y platicar con ella; la mujer *laj yo'nton* “se acabo su yo'nton” y volvieron a estar juntos, y la deuda del señor según Karmin, se ha reducido.

Manuel de 50 años habla de dos de sus experiencias que tienen que ver con *slajes o'ntonal* “acabar el o'ntonal”: La primera. Cuando estaba joven se emborrachó una semana y sabe que su padre estaba enojado, por lo que, al ir a su casa llevó una botella con pox. Efectivamente, al llegar a su casa estaba enojado su papá y le platicó porque había tomado, a pesar de estar enfurecido el padre comprendió, y Manuel le dijo a su padre *lajuk a vo'nton, kuch'tik* “que se acabe tu vo'nton y tomemos”; tomaron juntos unas copitas y el padre le sugirió que no tomará más porque estaba muy joven; La segunda. Al casarse Manuel se fue a vivir en la casa de sus suegros, dos años después se muere el suegro y quedó viviendo con la suegra. Después de lo sucedido, la mamá de su esposa empezó a beber más pox y a regañar y este tipo de situación era frecuente. Una vez la suegra llegó regañando, Manuel *ti' sjol* “se enojó” y le dio tres golpes

a su suegra. La suegra reaccionó yendo a su casa porque donde estaba regañando ya era en la casa de su yerno, al día siguiente, Manuel le dijo a su esposa que trajera su mamá *yo' slajes be yo'nton* “para que le acabe su yo'nton”, pero dice él que ella ya no quiso venir y este día tenía que ir a la cabecera municipal por *tsk'el j-abtel* “ver a una persona con trabajo de servicio”, aprovechó el momento para ir a la iglesia para pedir perdón *ta jme'tik* “ante nuestra madre”:

“... a jk'an perton ta jme'tik un, bel cha'bel chi k'opoj, ja' jech mu to'ox me jna' xi k'opoj cha va'ek'une, a jk'an perton, a jkal jbel cha'bel yalem jkob pe yu'un xi yelane, yelane xi chi xkaltik, pe pasun perton ch'ulmetik xkut ti jme'tike, ma'uk xa tenbun-o jbek'tal, jtakipal, yu'un ja' smul, oy xchopolal xkut xkaltik, te ma'uk chopol la vil, yu'un ja' oy sparteil ti jme'e xkut, ak'un ta perton, lajuk ti sjol yo'one xkut, ja' jech a kal jkejan jba ta ch'ulna xtok...”(Manuel de 57 años: 29-noviembre-2011)

...fui a pedir perdón ante nuestra madre, una o dos palabras hablé, así fue porque no sabía como decir también, fui a pedir perdón, fui a decir con una o dos palabras que había bajado mi mano pero por estos motivos, debido a esto dije digamos, pero perdóname madre sagrada le dije a nuestra madre, no por eso te olvides de todo mi ser, porque ella es culpable, tiene su maldad le dije, pero no por eso lo consideres malo, porque mi madre tiene su parte/punto le dije, perdóname, que se acabe su yo'nton y cabeza le dije, así fui a decir y a hincarme dentro de la iglesia.

Manuel le fue a decir algunas palabras a nuestra madre sagrada para pedir perdón y decirle lo que había hecho y que por su acto no sea desprotegido su ser porque la persona que lo había golpeado también tiene *smul* “algo no estaba haciendo bien” y pedir que esa persona, su suegra, *lajuk sjol yo'nton* “que se acabe su yo'nton y cabeza”.

Manuel muestra las diferentes formas para *jlajes ko'ntik* “acabar ko'ntontik”. Fernando de 37 años menciona que antes era común que dar *pox* en vez de refresco *yo' jlajesbe sba ko'ntik* “para acabar ko'ntontik” y señala que si la pareja termina solucionando sus problemas en la casa del agente municipal *te ta slajes be yo'nton* “ahí le acaba su yo'nton” a su esposa en caso que el hombre haya sido el regañón o golpeador, siempre y cuando él siga interesado en conservar su relación matrimonial.

Fernando menciona que *lajesel o'ntonal* “acabar el o'ntonal” no es lo mismo que *pak ch'util* “doblar la barriga o panza” que consiste en dar refresco cuando *chi jyal ta mulil* “cometemos errores o ser culpable” para el paraje.

Mu xlanj yo'ntonik “no se acaban sus yo'nton” no siempre se relaciona siempre a que el otro quiera conservar una relación tensa después de un conflicto, es decir, que la persona no perdona o sigue enojado, sino que, en la persistencia de una o varias personas cuando pide algo y te quiere convencer para algo. Mi papá dice que aceptó ser por primera vez *yajvatikil* “consejero para un *abtel ta lum*” porque *mu xlanj yo'nton* “no acababa su yo'nton”, es decir, seguían insistiendo los interesados.

En el ámbito de *nupunel* “formar pareja”, ocurre a veces que por *mu xlanj yo'nton* “no acaba su yo'nton” el *jak'ol* “el que pide” la muchacha termina aceptando que se case con el muchacho interesado. La frase *mu xlanj yo'nton* alude acerca de la insistencia de hacer o lograr.

***Ta jlok'es ko'nton* “saco mi ko'nton”**

Ta jlok'es ko'nton “sacar mi ko'nton” es una expresión que alude a hacer lo que se piensa para saber que ocurre. Para la restitución de un derecho es ir las máximas instancias para saber respuestas y soluciones.

Cuando estábamos platicando con otro compañero sobre una mujer golpeada por su esposo, dijimos *ba slok'es yo'nton ta jlumaltik* “se fue a sacar su yo'nton en nuestro pueblo”. Dijimos esta frase para referir la petición de la mujer. La petición fue quejarse ante las autoridades de la cabecera municipal porque no había satisfacción en cómo se dio solución en el paraje.

Cuando Karmin pasó a decirles a las autoridades que iba a *slajesbe yo'nton yajnil xchi'il* “acabarle el yo'nton de la esposa de su compañero” empleó una frase: *ba jlok'es ko'nton yu'un k'ux chkil li kuts' kalale...ta jbis ta kits'in ta jbankil li jchi'iltik li'e ba jlok'es ko'nton ba jlaesbe yo'nton yajnil* “iré a sacar mi ko'nton porque me duele a mis hermanos...lo considero como mi hermano este compañero e iré a sacar mi ko'nton para acabarle el yo'nton de la esposa de él”.

Ba jlok'es ko'nton es una expresión que señala cristalizar en la práctica lo que se está pensado hacer y haber si se logra y es empleada para cualquier evento.

Li kuxul vo'tik “vivos nosotros” estamos inmersos en los diferentes aspectos de la vida y el *ko'ntonitik* es referente para sentir y expresarlo. El *ko'ntonitik* no es un simple instrumento o medio para expresar, sino es el que manda, orienta, dice y pide, por el simple hecho que es el que siente o confluye en él, y piensa solo o junto al *joltik* “nuestra cabeza”, por lo tanto, decide cuándo, cuánto y cómo expresar lo que siente: lo dice, lo saca o lo guarda o lo acumula.

El *o'ntonal* es el que va diciendo. Al tomar una decisión decimos que se pensó en el *ko'ntontik*. Sobre nuestros gustos, deseos, placeres y vicios decimos que está por el *ko'ntontik*. Es el *ko'ntontik* que pide. El *ko'ntontik* no solo pide, lo dice, lo guarda y le reserva para sacar cuando quiera expresar.

El *ko'ntontik* es la referencia para decir sí estamos ocupados o no, no importando el tipo de compromiso social ya sea individual, grupal y comunitario; además es para decir qué tanto nos ocupamos de nuestras responsabilidades.

El *ko'ntontik* es el referente para decir sobre nuestros encuentros con los *jchi'iltatik* “nuestro compañeros” o *kuts'kalaltik* “familiares”, y la referencia para saber qué tanto estamos inmersos en el entorno familiar y social, de nuestra preocupación e interés al *jchi'iltik* que tiene problemas. Al mismo tiempo, qué tanto estamos interesados en conservar un relación, un encuentro: en síntesis, que tanto estamos preocupados en que nuestro *kuts'kalaltik* y *jchi'iltik* esté *jun yo'nton*, o que todos estemos *jun ko'ntontik*.

K'ux ta ko'nton “me duele en mi ko'nton” es la preocupación sobre el otro. *Jpatbejbatik ko'ntontik* es la compañía entre todos para saber cómo estamos y estar en momento de *jun ko'ntontik*. *Jlajesbejbatik ko'ntontik* “acabar *ko'ntontik*” es buscar la reconciliación, es vaciar lo acumulado o enfriar la situación. *Jlok'es ko'nton* “sacar mi o'nton”, es el interés que se tiene para alcanzar lo que se pretende, es decir, no quedar con los manos cruzados. O, simplemente, *jtenta ko'ntontik* “aventar en *ko'ntontik*, es decir, olvidar por completo, dejar cómo está una situación, aceptar lo sucedido; sin comprometerse en algo.

Lo que hacemos, nos hacen, y dicen y decimos siente el *ko'ntontik*, es cuando se hace uno, pequeño, grande, habla y cuenta.

B.2) *Jkuxlebtik/yut jbek'taltik* “nuestra parte para vivir-dentro de nuestra carne”

Las diferentes expresiones en torno al *o'ntonal* tienen como otro de sus referentes principales en alguna parte del *jbek'taltik* “nuestra carne”, señalado como *jkuxlebtik/yutjbek'taltik*. En este apartado no se habla del *kuxul* sino de *sbek'tal* “su carne” a través de las diferentes expresiones referidas al *o'ntonal* como *ib o'nton*, *k'ux o'nton*, *ip ko'nton*, *xyamyun ko'nton*, *xmich'et ko'nton*, *chmuy ta ko'nton*, *sni' ko'nton* y *ta jik' ko'nton* que son manifestados para hablar del *jkuxlebtik* “nuestra parte para vivir”.

***Jkuxlebtik ta yut jbek'taltik: o'ntonal* “nuestro para vivir dentro de nuestra carne”**

El *jkuxlebtik ta yut jbek'taltik* “nuestra parte interna para vivir” es la parte más o menos visible y tocable, como dice Mateo Hdez., no tiene que ver con *jch'uleltik* “nuestro ser sagrado” si no que es el órgano que está dentro, similar a los que tienen los animales: la vaca está su *yo'nton* dentro y al igual que su *seknub* “hígado”.

La forma del *o'ntonal* es *volvol* “redondo” parecido al de los animales. El pollo y la vaca tienen *o'ntonal* redondo y se imagina que es así la misma forma de *ko'ntontik*. El *o'ntonal* se conecta con *jturumtike* “esófago”, se ubica cerca donde llega nuestra comida, del *jsekubtik* “hígado” y del *jkichtik* “...”, porque a los animales así son vistos sus órganos, los nuestros no lo sabemos acertadamente (Mateo Hdez., de 61 años).

El *o'ntonal* se ha conocido como corazón en español, como María lo señala se ubica en el lado izquierdo. Sin embargo, el *o'ntonal* no es eso únicamente. En el paraje decimos *o'ntonal* no sólo para decir el corazón, tal vez, se tiende a eso. Al poner atención sobre las expresiones y darnos cuenta como nombramos a las partes del *jbek'taltik* salen a luz que el *o'ntonal* no es sólo el corazón sino es una parte del *jbek'taltik* que abarca todo el pectoral y lo que se pueden encontrar internamente.

Haciendo una analogía con las partes del pollo debido al conocimiento que se tiene sobre este animal: sus partes son explicadas de manera similar que nuestras partes. La parte del pollo que se conoce como pechuga es el *o'ntonal*. El *yo'nton* de la persona es toda esa parte que inicia después del cuello hasta tocar el ombligo; todo la parte pectoral y lo que hay internamente es el *yo'nton* de la persona.

Lo que se encontraron en las pláticas es lo mismo como he nombrado en *bats'i k'op* las partes de mi *ko'nton*. Mi *ko'nton* tiene su *xokon* “su lado”, *sbakil ko'nton* “el hueso de mi *ko'nton*”, *sni' o sti' ko'nton* “la punta o puerta de mi *ko'nton*” y *yut ko'nton o yutil ko'nton* “su adentro”.

Para aclarar un poco más retomo de nuevo las partes del pollo. Al pollo se le dice que es su *ni' yo'nton* “la punta de su *yo'nton*” el órgano que se conoce como corazón en español. En esta caso, el corazón es la punta del *yo'nton*.

El *sni' yo'nton* de las personas “la punta de su *yo'nton*” es mostrado en la parte conocida comunmente en español, la boca del estómago, pero esta parte también puede ser nombrado como *sti' o'nton* “la puerta o entrada del *o'nton*”.

Cualquier sensación y dolor que se expresa referida al *o'nton* se ubica en esa parte del ser humano, pero en ciertos momentos puede ser que esté también por el ombligo y después de éste.

***Chopol-ip ko'nton* “malo-enfermo o duele mi ko'nton”.**

El *sni' o'nton* y arriba del ombligo son referentes del *chopol ko'nton* “está malo mi ko'nton”, *ip ko'nton* “duele o está enfermo mi ko'nton” y *k'ux ko'nton* “duele mi ko'nton”.

Acerca del *o'nton* y la mayoría de las veces sobre *sni' o'nton* son expresados diferentes frases cuando hay una sensación de tipo *chopol* “malo” o *ip* “duele/enfermo” como *ch-ib ko'nton* “tal vez digo que tengo náusea”, *st'uset ko'nton* “sensación de apachurre”, *xmich'mun ko'nton* “sensación de apretón”, *xyamyun ko'nton* “...”, *x-ananet ko'nton* “sensación de quemazón o ardor”.

Los *jchi'iltik* “compañeros” mencionan que al *ip yo'ntonik* “estar doloroso-enfermo su yo'nton” sienten que *ta situb* “se hincha” y *ta xtok* “se llena casi derramarse” el *o'nton*, algunas veces solo *k'ux* “duele”.

Estas sensaciones son los que pueden contener *k'ux ko'nton* “duele mi ko'nton”, aunque hay una sensación que es propia del *k'ux o'nton* “dolor del o'nton”, que es dolor y ardor, pero que a veces no hay ninguna sensación de los otros.

***Ta ko'nton* “en mi ko'nton”**

Las sensaciones del *o'nton* de tipo *chopol-ip* “malo-doloroso-enfermo” las hemos vivido todos. Manuela de 56 años menciona que una de sus *chamel* “morirse” es *yo'nton*, por poco se ha muerto dos veces de eso. La primera le pasó cuando tenía 30 años, posteriormente, la segunda le ocurrió 20 años después. Ella menciona que la primera vez le quedó su *sikil* “frialdad” y *sbolil* “su maldad”.

Estas dos experiencias los sentía siempre en *yo'nton*: La primera en su *yo'nton* subía constantemente acompañado el morir en la cabeza, sentía apretón en el cuello y no podía bajar la comida; inicia poco a poco en el *o'nton* después se tapa y se siente que uno se muere, se nubla la tierra, se siente que viene en el *o'nton* y en la cabeza, se siente uno morirse, duele la cabeza, muerde el dolor, duele nuestra cabeza y *ko'ntontik*, todo nuestro ser se siente que nos terminamos y morimos, fue difícil liberarse *ta k'elel*, tres meses acostada en la cama y tres meses débil que apenas puede caminar, no quería comer; *kom sikil* “quedó su frialdad”, sentía *ib o'nton*

constantemente, ya no quería comer nada ni tomar agua, nada, se siente uno lleno todo el día, solo se siente *ib o'nton* constantemente, quién sabe que enfermedad de frío es y se terminó hasta que compraron *poxil* “...” que fue una inyección y poco a poco se fue liberando. Ahora explica que tal vez fue su gastritis que se hizo fuerte, pero dice que no era solo sino que *oy xchi'il* “tiene compañero”, *ma'uk no'ox stuk* “no estaba solo” porque se liberó a través de *k'el* “la mira”.

Los *j-iloletik* le decían a Manuela que lo que estaba viviendo es *xch'ulel*, *k'opetik* y ella dice que *oy smu ajval* “tiene dueño” que le llegó a decir cuando ya estaba por liberarse: “*jebaval tejek ti kucha vu'unune, ja' ti tsotstejek a taoj li vinike la yak'ot ta k'el xi ti mu ants tejeke, ants a yalbun* “lo dices en serio que ganaste por tener un hombre fuerte que te llevó a la mira, así me vino a decir una mujer” (Manuela de 56 años).

La segunda. Volvió a ser agarrada, volvió a dolerse en la parte de su *yo'nton* y su cabeza. Manuela explica que algunos están relacionados con *sk'ak'al o'ntonal* “el calor del o'ntonal”, *ilbajinel* “maltrato, envidia”, mezclado con *ch'ulelal*, es decir, *kapal vots' ti chamel xkaltike* “todo revuelto el chamel o enfermedad”. Poco a poco se fue liberando por *poxiletik* y *yich' lajesel sti'ol* “lo acabaron su coraje”.

Las sensaciones fueron similares que la primera: le molestaba su *yo'nton*, le dolía su cabeza, en el *o'ntonal* sentía que subía como bolas, sentía que propiamente subía el *o'nton* y llega a meterse en su *ni' o'nton*, pareciendo al *me' vinik* “madre del hombre”, cuando se hace fuerte se siente de buen tamaño que brinca, *xka'tik xtoytun* “se siente que se levanta cada ratito o palpita fuertemente” y baja cuando es agarrado por las manos: es algo que sube y viene a tapar el *o'ntonal* y en ese momento *tsinxi banamil* “se nubla la tierra” y rechina la cabeza y los oídos, se siente morirse rápido, duele bastante la cabeza, se siente muy raro, lo que siente a veces *jeche' ti k'ochij ti k'ochij xi tspastejek* “como ruido de golpeazos de madera delgada”; quien sabe qué tipo de *chamel*, pero es *k'opetik*, considerado de esa manera hizo ayuno y pidió perdón por *jmultik* “lo que se ha hecho” (Manuela de 56 años).

Cuando a Manuela le duele su *yo'nton* le duele la punta de su *yo'nton*, si se toca abajo dentro de los huesos de la punta del *yo'nton* duele, se siente que se que infla, se siente que está exageradamente lleno y con eso encontramos nuestro *jchamel*.

El *o'ntonal* es la parte del *jbek'talil* que llega a pegarse *li chamel* y empieza a doler. Es así donde llegan *li ti'oletik* “corajes”, *sk'ak'al ko'ntik* “el calor de ko'ntontik”.

Manuela explica que el *ti'ol* que tiene, se acumuló desde pequeña, lo depositó desde la leche materna porque su mamá era regañada mucho por su suegra. Por la manera en cómo se ha acumulado se libera cuando se le acaba su *ti'ol*.

Ella dice que a través de nuestros sueños podemos encontrar *ti'ol* conocido como *ch'ulelal ti'ol*. *Xu' jtatik ti'ol* “podemos encontrar coraje” en nuestros sueños porque a veces recibimos regañadas, recibimos golpes, ocurre a veces que nuestros padres nos regañan, a veces nos divorciamos de nuestra pareja, alguien nos asesina, de todo soñamos y a veces en nuestros sueños tragamos lo malo, a veces se pierden nuestras cosas, el sueño hace cualquier cosa, por eso encontramos *ti'ol* en nuestros sueños, pero es el *pukuj chi yilbajin* “es el diablo que nos molesta”.

Cuando se considera que el *ip-k'ux o'nton oy skap* “dolor-enfermo el o'ntonal tiene una mezcla” se fiere a que el *chamel* ha sido enviado. Es enviado posiblemente por nuestro enemigo que le ha sido asignado su yo'nton y cabeza de esa manera, el *skap* viene a través del aire y llega en *jbek'taltik*. La persona que envía tal vez es el que *mu'yuk x'laj yo'nton* “no se acabó su yo'nton” por lo que se le hizo o se hicieron en estado de ebriedad o sobrio (Mateo Hdez. de 61 años).

Las vivencias del o'ntonal de Manuela conocidos como *ta ko'nton* “en mi ko'nton” se expresan diferentes sensaciones. La de ella es uno de los ejemplos más difíciles de las vivencias del o'ntonal y es una de las que se encuentran varias explicaciones. Mientras que los otros solo mencionan que han vivido *ip o'nton-k'ux o'nton*, por su puesto son sensaciones similares como los muestran las expresiones referidas al o'nton.

***K'ux o'ntonal* “dolor del o'ntonal”**

Si se platica con las personas sobre *k'ux o'nton* terminan diciendo casi las mismas sensaciones, los que varían son la intensidad y el tiempo. Cuando le pregunté directamente sobre el *k'ux o'nton* a Mateo Hdez menciona que ya es *chamel* que está dentro del o'ntonal y es el *ti'ol* que se ha tragado.

Cuando está pequeño *ko'ntontik* encontramos *ti'ol*; cuando alguien nos regaña, si nos golpeamos con una madera en el trabajo a veces ya se siente que lo tragamos, si nos cortamos nuestros pies con el azadón por no tener zapatos lo tragamos, cuando nos caemos fuertemente a veces que ya lo tragamos, todo lo tragamos es lo que se convierte en *k'ux o'nton*, entonces,

xk'uxk'un “duele y duele”, *xmich'mun* “apriete y apriete” dentro del *o'ntonal* y *xak'ik ta laesel* “algunos lo mandan a acabar”, toman té de manzanillo e hinojo (Mateo Hdez. de 61 año)

Martha de 43 años señala que el *k'ux ko'ntik ja' sk'ak'al ko'ntik* “el dolor del o'ntonal es el calor de ko'ntontik”. El *sk'ak'al ko'ntik* hace que *k'ux ko'ntik*, es decir, duele bastante, *xyamyun tejek* “apriete y apriete”, *chi uyubaj tejek* “sensación de cansancio”, *suket ta ko'ntik* “tapa ko'ntontik”, no hay apetito, se rechaza el frijol, el huevo, después la tortilla y deviene la muerte.

Cuando se tiene *ip-k'ux o'nton* se dice que puede estar presente el *me' vinik* “madre del hombre” que parecen confundirse. El *o'ntonal* y el *me' vinik* tienen sus referentes aunque las sensaciones se confundan en ciertos momentos y otras veces están presentes al mismo tiempo (Abraham de 54 años).

Martha menciona al *sme' jviniktike* “nuestra madre del hombre” ubicado en el ombligo, como dice Abraham es el punto que está en el ombligo, pero que es movible en torno al ombligo. Cuando se le dice a una mujer u hombre que es su *me' vinik* es porque se le ha movido ese punto y siente *ib o'nton* y *k'ux ch'ut* “dolor de barriga” (Abraham de 54 años).

Para Martha y otros el *o'ntonal ta sts'uj* “el o'ntonal se cae o se cuelga”, por tanto *chich' patel ta sba* “se moldea encima”. Abraham ha escuchado al o'ntonal que tiene su asiento y cuando se cae *ta xk'uxub* “duele”.

Como dice Abraham, el *o'ntonal* y el *me' vinik* son puntos que se mueven intensamente por cualquier movimiento. Si la referencia está en el o'ntonal es *ta ko'nton*, pero si la referencia está en el ombligo es *me' vinik*, sin embargo, las sensaciones pueden ser similares, sólo para ejemplificar: *mi ip ko'nton x-ibet ko'nton* “si esta enfermo mi ko'nton tengo náuseas” y otros, *mi toyem jme' vinik* “se ha subido mi me' vinik” también *x-ib un ko'nton* “tengo náuseas, dolor de estómago y otros.

El *k'ux o'nton* no es *k'ak'nuk'* “agruras” porque no se siente en el esófago aunque se diga que puede ser sentido hasta *jpatik* “nuestra espalda”: *cht'omtejek ya'luk li jpatike* “como si explotara en nuestra espalda”. Por ser el *o'ntonal* una referencia amplia en el *jbek'taltik* cuando hay *k'ux-ip o'nton* se nos orienta a decir que puede estar mal mi pulmón, mi hígado y todo lo que hay dentro del pecho.

Cuando el *o'ntonal* esta *ip* “doliente-enfermo se hacen y se toman varias cosas para que *syoches* “lo baja o reduce”, desde comer un melón con semilla, unos masajes con pomada, tomar plantas medicinales, tomar pastillas e inyectarse medicamentos o vitaminas, hasta tomar suplementos alimenticios de la empresa Omni life.

Las sensaciones de agrado o las sensaciones después de sensaciones malas son mencionados *xyochet ko'nton* “sensación de vacío o alivio de mi ko'nton”, *siket ko'nton* “sensación frescura de mi ko'nton”, *xlaet ko'nton* “sensación agrado o satisfecho de mi ko'nton”.

El *ip ko'on o ko'nton* no se refiere al corazón que está mal sino a la boca del estómago y sus alrededores: la parte que se ha mencionado en este trabajo.

El *ip ko'on o ko'nton* posiblemente se aproxima a una enfermedad gástrica como la gastritis y tal vez sus complicaciones. Basado con esta consideración por eso se dice que puede empezarse y agravarse por consumir chile, refresco, cosas ácidas, etc., aunque puede estar relacionado con vivencias difíciles anteriores, ya sea, desde la infancia o eventos recientes, así que no siempre son los alimentos que se consumen los que inician o agravan, sino también, pueden ser los diferentes eventos de la vida.

***Yav jve'eltik* “donde llega la comida”**

Al ser el *o'ntonal* una referencia amplia en el *jbeke'talik* “nuestra carne” lo que se consumen son sentidas en él. El *o'ntonal* es el referente del gusto y del placer para consumir y cuando está *chopol-ip* lo que se come y se bebe puede agravarlo, aquí deriva las expresiones *tsan-o ko'nton* “se prende o se hace más grave mi ko'nton”, *ch-ipaj-o ko'nton* “ con eso duele o se enferma mi ko'nton”; es decir, lo que se come y se bebe hace sentir que se agrava el *ip o'nton*, y estos son los argumentos para seguir o no el consumo de una cosa.

Takin ko'nton “seco mi ko'nton” es una expresión que indica sed porque el *o'ntonal* está seco, por tanto, nos hace que actuamos para beber algo. En español digo tengo sed, a diferencia en *bats'i k'op* menciono la referencia de mi sed. Cabe aclarar que cuando se tiene sed puede ser dicho *takibilan xa ke* “mi boca está seca”.

Cuando se está tomando o comiendo algo dulce el *o'ntonal* se hace dulce. Al estar en la casa de mi tío, mi tío me preguntó si se me entojaba un refresco, yo le respondí *mo'oj kolaval chi'ub xa ko'nton* “no gracias ya se hizo dulce mi ko'nton” porque unos minutos antes ya había consumido un jugo y una paleta de hielo.

Ademas se puede decir *sta xa ko'nton* “ya mi o'nton alcanzó”, es decir, ya se saseó. El *tsta ko'nton* alude saciarse o ya no querer consumir más, pero esto hace referencia a algo general sobre el consumo; pero es lo opuesto de *tsk'an ko'nton* “quiere mi ko'nton”.

El *o'nton tsk'an* “quiere”, pero a veces *mu sta* “no alcanza” y *tsta* “alcanza”. Hablando del último, se puede decir, según los sabores: *chi'ub xa ko'nton* “se endulzó mi ko'nton”, *pajub xa ko'nton* “se agrió mi ko'nton”, *ch'aub xa ko'nton* “se amargó mi ko'nton”.

Lo que se consume agrava el dolor del o'nton, pero muchas de las veces aunque esté el dolor pero por el simple hecho de que el *o'nton nopen xa* “el o'nton está acostumbrado” es difícil dejar el consumo de algo, como el pox que se ha mencionado en el otro apartado.

Para Manuel de 57 años se deja de consumir cuando *ta sta ko'ntontik* “alcanza ko'ntontik” pero que llegue a una situación: cuando se bebe *to jlajel chk'ot ko'ntontik* “siente un dolor para morir ko'ntontik”, es decir, doliéndose gravemente.

***Ta jik' ko'ntontik* “respiro mi ko'ntontik”**

Si el *o'nton* es referente del querer consumir también es para respirar. La expresión *ta jik' ko'nton* “respiro mi ko'nton” alude a inhalar aire o tomar aire antes de decir algo. Cuando se sopla algún instrumento musical como la concha de caracol se hace funcionar el *o'nton*; al decir lo cansado en hacer sonar la concha se dice *lub xa ko'nton* “ya se cansó mi ko'nton”.

***Muyen xa ta ko'ntontik* “ya ha subido a ko'ntontik”**

Ademas es una referencia de la complicación de una enfermedad aunque el doliente no es el *o'nton*. *Ta xmy ta ko'nton* “sube a mi ko'nton” se refiere a una enfermedad que sube al *o'nton*, cuando eso ocurre la persona se muere.

Si la persona padece fiebre o edema es posible que no muera la persona si todavía no ha entrado al *o'nton*; es común que se diga *muy xa ta yo'nton* “ya subió a su yo'nton” o *bat xa ta yo'nton* “ya se fue a su yo'nton” cuando se sabe que tiene calentura una persona, pero en sus manos, pies y cara no hay calor, pero la persona se está muriendo; al respecto la enfermedad ya está dentro del *o'nton* y es posible que se muera o es difícil de tratarlo.

Si los síntomas del edema es la hinchazón en las piernas, muy después, parece que no lo tiene o se le ve muy poco, pero la persona sigue muriéndose entonces ya subió en el *o'nton*, y es posible que se muera.

El edema se considera que se esconde y sube al o'ntonal, pero es similar decir, *muy xa ta sk'unil* “subió en su débil”, esto hace referencia que el *chamel* se encuentra en la parte posterior o abajo del ombligo. Si esta parte del *jbeke'talik* ya no es la parte del o'ntonal, pero forma parte de las partes centrales de la persona. Abraham menciona que los puntos centrales de la persona para vivir es el o'ntonal, el *me'vinik* “madre del hombre” y *jol* “cabeza”.

El *kuxul jch'iebtik* “los vivos que nos permiten vivir” como los árboles y animales tienen *yo'ntonik* visibe, tocable y localizable. Es similar que nosotros como *kuxul vo'tik* “vivos nosotros” tenemos *ko'ntontik* que está en nuestra carne, también tocable, visible y localizable.

El *ko'ntontik* que forma parte de nuestra carne no es el órgano conocido comúnmente en español corazón, sino toda la parte pectoral y lo que tiene adentro el ser humano; ante esto, es referente de un amplio campo de sensaciones, desde el ardor, hasta de abultamiento, náuseas, frescura, satisfacción de ciertos sabores; y referente para la respiración.

La parte física del o'ntonal es donde se siente físicamente el dolor y otras sensaciones que señalan cierta condición del *kuxul vo'tik* “nosotros vivos”. Deja claro que no siempre en el o'ntonal físico se sienten signos y síntomas de *chamel* “enfermedad” sino de satisfacción y otros placeres y sabores.

En esta parte del *bek'talil* “carne” es donde se acumula el *sk'ak'al o'ntonil* que se empieza a sentir como *ti'ol* “coraje”, pero que son acumulaciones anteriores de *vul o'nton* y *at o'nton* por estar en mayor tiempo inmiscuido en *mu'yuk jun o'ntonal* y en momentos de *bik'it ko'ntontik*. Esos resultados no sólo se sienten aquí, sino otros considerados *skap* o *xchi'il* que pueden ser enviados o deseados por *jchi'iltik yan yo'nton* ó *jtos-o yo'nton* “compañero que tiene yo'nton diferente/extraño”.

Lo que molesta y/o las sensaciones de matar en el o'ntonal pueden ser interpretado como el cúmulo de *sk'ak'al ko'ntik* y *ti'ol* con su *chi'il*, enfermedad gástrica, puede ser *me'vinik* “madre del hombre”, puede ser *k'op* “afectación” enviado, un agravamiento del *ti'ol*, un agravamiento de una enfermedad gástrica, puede ser resultado de un *ti'ol* adquirido en el sueño, las secuelas de una enfermedad similar previa, la frialdad...

El o'ntonal *ja'jkuxlebtik* “es nuestro para vivir”: si ésta parte vital es alcanzado por cualquier enfermedad que no necesariamente un dolor en el o'ntonal, digamos, nosotros estaríamos en una probabilidad alta para morir.

CAPÍTULO IV. *KUXUL* “LOS VIVOS”: UNA DISCUSIÓN/DIÁLOGO DEL *O’NTONAL* Y LOS VIVOS

En la investigación se plantearon varias preguntas que se hicieron ejes conductores de todo el proceso, sin embargo, los saberes disponibles se consideraron ejes de sistematización y redacción a lo largo de los capítulos presentados.

La pregunta ¿Qué es el *o’ntonal*? fue el eje en sí mismo para toda la investigación y en efecto todo el documento. Ésta fue la que abrió el camino desde el inicio y que continuó construyendo para saber qué camino se estaba andando. El avanzar a pasos a veces lentos y rápidos en un camino que no se sabía con claridad a dónde llegar, hemos llegado en este momento en un punto del camino para saber en dónde se está parado: ¿Dónde estoy parado?

El camino iniciado no tiene fin, sino que estoy en un momento frente a una luz brillante que aún se puede seguir alumbrando para posteriores discusiones y reflexiones como *bats’i vinik*, pero en el punto que me he parado en el camino es lo que platicaré en el capítulo para presentar lo que he sabido con base al *o’ntonal* en un contexto donde fui formado en mi infancia y que sigo pegado a ese contexto, tal vez, cada vez más fuerte.

En el camino donde estoy parado observo que el *o’ntonal* es más que un referente para expresar las particularidades como el sentir, vivir y pensar; de la persona y la situación social; sino de todos los vivos, conocido en *bats’i k’op kuxulik o kuxajtik*.

El *ko’ntontik ja’ jkuxlebtik* “nuestro vivir”. Los que viven tienen *yo’nton*. Tener la curiosidad sobre el *o’ntonal* nos lleva a hablar no sólo de la persona: la persona *bats’i vinik-ants*, según Page (2005) está conformada por múltiples entes, *bek’talil* “la carne”, *ch’ulel* “ser sagrado/alma”, *chon/vayijel* “animal”, *quibal, ora* “vela de vida”.

Groark (2005) considera al *o’ntonal* como referente del sentir; el *o’ntonal* trabaja con la cabeza, *o’ntonal-cabeza ja’ snup sbaiik* “son parejas”: los impulsos, manejos, deseos y sentimientos originados en el *o’ntonal* pasan a la cabeza; el *o’ntonal* es el que habla, siente o piensa y la cabeza reflexiona (Groark, 2005).

El mismo autor señala que el *ch’ulel* reside en el *o’ntonal*, cuando la sangre pasa a través del éste, esto se infunde con el *ch’ulel*, generando calor. En Ya’altem y algunas personas de otro paraje del municipio Chamula parecen no coincidir con lo que dicen Groark (2005). El *o’ntonal* no es

el centro donde se aglutinan los *jch'uleltik*. El *jch'uleltik* está impregnado *ta jbek'taltik* “en nuestro cuerpo”.

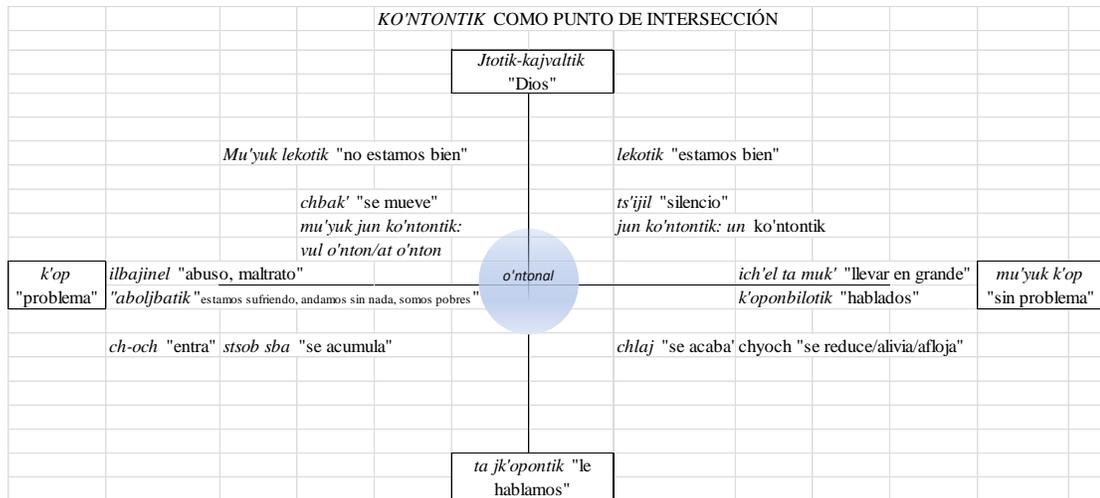
El *o'ntonal* y *jol* “cabeza” tienen una función memorial. El *o'ntonal* es lento en olvidar (Groark, 2005), como dice Eroza (2011) las emociones tienen una influencia acumulativa o que es lo mismo decir, las situaciones sociales que generan conflicto y tensión se nutren de viejos como de nuevos referentes.

Groark (2005) menciona al *o'ntonal* como referente de las emociones que lo conduce a hablar de las emociones patógenas. El mismo autor señala que el lenguaje de la emoción está respaldado en el lenguaje del corazón conocido en *bats'i k'op o'ntonal*. Él menciona retomando a Maffi (1994) que el *o'ntonal* es el lugar central del cuerpo y la persona, por lo que, señala que la expresión basada en el *o'ntonal* proporciona recursos expresivos para hablar acerca de estados emocionales, cognitivos y caracterologías de las personas.

De acuerdo con Groark y Eroza, sin embargo, el *o'ntonal* no sólo es referente de esas particularidades sino a los *kuxulik* “los vivos”. Es decir, el *o'ntonal* es un referente de los vivos: *mi oy yo'ntone kuxul, mi yo'ntone oy xch'ulel* “si tiene yo'nton está vivo, si tiene yo'nton tiene su ser sagrado”.

Tal como he señalado, el *o'ntonal* es lenguaje de los vivos y del *kuxlejal* “la vida”; no es sólo el lenguaje de las emociones como dice Groark (2005)

El *o'nton* como referente de los vivos permite discutir el ser de los vivos y su relación entre ellos, donde en este capítulo el *k'op* “palabra” se hace importante, pero en su versión *k'oponbail* “hablarnos”. El *k'oponbail* se reconoce como un eje de diálogo con los *kuxulik* “vivos” que equilibra el *o'ntonal* en ciertos momentos de *k'op* “problema” que puede estar señalado particularmente como *aboljbatik* e *ilbajinel*, para luego, a través del *ich'el ta muk'* se moldea al *o'ntonal* en un estado de uno y silencio. (Ver siguiente esquema).



Fuente: elaboración propia, junio 2012.

El *ich'el ta muk'* "llevarnos en grande" similar al *k'uxubinel* "ser dolido/consentir" y su opuesto *ilbajinel* "mal hablado, abuso, maltratado, etc.," son partes de la discusión para encontrar la relación entre los vivos para llegar a señalar a un universo conectado de vivos: la realidad viva.

El *jtotik kajvaltik* "Dios" es un elemento importante en los *kuxulik*, *ja' ta jk'opontik* "a él se habla", por tanto, no queda fuera del diálogo en este capítulo.

El esquema es resultado de la ordenación de los saberes que permite presentar al *o'ntonal* como un punto de intersección de varios aspectos esenciales del *kuxulik*. El *k'op* en su versión de problema involucra al *kuxul* en una situación de *ilbajinbilotik* y *aboljbatik*. En el lado opuesto ubicamos el *mu'yuk k'op* "no hay o sin problema" que resalta un momento de *ich'bilotik ta muk'* y *k'oponbilotik*, es decir, una situación óptima de la vida.

En los ejes verticales ubico al *jtotik-kajvaltik* en la parte de arriba por la sencilla razón de que siempre se señala su ubicación hacia arriba y ubicó abajo el *k'op* en su versión palabra, donde resalto la importancia del hablar, en el caso particular *ta jk'opontik* "le hablamos": le hablamos a Dios.

La ubicación de ciertas palabras en *bats'i k'op* en el esquema que aluden a cierta situación no tiene la intención en mostrar una relación de oposición sino una relación donde el *o'ntonal* es la parte en que todos confluyen.

O'ntonal

En la época prehispánica, según Freidel (1999) el *o'ntonal* “ol” “corazón” simbolizaba el portal al otro mundo desde el principio de la vida civilizada.

El *ol* conocido como *o'ntonal* en la época prehispánica es interesante, parece ser que aún en la actualidad existe ciertos indicios de su empleo porque en algunos *kuxulik* en vez de decir *yo'nton* para nombrar su *yo'nton* se le dice *yol* su *ol*. Otra expresión que se ha encontrado que tal vez exista alguna relación es el *ti'ol* entendido comúnmente como enojo o coraje, pero traduciendo literalmente es morder el *ol*. La cuestión aquí es preguntarse que se muerde, se podría decir que es morder al *o'ntonal* porque es señalado similar como *sk'ak'al o'ntonal* “el calor del *o'ntonal*”, sin embargo, deja alguna duda cuando vemos como lo escribo a continuación al decir mi cabeza se dice en *bats'i k'op jol*. Para decir enojón o mordedor de *ol* es *ti'jol*.

Existe una ambigüedad en relación al *ol* y *o'ntonal*, sin embargo, es la naturaleza entre el *jol* “cabeza” y *o'ntonal* porque algunas veces se dicen que son los mismos pero algunas no: son diferentes, pero trabajan juntos.

El *o'ntonal* como se ha expresado a lo largo del documento es lenguaje de los vivos y del *kuxlejal* “la vida”. Es el lenguaje de nuestra vida porque comunica cómo somos, cómo es entendida la vida, qué hacemos, cómo son las cosas y sobre lo que pensamos.

El *o'ntonal* es un referente para expresar diversas cosas además en relación al *jbek'taltik* “nuestra carne”. El *o'ntonal* no sólo es una parte del *bek'talil* “carne” sino referente de los vivos. Hablar del *o'ntonal* es hablar de las cosas vivas. De aquí se deriva: los que tienen *yo'nton* están vivos, o la inversa, los vivos tienen *yo'nton*.

El *o'ntonal* tiene un referente físicamente palpable dentro de los vivos y es expresado en sus sensaciones y dolores; sin embargo, el *o'ntonal* es llevado a ámbitos que no pueden ser visibles y es cuando se pierde ese referente palpable para conducir a saber a los vivos y los que no parecen vivos pero con la expresión referida al *o'ntonal* adquieren vida.

Los vivos se saben mediante las expresiones del *o'ntonal* acerca de su estado, su integración de un grupo o convivencia, sus dedicaciones, el respeto con los otros (considerar importante a los demás) y de sus seres queridos, sobre su bienestar o crecer bien, es decir, estar en un momento de *jun ko'ntik* o *lekotik*, la preservación de una relación entre pareja y padres e hijos y

amigos, el vínculo con los demás, su *kuxlejal ta slumal* “su vida en su lugar”, su pensar y ser, y la igualdad entre los vivos.

El *o’ntonal* es el *skuxlel* “su parte para vivir” que tiene un aspecto material pegado en el *bek’talil* de un ser. El *xch’ulel* “lo sagrado o alma” es la parte intocable; el *jchontik* “nuestro animal” es el elemento que está fuera de él. Sin embargo, a diferencia del *jchontik* que se hace vulnerable su valoración como parte esencial de la persona en la actualidad, el *o’nton* parece conservar su importancia dentro de ese proceso de un *chib kuxlejal* “dos tipos de vida” en el paraje.

Si el *jch’uleltik* “nuestra parte sagrado” y el *jchontik* son esencias de la persona, el *o’ntonal* no es sólo de la persona sino de los animales, árboles, cerros, es decir, casi todas las cosas tienen *yo’nton*. Además que el *o’ntonal* es un referente físico o fisiológico, es un referente de la vida no sólo natural sino social en todos sus aspectos.

El *o’ntonal* no tiene correlación con el *jchontik* “nuestro animal”. El *o’ntonal* grande no es porque la persona conviva con un *chon* “animal” fuerte ni porque físicamente es grande.

***Ta xa’i-ta xal* “siente y escucha”**

El *o’ntonal* es el referente para comunicarnos; es la parte sensible como medio de comunicación; es el que *ta xa’i* “siente y escucha”, pero también, *ta xal o chal* “dice”.

Los *kuxajtik/kuxulik ta xa’ik* “los vivos sienten y escuchan”. Los árboles, los manantiales, los cerros, el *banamil*, los animales, las rocas, *los jchi’iltik* “nuestros compañeros” es decir, nosotros y otras cosas que parecen sin vida *ta xa’ik*, un término general, *ta xka’itik* “sentimos y escuchamos”.

Los árboles lloran. La tierra, la casa y agua *ta xbak’ik* “se mueven y hacen ruido”. Los animales *ta snop* “piensan” porque saben qué comer y donde moverse.

Li *kuxajtik* “los vivos” ven y sienten lo que hacemos y es por eso *tsk’an jk’opontik* “requiere que les hablemos”, en general, *tsk’an jk’opon jbatik* “es requerido que nos hablemos”.

Kuxul jch’iebtik sienten y escuchan lo que les hacemos, principalmente el *jmultik* “errores” y el *ilbajinel* “abuso, maltrato”, es decir, *ta sta ilbajinel* “se le comete ilbajinel”.

Los *kuxulik* de *tsoj/bik’it yo’nton* “yo’nton rojo o pequeño” son los más propensos a expresar su sentir y escuchar mediante los ruidos, los movimientos, las huidas y las afectaciones que nos

puede provocar a nivel individual y en el paraje, como la falta de lluvia, etc. Mientras, los de *muk'yo'nton* “yo'nton grande” lo que les hacemos los resisten o aguantan.

Los *kuxulik* “vivos” *ta xa'i- ta xal mi ich'bil ta muk'* “lo sienten y escuchan si son llevados en grande”. *Mi mu'yuk ich'bilik ta muk'* “si no son llevados en grande” *abolsbaik* “están sufriendo, infelices...”.

***Aboljbatik* “estamos sufriendo, nos sentimos pobre, nos sentimos sin nada”**

Ko'olitik “nuestras igualdades” es un término que designa nuestra igualdad con los demás vivos. Tenemos un o'nton para sentir, escuchar y hablar y nuestras partes son nombradas casi iguales como lo mencionado en el apartado del capítulo III.

La cuestión no es la perfección o quién está completo sino que todos *ta xka'itik* “sentimos y escuchamos” y *ta xkaltik* “decimos”, por tanto, *k'oponbilitik* “somos hablados”.

Vo'tik “nosotros” *ta xka'itik* “sentimos y escuchamos” por *ko'ntontik*. *Ta xka'itik* un sinfín de cosas, al igual que los *jch'iebtik* “los que nos permiten crecer”, *ta jtatik ilbajinel* “encontramos maltrato, abuso, susto”, en términos generales, decimos *aboljbatik* “sufrido, sentirse sin nada, pobre, etc”.

Aboljbatik por muchas cosas y maneras: *ta ilbajinel* “por maltrato, abuso, susto”, *ta jtatik sokel* “por echar a perder”, *ta jtatik majel* “por golpes”, *ta jtatik utel-jajanteal* “por regaños”, *mu'yuk oy k'usi ku'untik* “no tenemos nada”, *ta yakubel* “por borrachera”, *ta sa' abtel* “por buscar trabajo”, *ta mulil* “por delitos y pecador”, *ta ilil* “por deudas”, *jtuktik* “por soledad”, *mu'yuk lekotik jchi'uk jnup jchi'iltik* “no estar bien con nuestra pareja”, etc.

Éstas son situaciones que nos obligan a hablar: *ta jk'opontik jtotik kajvaltik* “a hablarle a Dios” por que son los momentos que *mu'yuk jun ko'ntontik* “no tenemos uno ko'ntontik”.

El *o'ntonal ta xa'i* “lo siente y escucha”, pero también *ta xal o chal* “dice”, es decir, habla. El *o'ntonal* habla y habla, esto es conocido como vul o'nton y hace cuentas por eso se dice *ta xat* “cuenta”, es decir, el at o'nton. Este hablar es inherente *ta jnoptik* “el pensar”.

Inmersos en situaciones de ese tipo de *aboljbatik* son los momentos que *ta xbik'taj ko'ntontik* “se hace pequeño ko'ntontik”. Un *jbik'it o'nton* es mencionado que *jbel ta k'op* “de una sola palabra”, *mu xkuch yu'un* “no aguanta” y *mu xlanj yo'nton* “no se agota su o'nton”.

El ser *bik'it o'ntonal* “pequeño o'ntonal”, *muk' ta o'nton* “o'ntonal grande” no es un estado fijo o permanente aunque se diga *jeb ak'bilotik* “asi hemos enviado” es moldeable.

Cuando el *o'ntonal* está pequeño *ta jk'opontik kajvaltik* “le hablamos a Dios” para que lo haga grande y duro. Si el *o'nton mu'yuk jun* “no es uno”, es decir, existe vul *o'nton*, at *o'nton*, *ta jk'opontik kajvaltik* “le hablamos a Dios” para que lo haga uno para llegar en un estado *ts'ijil* “silencio”, que manifiesta un *lekotik* “estamos bien”.

***Ta x-och-ta xal* “entra”-“dice”**

Lo que se sienten y escuchan se hacen internos: se tragan y se acumulan. Deviene las expresiones, *k'ot ta ko'nton* “llego en mi ko'nton”, *ta ko'nton* “en mi ko'nton”, *tek'el ta ko'nton* “parado firmemente en mi ko'nton”, *yut'il ko'nton ta xkal* “digo dentro de mi ko'nton”.

Lo que el ko'nton siente y escucha, tal vez lo que ha entrado, *ta xal* “lo dice”. Este proceso puede ser entendido como *ta jnoptik* “estamos pensando”. *Ta xal ko'nton* “dice mi ko'nton” es la externalización de lo que se siente, se piensa o lo que se quiere decir.

Ta xlok' ta ko'nton “sale de mi ko'nton” expresa la externalización de lo que se siente, se escucha ya sea a partir de una expresión verbal o en el ofrecimiento de algo tangible. No siempre se tiende a sacar lo que está dentro, se reserva a ser dicho: es lo que alude *ta ko'nton no'ox jna'* “en mi ko'nton lo sé”.

***Ta jbik'tik- ta tstsobsba* “lo tragamos-se acumula”- *ta jlajestik* “lo agotamos”**

Li k'usi ta xka'itik “lo que sentimos y escuchamos” son tragados y acumulados. Inmersos en una situación de *aboljbatik* e *ilbajinel* los tragamos, pero que tienden a acumularse. El que *ta xa'i* es el que traga y acumula y deviene un sentir en el *bek'talil* “carne”.

El *k'ux ta ko'nton* “duele en mi ko'nton” tiene una versión del dolor físico: existe un dolor sentido en el *jbek'talil* “carne”.

En general, lo que se siente y escucha se tiende a sacar y agotar. *Ba jlok'es ko'nton* “iré a sacar mi ko'nton” alude un intento; lo que está en el o'ntonal es saber si ocurre. Por otro lado, *ba jlajes be yo'nton* “iré a acabarle su yo'nton” se refiere a agotarle su yo'nton, es decir, que quite lo que esté acumulado, este proceso es conocido comúnmente en español pedir perdón.

El proceso de sacar y agotar es un acto de *k'oponbail*. *Ba jlok'es ko'nton* “iré a sacar mi ko'nton” y *ba jlajesbe yo'nton* “iré a agotarle su yo'nton” necesariamente se requiere hablar a otro *jchi'iltik*,

inclusive el simple hecho de que yo mismo *jlajes ko'nton* requiero decir unas palabras dirigidas a alguien.

El vul o'nton y at o'nton *ta jbiik'tik* “lo tragamos”. Lo que siente y se escucha se traga. Para sacar lo acumulado es hablar: *ta jk'opontik jtotik*; *ta jk'opontik j-ilol* para que él hable a nuestro favor *yo' jlajestik* “para que acabemos o agotemos lo acumulado”.

En el proceso de acabar el *j-ilol ta sk'opla* “le dice unas palabras” a una sustancia que se bebe para acabar.

***Ta jk'oponjbatik* “Nos hablamos”**

El *k'op* traducido al español como “palabra/habla/problema/pleito/guerra” surge como elemento principal para dialogar entre los vivos: *ta jk'opontik jch'iebtik* “los hablamos a los que nos permiten vivir” y *ta jk'oponjbatik* “nos hablamos”.

Ta jk'oponjbatik “nos hablamos” es un reconocimiento del *kuxulotik* “que estamos vivos”. A los árboles se debe hablarles y la casa no es la excepción porque está construida de maderas que vienen de los árboles. El manantial y ojos de agua merecen ser hablados también.

Al *banamil* “tierra” hay que hablarle; los cerros y rocas no son la excepción. Al *jtotik-kajvaltik* “Dios” hay que hablarle todos los días: hacerlo tres veces al día es mucho mejor. Es dicho: *ta jk'opontik oxkoj ta k'ak'al al jtotik-kajvaltik* “hablarle tres veces al día a Dios”, si lo hacemos esto existe larga vida para nosotros.

Ta jk'oponjbatik yo' xkich'jbatik ta muk' “nos hablamos para llevarnos en grande”, es decir, respetarnos, reconocernos y darnos importancia. Le hablamos a *jtotik-kajvaltik yo' xich'otik ta muk'* “para que nos tome en grande”.

Le hablamos a los vivos cuando *ep xa jmultik* “nuestros errores abunda”. El tener *ep jmultik* “muchos errores” hace que los otros se vayan o se huyen. El *vo'* “agua” se va, es decir, el manantial se seca. Esta acumulación de los errores puede ser reflejada en la falta de lluvia.

El principal *jpas multik ta vo'* “cometer error en el agua” es tener relaciones sexuales cerca del manantial. Al respecto, las sanciones se han venido modificando como se ha señalado en el capítulo uno. Si antes era simbólico el espacio del agua, ahora se ha establecido una medida fija que es exclusivamete *yosilal vo'* “el espacio del agua”.

El *vo'* “agua” siente lo que se le hace. Si el manantial se seca se puede decir *yu'un la yilbajinik* “le han faltado respeto, lo abusaron, lo maltraron”. El *ilbajinel* puede ser entendido como hacer *mulil* “pecar” en o cerca del manantial. Es por eso que el *vo'* “agua” *ta xa'i mi sta ilbajinel* “siente y escucha si es molestado”, como su reacción es la huida “*ta xjativ*”.

Cuando el *vo' ta xjativ* “el agua huye” el *o'ntonal* se convierte como un elemento de vínculo entre los vivos. Si el agua es *ich'bil ta muk'* “es tratado con cuidado” *jun yo'nton* “está uno su yo'nton”, es decir, abunda el agua para todos; si el agua *ja' abolsaba* “está sufriendo” es decir, *tsta ilbajinel* “sufre molestia o maltrato”, se seca el agua, por tanto, no hay agua para tomar.

Según nuestra acción sobre los otros por *ko'ntontik* puede ser que *oy jch'ielaltik* “se conserva la vida para crecer”. Al acumularse el agua después de ser excavado más grande desde dónde brotaba se dice *yak' to'ox yo'nton* “había dado su yo'nton” y *muk'ib to'ox yo'nton* “se había engrandecido su yo'nton”.

Tsk'anik k'oponel “hay que hablarles” a los que sienten y escuchan no en el término común sino el rezar y ofrecer *matanil* en compañía de otros *jchi'iltik*; es un momento que fortalece el vínculo con los demás y *ta jkich'jbatik ta muk'* “nos tomamos en grande”.

Un ejemplo claro de *ta jk'opontik* es la celebración de la fiesta de la Santa cruz porque se la hablan a los *jtotiketik, anjeletik*, los cerros, manantiales, ojos de agua y otros depósitos de agua.

La fiesta de Santa Cruz se ha venido cuestionando en los últimos años debido a que muchos *jchi'iltik* se niegan a cooperar económicamente; en el 2011 se decidió que ésta se celebre con las aportaciones voluntarias y ya no con cooperaciones obligatorias como siempre se ha hecho, cooperar entre todos.

Si se le habla al *banamil* donde se vive *mu'yuk ta x-ilbajinvan* “no nos molesta”, el banamil estará en silencio. Si se le habla al banamil donde se construye la casa para habitar estará en *ts'ijil* “silencio”: *mu'yuk ta xbak* “no hace ruido”, *mu'yuk ta sibtasvan* “no asusta” y tampoco *ta x-ilbajinvan* “no afecta o daña”.

Ta jk'opontik se hace más necesario cuando se habita en una parte del banamil que el *yajval* es de *yo'nton* rojo o pequeño para pedirle permiso o pedirle perdón para que nos deje vivir tranquilo porque en caso contrario, *ta x-ilbajinvan* “nos maltrata, abusa, asusta”.

Ta jk'opontik es un diálogo entre los vivos para que exista armonía. Mientras existe *ich'el ta muk'* cada quien ofrece. Se da por entendido si se habla a los vivos existimos. Si se le habla al agua existe agua para todos.

Decimos que todo lo que existen *kuxulik* “están vivos”, lo que vemos están vivos y nosotros *kuxulotik* “estamos vivos”. El *vo'tik* “nosotros” estamos inmersos dentro de los vivos. El *k'oponbail* “el hablar” es la manera de reconocer nuestro aspecto de ser vivos, de igual manera, nuestra existencia respetada.

En la actualidad, el *k'oponbil* “el hablado” es *jtotik kajvaltik* “Dios”. Sin embargo, hay una concidencia sobre los vivos: *yu'unotik kajvaltik* “somos del Dios”. Entonces, es a Dios que se le habla.

Ta jk'opontik kajvaltik “hablarle a Dios es común. Algunos solo repiten las frases escritas y otros según la amplitud de sus palabras, es decir, que tanto es sabedor de las palabras para pronunciar en cierto momento.

Se le habla al *jtotik-kajvaltik* todos los días: se menciona, mientras más se le habla *ta sk'uxubinotik o ta xich'otik ta muk*, con referencia al *o'ntonal*, *k'uxotik ta yo'nton* “nos duele en su yo'nton”; se le habla más en situaciones cuando el *o'ntonal* está pequeño por *k'op* “problema”, *aboljbatik* y *jta jtatik ilbajinel* “cuando encontramos ilbajinel” para que lo haga fuerte y grande; y cuando *ta jvul ko'ntik o ta jkat ko'ntik* para que los haga en uno *ko'ntontik* para que esté *ts'ijil* “en silencio”.

***Ich'el ta muk'* “llevarnos en grande”**

Ta jk'opontik “le hablamos” porque es nuestro vínculo con los otros vivos y es una manifestación de *ich'el ta muk'*. *Ta jk'opontik* “le hablamos” es un aspecto de *ich'el ta muk'*. Para vivir tranquilo es necesario que estén tranquilo los demás, entendiendo que no sólo con los *jchi'iltik*. El *ich'el ta muk* “llevarnos en grande” es importante para nosotros como *kuxulotik*. *Mi chkich' jbatik ta muk'* “si nos llevamos en grande” *lek chi jch'i* “crecemos bien”, *lek chi kuxi* “vivimos bien”, *lek jun ko'ntik* “está uno ko'ntontik de manera bien”, *lekotik ta komon* “todos estamos bien”.

Mi aboljbatik “estamos sufriendo/pobres” *mu'yuk lek chi jch'i* “no crecemos bien porque *mu'yuk ich'bilotik ta muk'* “no nos llevan en grande”. Si la milpa *mu'yuka vich' ta muk' abolsba* “no lo

llevaste en grande está sufriendo, pobre, etc”. Un acto de *ich'el ta muk'* para la milpa es la limpieza del terreno.

A la milpa también se le hablaba en el paraje, ahora se centra más en términos generales para su cuidado.

Algunas veces se considera a los *jchi'iebtik* como *muk' yo'ntonik* “yo'nton grande” porque han aguantado todo, especialmente *jmultik* “nuestras maldades”: aunque *mu xich' ich'el ta muk'* “no se lleva en grande” siguen estando para darnos vida, me refiero, a los elementales de la vida como: el agua, los árboles, el Dios, etc.

En la actualidad, cada vez se le habla sólo a *jtotik-kajvaltik* “Dios” ya no a la diversidad de los dioses ni a los *kuxulik* que nos permiten crecer y vivir: *mi yu'un kajvaltik li k'usi kuxajtik ¿K'ucha'al mu'yuk ta xkich'tik ta muk'?* Si todos los vivos son del Dios ¿Por qué no se lleva en grande: no se le habla, se respeta?

***K'oponbail- jpatoj ko'nton* “hablarnos-moldeo mi ko'nton”**

Ta jk'opontik jtotik kajvaltik “le hablamos al Dios” porque se sabe que él nos puede apoyar y proteger, por eso decimos *te jpatoj ko'nton ta jtotik* “moldeo mi ko'nton en nuestro Dios”, es decir, encuentro la compañía en Dios.

Ta jk'opon kajvaltik no es sólo hablar en el sentido común como se ha dicho sino, rezar a pie o hincado dentro de la casa, dentro de una iglesia y en cualquier lugar que se siente comodidad; algunas veces no sólo se pronuncian palabras sino se llora por los sufrimientos que se vive. Para aclarar, algunas veces en vez de rezar se dice orar: hacer oración.

El *o'ntonal ta xa'i* “visitar” ya contextualiza un *pat o'ntonal* “moldeo del o'ntonal”, es decir compañía, porque se platica a quien se visita, se sabe como está y en ese momento nos sentimos acompañados.

El *o'ntonal ta xa'i* “siente y escucha” lo que se vive. En situaciones de *aboljbatik* se hace pequeño el *o'ntonal*, pero cuando alguien *ta sk'oponotik* “nos habla” y *ta svulanotik* “nos visita” *xpatet xa ko'ntik* “se siente moldeándose ko'ntontik”. Interpreto que el *o'ntonal* se moldea para ser grande o uno y esto ocurre cuando siente que alguien los moldea, es decir, alguien que los acompaña.

***K'ux o'nton* “el dolor del o'ntonal”**

La sensibilidad sobre lo que sucede o lo que le pasa al *jchi'iltik*, el *o'nton* lo siente. Lo siente como un dolor: es lo que expresa *k'ux ta ko'nton* “duele en mi *ko'nton*”. El *k'ux ta ko'nton jchi'il* “duele en *mik o'nton* mi compañero” es el sentir y escuchar la situación del otro y deviene en un acto conocido como *ta jkolta* “lo libero”.

La esposa de Abraham ayunó para *sk'opon kajvaltik* “hablarle a Dios” porque *k'ux ta yo'nton smalal* “le duele en su *yo'nton* su esposo”. Mientras, Karmin la *jlajesbe yo'nton yajnil xchi'il* “agotó el *yo'nton* la esposa de su compañero” porque *k'ux ta yo'nton xchi'il* “le duele en su *yo'nton* su compañero”.

Efectivamente, el fin del hablar es hacer que duela. Mediante los rezos es hacer que *jtotik-kajvaltik k'uxubuk yo'nton-sjol* “Dios duela su *yo'nton-cabeza*” para que responda nuestras peticiones. Es comúnmente señalado al *jtotik kajvaltik k'uxotik ta yo'nton* “Dios que nos duele en su *yo'nton*” que lo manifiesta en la protección, el disponer nuestros alimentos, ofrecernos un don, etc.

El *o'ntonal* como la parte del *xa'i* y *xal* se convierte a los *kuxulik* hablantes, comunicables y merecen ser comunicados, y sin excepción son no aislados: no somos aislados como vivos de otros vivos.

Li kuxul-jch'iebtik “los vivos que nos permiten vivir” y *kuxul-vo'tik* “vivos nosotros” somos iguales no sólo porque nuestras partes son nombrados semejantemente sino que tenemos *kon'tontik yo' xka'itik-xkaltik* “para sentir, escuchar y decir o hablar”.

La igualdad de los *kuxulik* se debe a que todos somos asignados por un *jtotik kajvaltik* “Dios” conocido como el Sol, Jehová, etc.

La conexión entre los vivos es por el *ko'ntontik*. El *o'ntonal* refiere a un universo de cosas conectados. El *o'ntonal* no sólo hace referencia a la persona, si lo hace es en su conexión con los otros vivos. Los vivos en su conjunto forman una realidad viva: todos *ta xka'itik-xkaltik* “sentimos y escuchamos-decimos”.

***K'op-o'ntonal* “problema- o'ntonal”**

El *k'op* entendido de manera global como “problema” es el otro extremo del *mu'yuk k'op* “sin problema”. El *k'op* es un momento de *mu'yuk lekotik* “no estamos bien” porque estaríamos

aboljbatik “estamos sufriendo” y el *ko’ntonik* no está uno por lo que hay vul o’nton y at o’nton, pero además se hace pequeño *ko’ntonik*.

Inmersos en esta situación el *jchi’iltik ta sbik’* “el compañero lo traga” y *ta stsob* “acumula” para ser señalado como *sk’ak’al o’nton* “el calor del o’nton” similar al *ti’ol* traducido comúnmente como coraje. Literalmente *ti’ol* es morder el ol.

En el otro extremo se ubica el *mu’yuk k’op* que expresa una situación de *lekotik* “estamos bien”, todo un estado del *kuxulik* “los vivos” *ts’ijil* “silencio” y el *o’nton* se encuentra uno porque en ese proceso los determinantes primordiales es el *ich’el ta muk’* “llevarnos en grande” y *k’oponbil* “hablado”. Lo que se tragan y se acumulan son reducidos o aliviados.

El que pone la balanza entre los dos extremos como se ha dicho es *k’op* entendido como palabra, esta palabra para expresar se covierte en *ta jk’opon* “le hablo”, acto de todos se dice *ta jk’opontik*.

Ta jk’oponjbatik “nos hablamos” y *ta jk’opontik* “lo hablamos” a los otros *kuxulik*, principalmente al *jtotik-kajvaltik* entendido como el que *ja’ stojotikot/ smanojotikot* “nos ha pagado”, ...el que puede todo y somos hechos a su semejanza, por tanto, el ejemplo ideal del *kuxul vo’tik* es su grandeza y su ser resistente de su yo’nton-cabeza.

El *jtotik-kajaltik* “Dios” es mencionado comunmente como el dador y poseedor de los que existen. Desde este entedendimiento se señala que el *kuxul* tiene una manera de ser según *jech ak’bil talel* “como es enviado”: *un jchi’iltik bik’it yo’nton* “yo’nton pequeño”, *chopol yo’nton* “yo’nton malo”, *lek yo’nton* “yo’nton bueno”, *muk’ yo’nton* “yo’nton grande”. Sin embargo, el *jech ak’bil talel* es moldeado por *k’oponbail* “el hablar” y por los dos extremos que representan cada uno de manera general una situación (ver esquema en la pág: 161)

Los extremos parece invitarnos a ubicar un cierto tipo de *o’nton*. *Lek o’nton* en el extremo derecho y *chopol o’nton* en el izquierdo y así sucesivamente buscando ubicar con contrapartes, haciendo que el *o’nton* se mueva en los extremos. El *o’nton* ubicado en un plano cartesiano parece moverse más al sentido negativo en ciertos sucesos entendidos de manera general como *k’op* “problema”.

El *o’nton* no es que se mueva en esos sentidos, sino que se moldea en un solo lugar: se hace uno, dos, grande, pequeño y fuerte.

Tal vez está en lo cierto Abraham de 56 años que señala al *o'ntonal* parecido un *bin* “olla”. Efectivamente se encuentra relación cuando se dice *ta jpat ko'nton* “moldeo mi ko'nton”. La palabra *ta jpat* es empleado para decir moldear, es decir, darle forma una cosa con hueco. La acción de hacer olla se dice *ta jpat bin* “moldeo la olla”.

El *o'ntonal* se ubica en un punto de intersección entre los ejes. El *o'ntonal* parece ser el punto que representa del cero al uno en su estado más ideal en todo los momentos, que es el *ts'ijil* “silencio” y *jun* “uno” que representa un estado de *lekotik* “estamos bien” y tranquilos.

En términos del *yut jbek'taltik* “dentro de nuestra carne”, el *o'ntonal* se mueve en el mismo punto: *ta stots* “se despega”, *ta xtoy* “se sube”, *ta xbit* “brinca” y lo que se hace es calmarlo para que no se mueva. Se dice que el *o'ntonal* se mueve, aunque esto no es muy mencionado, a veces se dice *ta sts'uj* “se cae”: se cae de su asiento. Una persona en el paraje dijo que el *o'ntonal oy xchotleb* “tiene su asiento”.

El *o'ntonal* parece diferenciarse el *sbak'el* “mover y sonar” del *me'vinik* “la madre del hombre” que se mueve hacia arriba, abajo y a los lados. La ubicación correcta del *me'vinik* es un punto en el ombligo para que esté quieto.

El *mu'yuk ta xbak* “no se mueva, no suena”, *ts'ijil* “silencio” y *mu'yuk ta xvulkinaj* “no habla y habla” son los estados ideales del *kuxul* “los vivos” y esos estados parece representar un punto de intersección que es el cero al uno. Tal vez este ideal se pueda mal interpretar, para aclarar: remito a que este estado hace referencia a que lo que hacemos *batem ta ko'ontik* “está en ko'ntontik” o *ch'ayem-o ko'nton* “perdido mi ko'nton”, que también puede ser dicho *ch'ayem jch'ulel* “perdido mi ser sagrado/alma”, es decir, un total ocupación, inclusive, perdidamente ocupado, tal vez, conduce a decir, una total concentración. Tampoco me refiero a ser olvidadizo.

Kuxulik “están vivos/los vivos”

Li kuxulik “los vivos” son los que tienen *yo'nton* para sentir y escuchar, y decir. Lo que hacemos también *ta xa'i*. *Mi bik'it a vo'nton cha pas abtel* “si tienes a *vo'nton* pequeño al cumplir el trabajo floreciente” puede ser que se vincule con la lluvia, entendiendo a la lluvia como lágrimas que brotan de los ojos del que tiene *abtel* “trabajo de servicio”. Al pasar la lluvia se dice que el *j-abtel mukib yo'nton* “se hizo grande su *yo'nton*”.

Para contextualizar la lluvia entendida como lágrimas del *j-abtel* tiene que ser durante *ta k'in* “en las fiestas”, porque es cuando el *j-abtel ta x-ok'* “el que tiene trabajo de servicio llora” por lo que ha hecho o cometido, porque no tiene cosas y su *yo'nton* está pequeño.

Durante la fiesta se puede decir *li vo'e yu'un oy k'usi sk'eloy* “la lluvia algo sabe”, aludiendo al comportamiento del *j-abtel*. Deviene que para ser *j-abtel* hay que ser de *tsots o'ntonal* “o'ntonal fuerte” porque mi *bik'it a vo'nton* “si está pequeño tu vo'nton” no se termina bien el servicio.

Se dice pues, que *mi tsots yo'nton j-abtel jun yo'nton ta xet'es yabtel* “si está fuerte su yo'nton el que tiene trabajo de servicio termina su servicio con un o'ntonal”, y las cosas que tiene *lek muk' yo'on* “está de buen tamaño su yo'nton”, por tanto, las cosas que le sirve un *j-abtel* son suficientes. Es de esta manera que se puede decir: si se anda con miedo, es decir, que no se tiene *tsots o'ntonal*, se van yendo rápidamente las cosas que se tiene como *j-abtel*.

Las cosas y lo que hacemos también sienten y escuchan: *ta xa'i k'uyelan ko'ontik* “sienten como es *ko'ntontik'*”. Con esto me permite decir, los que existen *kuxulik* porque sienten y escuchan, dicen, pero al mismo tiempo actúan, manifestándose *chlaj ta anil* “se acaban rápido” y la huida. El huir refiere al desaparecer, agotarse rápido, secar (el agua)...

El *o'ntonal ja' yo'nton jtotik* “el o'ntonal es el corazón del sol” por tanto, es el *xojobal* “la luz” que nos alumbra el camino para reconocer nuestros mundos donde estamos inmersos que están vivos y hay que tratarnos como tal, es decir, como vivos. Reconocernos que todos sentimos y escuchamos, escuchar lo que decimos entre todos, escuchar nuestros sufrimientos pero al mismo tiempo estar en compañía *yo' jpatbe jba ko'ntontik yo' junuk ko'ntontik ta jtekeltik* “para que moldeemos *ko'ntontik* para que todos este uno *ko'ntontik'*”.

CONCLUSIÓN

A lo largo de los capítulos he presentado el *vula'al* como la forma de hacer el trabajo de campo y para hablar de mi mismo, ambos influyeron en el proceso completo de la investigación cuyo tema fue el *o'ntonal* para hablar de una diversidad de cosas, centrado en una principalmente, sobre los vivos.

El documento es resultado de la construcción de un camino iniciado al cursar la maestría en Antropología Social en la Línea de Salud y Medio Ambiente. Camino sin una brecha delineada de ante mano, sino que se fue abriendo mientras se avanzaba y reconociendo que el *ko'ntontik* fue el elemento del abrir.

Mientras el *ko'ntontik* estaba abriendo el camino reconocí que el proceso se conducía como *bats'i vinik* y nativo del paraje Ya'altem del municipio Chamula, por tanto, esto debía ser reconocido en todo el transcurso de la investigación. Esto implicó que las discusiones entre los autores que en su momento coadyuvaron en la apertura de mi camino, previo al trabajo de campo, ya no fuesen retomados en la sistematización y discusión de los contenidos abordados, porque reconocí que al darle importancia a los saberes referidos y no referidos a *ko'ntontik* había un campo amplio de discusión y reflexión de nuestra vida de Ya'altem y Chamula.

En este momento, tampoco se pretendió una discusión y comparación entre los trabajos que se han hecho en la región y en el estado, como el trabajo de Sánchez Carrillo (2008 y 2010) y Pitarch Ramón (1996) quienes han referido el *o'ntonal* desde la versión de los hablantes tseltal en sus trabajos; en zona *bats'i vinik-ants* tsotsil se encuentran los trabajos de Laughlin (2007), quien ha hecho un diccionario *bats'i k'op*, donde el *o'ntonal* se menciona sus significados; a Groark (2005) quien tiene un trabajo específico en Chamula para aborda al *o'ntonal* centrado sobre las emociones patógenas, y De León (2005) quien ha referido al “*xi'el*” miedo, *k'ak'al* “enojo” y *k'exav* “vergüenza” como aspectos para abordar la formación de la persona maya y zinacanteca en particular.

Existe un amplio campo para futuros trabajos de investigación en relación a la versión de los compañeros de habla tseltal y con el tsotsil: una discusión y comparación de las particularidades del *o'ntonal* serían interesantes.

Mi andar no se debe a la falta de teorías sino a un posicionamiento en cómo decidí escribir sobre mi paraje y la vida de mis compañeros; no se debe a que no existan trabajos de lingüistas

para hacer un análisis teórico del *o'ntonal*, para hablar sobre las metáforas o metáforas del cuerpo en particular, entre otros.

De esta manera, ofrecerle un reconocimiento al proceso recorrido permitió abrir miradas y reconocer a otros procesos en relación al trabajo de campo. Un antropólogo *de fuera* no es visto como fui visto como ser nativo de Ya'altem e hijo del pasaro Maneyes, en ese momento, hijo del *Kominarol*. Mi andar durante el trabajo de campo sin duda se reconoce como *vula'al* “visitar”.

Desde estos procesos se hizo la investigación, en definitiva, no es más que una experiencia en el arte de escribir, ordenar y discutir los saberes contenidos en la vida cotidiana de “nosotros” del paraje Ya'altem y parte de Chamula. El *ko'ntontik* fue respetado como la esencia misma de la discusión de todo el documento.

El escribir sobre el paraje subsana una faltante, pero, no de manera completa pero inicial en el arte de documentar para hablar de nuestras vidas desde nosotros mismos como *bats'i vinik-ants*. Al mismo tiempo le ayuda al lector en la comprensión de lo que se menciona a lo largo del todo el documento.

Abordar un capítulo sobre el paraje no distancia al tema de *ko'ntontik* y de manera similar cuando los momentos que parecían mostrar que el *ko'ntontik* se alejaba de la línea a la que estaba adscrito en la maestría, era una equivocación porque el *ko'ntontik* abre una posibilidad para integrar lo que podría estar englobando la salud y el medio ambiente.

El *ko'ntontik* como abridor de un camino alumbra para observar otras posibilidades de discusión y reflexión en los diferentes aspectos de la vida, entorno a una vida más holística porque no sólo nos permite abordar nuestra vida como humanos, sino a los vivos en general.

El *ko'ntontik* abre a nuevas posibilidades porque es nuestro para vivir y es referente de los vivos. El *ko'ntontik* permite deslindar el imaginario centrado en el órgano cardiaco, porque este *jkauxlebtik* puede ser un punto, espacioso, algo duro, tierno como un chilacayote tierno, y de otro tamaño y consistencia independiente de la forma; en la mayoría de los casos no localizable.

El *ko'ntontik* como referente de las expresiones en *bats'i k'op* permite hablar de los vivos ¿Quiénes son los vivos? Todo los que tenemos *o'ntonal: kauxul mi oy yo'ntone* “está vivo si tiene

yo'nton". Si los vivos tienen *yo'nton ta xa'i* "siente y escucha", *ta xal* "dice" y *sk'an k'oponel* "quiere ser hablado"; además, algunos *kuxulik* se mueven y piensan.

Kuxul jch'iebtik "los vivos que nos permiten vivir" como los árboles, rocas, cerros, manantiales, ojos de agua, animales, la tierra, el fuego y otros están vivos. En general, casi todo lo que vemos está vivo. Hay un dicho: *jech oy yo'nton chak vo'tike* "tienen *yo'nton* como nosotros".

Ko'ntontik permite decir que todos los vivos somos iguales. Esta igualdad es fortalecida cuando asimilamos nuestras partes.

El *ko'ntontik* no distancia entre los seres vivos: el vínculo entre hombre y naturaleza les permite ofrecer el mismo reconocimiento.

Al igual que nosotros los vivos y lo que nos permiten vivir *ta staik* "encuentran" *ilbajinel* y a veces *abolsbaik* "están sufriendo", entonces, son necesarios *jk'opontik jtotik-kajvaltik* "hablarle a nuestro padre- patrón (Dios), *jk'opon jbatik* "hablarnos" y *xkich'jbatik ta muk'* "llevarnos en grande" para estar en una situación *jun ko'ntontik* "uno *ko'ntontik*", es decir, *ts'ijil* "silencio". El *jun ko'ontik* es el momento que debemos estar todos como vivos porque refleja *ts'ijil* "silencio", tranquilidad, *mu'yuk k'op* "sin problemas", *lekotik* "estamos bien", *lek jkuxlejaltik* "nuestro vivir es bueno".

Esta forma de ver lo que existe es interesante porque permite repensar nuestra conceptualización del mundo. Considerar a los que vemos que están vivos obliga a pensar que merecemos la misma relación, el mismo trato y el mismo respeto.

El *ko'ntontik* nos invita a respetarnos por igual no sólo entre seres humanos sino con todos los existentes que nos permiten vivir. A los que existen no es respetarlos por su importancia para nosotros o en términos de utilidad sino respetarlos como vivos que sienten, escuchan, dicen, se mueven y piensan.

Existe una invitación a sentir el sufrimiento no sólo de los hombres y mujeres sino de los árboles, la tierra y el agua, etc.

Una invitación interesante y necesaria en nuestra actualidad no es sólo para los de afuera si no es re-encontrar entre los mismos *jchi'iltik ta paraje* un tipo de relación entre todos los vivos basado en una relación de *ich'el ta muk'*.

Considerar a los que vemos y existen como vivos es hablar de un mundo vivo o una realidad viva: *stekel kuxajtik o kuxulik*.

Entre los vivos estamos nosotros, en repetidas ocasiones se ha repetido que somos iguales porque todos tenemos *ko'ntontik*: puede ser grande, fuerte, pequeño, uno y no uno. En realidad ¿Somos así? ¿Cómo somos?

Li kuxul vo'tik “vivos nosotros” tenemos una manera de ser porque así fuimos dados o enviados por nuestro padre (Dios), digamos, con un cierto tipo de *ko'ntontik*. Entonces, entre nosotros nos podemos decir que somos diferentes y diferentes ante Dios. ¿En qué somos diferentes? A un *jchiilitik* “compañero” lo podemos adjudicar como *chopol yo'nton* “malo su yo'nton”, *lek yo'ntonv* “bueno su yo'nton”, *muk' yo'nton* “grande su yo'nton”, *bik'it yo'nton* “pequeño su yo'nton”, *tsots yo'nton* “fuerte su yo'nton”. ¿Somos así?

Esos señalamientos sobre una persona no son permanentes sino que depende de los momentos, los encuentros o el tipo de encuentro entre los *jchi'iltaktik* “nuestros compañeros”. Entonces somos diferentes en ciertos momentos de nuestra vida.

Son los momentos, eventos y nuestros encuentros los que hacen que el *ko'ntontik* sea grande, fuerte, bueno, malo, pequeño, uno y no uno, pero que pueden influir en nuestro entorno de la realidad viva y en nuestro ser.

Cuando *ko'ntontik* está pequeño por k'op “problema” y *aboljbatik* “estar sufriendo los diferentes embates de la vida, sentirse pobre...” requiere engrandecimiento y endurecimiento para resistir los embates de la vida y para que el *ko'ntontik* este uno; para alcanzar esto le hablamos a nuestro padre (Dios).

El *ko'ntontik* puede ser cambiado mientras se desee y se le habla nuestro padre (Dios) quien nos ha enviado porque él nos duele en su *yo'nton*.

Desde *ko'ntontik*, tenemos una manera de ser que puede ser modificable o corregido mientras se quiera y le hablamos a Dios para lograrlo. El *kuxul vo'tik* “vivos nosotros” no tenemos una manera permanente de ser, aunque nos calificamos en determinados momentos como ya se ha mencionado, porque en nuestra vida vivimos estas diferentes maneras de ser, pero, lo que se busca permanecer más tiempo es estar *jun ko'ntontik* “uno *ko'ntontik*”: *mi mu'yuk jun ko'ntontik yakal ta xkat ko'ntontik, ta jvul ko'ntontik* “sí no está uno *ko'ntontik* estamos contando *ko'ntontik*,

le hablamos a ko'ntontik". Al no estar *jun* "uno" *ko'ntontik* se hace pequeño y juntamos *sk'ak'al* "calor" *ko'ntontik*. Ante esta situación son necesarios: *jpatbejbatik* "nos moldeemos" *ko'ntontik*, *jk'opontik kajhvaltik yu'un ja' yak'ojotik, smanojotik...* "le hablemos a Dios porque él nos enviado, ha pagado nuestros pecados..."

Sin hacer una discusión profunda en este momento con el *jch'uleltik* "nuestro ser sagrado y espíritu" y *jchontik* "nuestro animal" y el *ko'ntontik*, menciono: los primeros salen de nuestra carne o del lugar donde se encuentran, mientras que el segundo, se cambia y se mueve en el *jbek'taltik*.

El *ko'ntontik* es el referente para decir sobre nuestros encuentros con los *jchi'iltatik* "nuestro compañeros" y *kuts'kalaltik* "familiares", y la referencia para saber qué tanto estamos inmersos en el entorno familiar y social, de nuestra preocupación e interés al *jchi'iltik* que tiene problemas. Al mismo tiempo, qué tanto estamos interesados en conservar un relación, un encuentro: en síntesis, que tanto estamos preocupados en que nuestro *kuts'kalaltik* y *jchi'iltik* esté *jun yo'nton*, o que todos estemos *jun "uno" ko'ntontik*.

K'ux ta ko'nton "me duele en mi ko'nton" es la preocupación sobre el otro. *Jpatbejbatik ko'ntontik* es la compañía entre todos para saber cómo estamos y estar en momento de *jun* "un" *ko'ntontik*. *Jlajesbejbatik ko'ntontik* "acabar *ko'ntontik*" es buscar la reconciliación, es vaciar lo acumulado o enfriar la situación. *Jlok'es ko'nton* "sacar mi o'nton", es el interés que se tiene para alcanzar lo que se pretende, es decir, no quedar con los manos cruzados. O, simplemente, *jtenta ko'ntontik* "aventar en *ko'ntontik*, es decir, olvidar por completo, dejar cómo está una situación, aceptar lo sucedido; sin comprometerse en algo.

Lo que hacemos, nos hacen, y dicen y decimos siente el *ko'ntontik*, es cuando se hace uno, pequeño, grande, habla y cuenta.

El *ko'ntontik* como *jkuxlebtik/yut jbek'taltik* "nuestro para vivir/dentro de nuestra carne" que es la parte tocable, visible y localizable hecho de carne es referente de un amplio campo de sensaciones, desde el ardor, hasta de abultamiento, náuseas, frescura, satisfacción de ciertos sabores; y referente para la respiración.

En esta parte del *bek'talil* "carne" es donde se acumula el *sk'ak'al o'nton* que se empieza a sentir como *ti'ol* "coraje", pero que son acumulaciones anteriores de *vul o'nton* y *at o'nton* por estar en mayor tiempo inmiscuido en *mu'yuk jun o'nton* "no uno el o'nton y en momentos de

bik'it “pequeño” *ko'ntontik*. Esos resultados no sólo se sienten aquí, sino otros considerados *skap* o *xchi'il* que pueden ser enviados o deseados por *jchi'iltik yan yo'onton* ó *jtos-o yo'nton* “compañero que tiene yo'nton diferente/extraño”.

Lo que molesta y/o las sensaciones de matar en el *o'ntonal* pueden ser interpretado como el cúmulo de *sk'ak'al ko'ntik* y *ti'ol* con su *chi'il*, enfermedad gástrica, puede ser *me'vinik* “madre del hombre”, puede ser *k'op* “afectación” enviado, un agravamiento del *ti'ol*, un agravamiento de una enfermedad gástrica, puede ser resultado de un *ti'ol* adquirido en el sueño, las secuelas de una enfermedad similar previa, la frialdad...

El *o'ntonal ja'jkuxlebtik* “es nuestro para vivir”: si ésta parte vital es alcanzado por cualquier enfermedad que no necesariamente un dolor en el *o'ntonal*, nosotros estaríamos en una probabilidad alta para morir.

¿Qué es el *ko'ntontik*? *ja'jkuxlebtik* “es nuestro para vivir” no sólo como humanos sino como los vivos; es referente para hablar acerca de los que tienen vida o están vivos; como referente de lo que hacemos, sentimos, pensamos, hacemos, y de nuestras sensaciones y dolores, por el simple hecho que es el *nuestro para vivir*; en el *ko'ntontik* es donde confluyen todo lo vivido y por vivir. El *vo'tik* “nosotros”, la persona o como *chi'laktikotik* “ser compañeros” somos como *ko'ntontik*. Al final de cuenta somos como el *o'ntonal* porque es nuestro para vivir.

BIBLIOGRAFÍA

- Bachelard, Gaston (1988). Palabras preliminares, capítulos I y II, en **La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo**. pp. 7-65. México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1975). Primera parte. La ruptura, en **El oficio de sociólogo**. pp. 31-55. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Canevacci, Massimo (2004). *Etnografía Web e identidades avatar*. No. 21, octubre, Universidad Central de Colombia, pp. 138-151. Disponible en <http://www.ucentral.edu.co/NOMADAS/nunme-ante/21-25/nomadas-21/11-etnograf%EDA%20massimo.pdf>
- De León, Pasquel Lourdes (2005). "La llegada del Alma. Lenguaje, Infancia y Socialización entre los mayas de Zinacantán", Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)
- De Souza Minayo, Ma. Cecilia (1995). *El desafío del conocimiento. Investigación cualitativa en salud*, Ed. Lugar editorial, México., Cap. 4. "Etapa de análisis o tratamiento del material", pp. 165-207.
- Eroza Solana, Enrique (2011). Las dimensiones visibles e invisibles de la vida social. Narrativas del padecimiento entre los chamulas. Revista Pueblos y Fronteras Digital, Vol 6, no. 10, diciembre 2010-mayo 2011.
- Eroza, Enrique y Guadalupe del Carmen Álvarez Gordillo (2008). Narrativas del padecimiento mental: arenas de debate en torno a prácticas sociales y a los valores que las sustentan entre los mayas tzotziles tzeltales del sur de México. Revista de Antropología Social. No. 17, 2008. pp. 377-410.
- Fals Borda, Orlando (1985) *Conocimiento y poder popular, lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Bogotá*. Siglo XXI, México, pp. 79--122 (segunda lección) y las experiencias A y D.
- Freidel, et al., (1999). El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes. FCE. México, D.F., Pp. 583.
- Geertz, Clifford (1997). "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En la interpretación de las culturas. Barcelona, Gedisa. Pp. 19-40.

- Geertz, Clifford (1997). “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”, en **La interpretación de las culturas**. Barcelona, Gedisa. 339-372.
- Groark, Kevin Patrick. (2005). Pathogenic emotions: sentiment, sociality, and sickness among the Tzotzil Maya of San Juan Chamula, Chiapas, México. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Anthropology. University Of California. Los Angeles.
- Guerrero Arias, Patricio (2010). Corazonar Una antropología comprometida con la vida Miradas Otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, saber y del ser. ABYA YALA Universidad Politécnico Salesiana, Quito-Ecuador. Pp. 515.
- Guiteras Holmes, Calixta (1961). Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil. Nueva York. FCE, México, D.F., 1996.
- Huberman, Michael y M. B. Miles (2000). “Métodos para el manejo y análisis de datos”, en Denman, Catalina y Jesús A. Haro (comp.), *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación Social*, El Colegio de Sonora, México. Pp. 253-300.
- Imberton Deneke, Gracia María (2000). La vergüenza: una enfermedad entre los choles de Chiapas. Thule revista italiana di studi americanistici, n 8/9, aprile/ottobre. Pp. 223-244.
- Kleinman, Sherryl & Martha A. Coop (1993), *Emotions and Fieldwork*, Sage Publications, California.
- Köhler, Axel, Xochitl Leyva, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. 2010. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. RACCACH, Cesmeca---Unicach, CIESAS, UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, México, pp.
- Lassiter, Eric Luke (2005) *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. University of Chicago Press, Chicago y Londres, pp. 79--154
- Laughlin, Robert M (2007). Mol cholobil k'op ta sozt'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán. México: Ciesas-Conaculta.
- López Hernández, Juana (2007). La práctica médica tradicional y sus representaciones en los problemas de la salud que ocasionan la muerte materna en San Juan Chamula. Tesis de licenciatura en antropología social. FCS-UNACH.

- López, Xuno (2011). *Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal. Hacia una hermenéutica intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal*. México, D.F. RACCACH y Colectivo Yip Sch'ulel Ko'tantik.
- Malinowski, Bronislaw (1989) (1967). *Diario de campo en Melanesia*. Júcar Universidad, Barcelona, se recomienda ver partes de las páginas 33--51, 81---114, 118--187.
- Maya S., Luz Helena (1997). Los estilos de vida saludables: componente de la calidad de vida. Fundación latinoamericana de tiempo libre y recreación – Funlibre-, Costa Rica.
- Michel, Guillermo (2001) *Entre Lazos hermenéutica existencial y liberación*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México.
- Modena, María Eugenia (1990). Madres, médicos y curanderos: diferencia cultural e identidad ideológica. Ciesas-edición de la casa chata no. 37, México, D.F.
- Padilla Hernández, Alfredo León (1975). Las enfermedades psicosociales como problema de salud pública. Concepto, situación actual y perspectivas de solución. Revista médica. Honduras. Vol. 43.
- Page Pliego, Jaime Tomás (2005). El mandato de los Dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM. México, D.F.
- Pitarch Ramón, Pedro (1996). Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales. FCE. México, D.F.
- Ponce, Patricia. (1994). *Amazonas apasionadas*. México, D. F. DEMAC.
- Pozas Arciniega, Ricardo (1977). Chamula. INI.
- Rappaport, Joanne. En prensa. “Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica”. En Xochitl Leyva *et al. Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2005) *Invisible Realities: Internal Markets and Subaltern Identities in Contemporary Bolivia*. SHEPHIS y SEASREP, Amsterdam y Quezon City, pp. 5-23.
- Rizo, Marta (2004). Interaccionismo simbólico y la Escuela de Palo Alto. Hacia un nuevo concepto de comunicación. PORTAL DE LA COMUNICACIÓN INCOM UAB, Revista electrónica razón y palabra, núm. 40. Agosto-septiembre, México.

- Rojas Lozano, Victoria Raquel (2008). Los nervios como metáfora de aflicción. Padecimiento y diversidad terapéutica entre los choles de Noypac, Tocotalpa, Tabasco. CIESAS (Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social). Tesis de maestría en antropología social, SCLC, Chiapas.
- Rouch, Jean y Edgar Morin (1960) *Crónica de un verano*. (Película con subtítulos en español. Duración: 26 minutos).
- Sánchez Carrillo, Óscar (2008). “Cuerpo, ch’ulel y lab. Elementos de configuración de la persona tzeltal en Yajalon, Chiapas”, en *Pueblos y Fronteras digital La Noción de Persona en México y Centroamérica*, num. 4 Núm. 4, Dic. 2007 – Mayo 2008, <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>.
- Sánchez Carrillo, Óscar (2010). Chanul o’tanil. “El corazon como órgano generador de conocimiento y conciencia entre los tzeltales de Yajalón, Chiapas”, en el Anuario 2010 Num. 21, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, edición 2012, Chiapas, México, pp. 67-88
- Surrallés, Alexandre (2005). Afectividad y epistemología de las ciencias humanas. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, noviembre-diciembre, número especial. Antropólogos Iberoamericanos en Red. Madrid, España.
- Turner, Victor, “Simbolismo ritual, moralidad y estructura social entre los ndembu”, “La clasificación de colores en un ritual ndembu; un problema de clasificación primitiva”, en **La selva de los símbolos**. México, siglo xxi, 2005 (1967), pp. 53-64, 65-102.
- Vives iglesias, Annia Esther (2007). Estilo de vida saludable: puntos de vista para una opción actual y necesaria. Noviembre de. www.psicologiacientifica.com.