

“Ser joven” en distintos contextos ch’oles del norte de Chiapas¹ “Being Young” in Different Contexts among the Ch’ol of Northern Chiapas

JAVIER GUTIÉRREZ SÁNCHEZ
Coordinación Nacional de Antropología,
Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: El texto tiene como objetivo problematizar las construcciones de “lo joven” a partir de las formas lingüísticas de la lengua indígena ch’ol, las cuales se interpretan en el contexto de sus significados relacionados con el trabajo, la potencia, el estatus, la jerarquía social y como reconocimiento comunitario que les lleva, en cuanto individuos, a pasar de una categoría de ser niños a personas casadas. En el marco de la argumentación etnográfica se transita por la vida cotidiana, los ciclos de vida, la cosmovisión para argumentar cómo la reproducción de “lo joven” varía en diversos contextos en el norte del estado de Chiapas, México, como son la ciudad de Palenque, algunos ejidos de la Selva Lacandona, la localidad de Tila o en ejidos rurales, como el caso de Nueva Esperanza, en donde la reproducción de lo campesino e indígena es fundamental.

PALABRAS CLAVE: ser joven, ch’oles, vida cotidiana, ciclo de vida, educación, cosmovisión.

ABSTRACT: The goal of this text is to problematize the construction of “being young” on the linguistic forms of ch’ol language, which is interpreted in the context of the meanings related to work, strength, status, social hierarchy and community knowledge which conduce them, as individuals, to move from one category to another, such as, being a child to married people. The ethnographic research goes through daily life, life cycle, and worldview, to argue how the reproduction of the “youth” conception varies in different contexts on several regions of northern Chiapas, Mexico, as Palenque city, the Lacandon Rainforest, the locality of Tila or in rural ejidos as Nueva Esperanza, where the reproduction of the farmer and indigenous ideology is fundamental.

KEYWORDS: youth, Ch’ol region, daily life, life cycle, education, worldview.

RECEPCIÓN: 16 de mayo de 2016.

ACEPTACIÓN: 26 de septiembre de 2016.

DOI: 10.19130/iifl.ecm.2017.50.814.

¹ Este ensayo es resultado de las investigaciones que el autor desarrolla como integrante del equipo Chiapas para la línea “Pueblos indígenas y procesos socioambientales” del Programa Etnografía de las Regiones Indígenas de México, de la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Introducción

Definir el “ser joven” o “lo joven” es un primer problema cuando se le trata de comprender en el contexto de las sociedades indígenas, en particular entre los ch’oles del norte de Chiapas. La información etnográfica que se obtuvo en trabajo de campo durante los años 2013 y 2014 en los ejidos de Nueva Esperanza, en la pequeña ciudad de Tila, así como en los ejidos de San Manuel, La Cascada —ubicados en la zona de la Selva Lacandona— y la ciudad de Palenque, en el norte de Chiapas, nos permiten trazar diversos hallazgos. En primer lugar no se puede negar la presencia de los “jóvenes” en las comunidades: en los caminos por las madrugadas cuando se dirigen a trabajar a sus campos de cultivo, en las calles con los estudiantes rumbo a sus bachilleratos o por las tardes en los parques, sus principales centros de reunión, particularmente los domingos. También se visibilizan en el ir y venir de los taxis, camiones, camionetas o “suburbans”, en donde se transportan aquellos jóvenes migrantes que trabajan en diversos centros de atracción laboral, en especial Villahermosa o Ciudad del Carmen, para los habitantes de Tila, o la ciudad de Palenque para las poblaciones de La Selva.

Más allá de la gran diversidad actividades y perfiles que matizan a las poblaciones “jóvenes”, campesinos, estudiantes, empleados, albañiles, taxistas o profesionistas, una de las constantes que aparece continuamente en el trabajo de campo se ve reflejada en el testimonio de un estudiantes de bachillerato de la ciudad de Palenque, cuando plantea que, en su condición de indígena ch’ol y de acuerdo con sus experiencias en la ciudad en donde mantiene interacciones con las poblaciones mestizas, se encuentra entre “dos mundos”: aquel que lo conecta con las reproducciones de lo que significa ser indígena, con una pertenencia comunitaria y reproducción de los patrones y lazos que les permite ser y hacerse indígenas, y aquel otro ámbito que los coloca en la interacción, lógica y reproducción de lo que significa lo mestizo, o “el mundo de las otredades”, que encuentran contenido en lo que aprenden en la escuela, en sus experiencias como migrantes o en un mundo globalizado que les abre sus puertas a partir de internet.

Este último es el principal problema que aborda el presente ensayo, se trata de responder a lo que significa el ser y reproducir “lo joven” en el contexto de sus pertenencias, y en los patrones de reproducción de lo que significa ser y pertenecer a la comunidad indígena de origen. Así, metodológicamente se pretende interpretar su mundo a partir de las formas lingüísticas en que dividen las etapas de la vida, con el fin de ubicar los sentidos de lo que significa ser “joven” en el contexto de las comunidades indígenas.² Otro de los ámbitos está relacionado con la reproducción y práctica de las creencias, y que los antropólogos hemos abordado a través de conceptos como estructuras de pensamiento o cosmovisión. Esto surgió en el trabajo de campo, en particular con los estudiantes de los

² La idea de trabajar con las formas lingüísticas que marcan las edades la retomé de la experiencia del trabajo de campo que realizó Delmar Méndez Gómez entre los tsotsiles de Chamula y Zinacantán.

bachilleratos, quienes narraron cómo participan en los rituales y forman parte de estructuras religiosas como las mayordomías, recurren a los curanderos, comparten los temores ante enfermedades como la envidia, o han sido presa de ella, además del manejo que tienen sobre los saberes relacionados con los cultivos, las siembras y las cosechas.³

El trabajo de campo nos permite hacer eco a las aseveraciones de Maya Lorena Pérez Ruiz cuando, a partir de sus investigaciones sobre los jóvenes en la comunidad maya de Yaxcabá en Yucatán, plantea que:

[...] la categoría de ‘ser joven’ es una clasificación, producto de una construcción social, relativa, histórica e ilegible en sí misma, ya que forma parte de las estrategias de producción y reproducción de una sociedad determinada, en particular de aquellas relacionadas con la manera como cada sociedad organiza las diferencias sociales relativas al tránsito de lo que considera la infancia a lo que supone la vida adulta (Pérez Ruiz, 2015: 54-55).

Resaltar lo enunciado por Pérez Ruíz permite plantear el principal objetivo que persigue este texto, dialogar con las diferentes formas de construir a los jóvenes ch’oles y reproducirse como tales en contextos diferenciados tanto históricamente como en el tenor de los procesos económicos y sociales en distintos ejidos del municipio ch’ol de Tila, en el norte, y en el de Palenque, en la zona de la Selva Lacandona.

Contexto y vida cotidiana de los ejidos ch’oles del municipio de Tila y de la “zona ch’olera” de Palenque

Resulta pertinente establecer las diferencias entre los ejidos del municipio de Tila y aquellos otros de Palenque, pues mientras los primeros forman parte de los “municipios tradicionales ch’oles” del norte de Chiapas, los segundos integran la “zona ch’olera” de la Selva Lacandona. En términos generales, entre los primeros se encuentran los de Tila, Salto de Agua, Sabanilla, Tumbalá y una parte de Palenque; se trata de antiguos pueblos —por lo menos Tila, Tumbalá y Palenque— fundados en los años sesenta del siglo *xvi* por fray Lorenzo de la Nada, como resultado de los reagrupamientos de poblaciones ch’oles establecidas en la zona de la Selva y que mediante un desplazamiento forzado fueron congregados en estos territorios (De Vos, 1988: 57). Mientras que la “zona ch’olera” corresponde al conjunto de ejidos del municipio de Palenque en territorio de la Selva Lacandona, que se crearon a partir de su colonización con habitantes procedentes de Tila, Tumbalá y Bachajón durante el transcurso de las primeras décadas y con mayor auge durante los años setenta del siglo pasado. Esta “zona ch’olera”, como los

³ En múltiples ocasiones he sido testigo de cómo “jóvenes” profesionistas, incluso con estudios de posgrado, participan en los rituales de sanación o en las peticiones de lluvia.

mismos habitantes la nombran, tiene sentido en la medida en que se reconoce así, aunque haya poblaciones tseltales, mientras que a la “tseltalera” la ubican en el mismo territorio de la Selva Lacandona, pero la referencia espacial es el territorio del municipio de Ocosingo. El reconocimiento como zonas “ch’olera” o “tseltalera” es una noción importante del territorio pues se reconoce el predominio de una etnia, independientemente de que también haya presencia de poblaciones de diverso origen étnico lingüístico.

Por otra parte, aunque los ejidos de Nueva Esperanza y Tila se encuentran en el territorio del municipio de Tila, el primero se ubica en lo que localmente reconocen como las “tierras altas”, a 1154 metros sobre el nivel del mar, mientras que el de Tila, en términos locales lo ubican en las “tierras medias”, en un promedio de 840 msnm. En ambos, por las condiciones orográficas, las viviendas del poblado del centro ejidal se encuentran concentradas en pequeños valles, aunque muchas de las viviendas se ubican en las pendientes de los cerros. En el poblado están las escuelas, primaria y secundaria, y los bachilleratos, las casas ejidales, la iglesia católica (sin embargo, en ambas existen iglesias evangélicas) y en Tila, hasta diciembre del 2015 el palacio municipal (Mapa 1).⁴

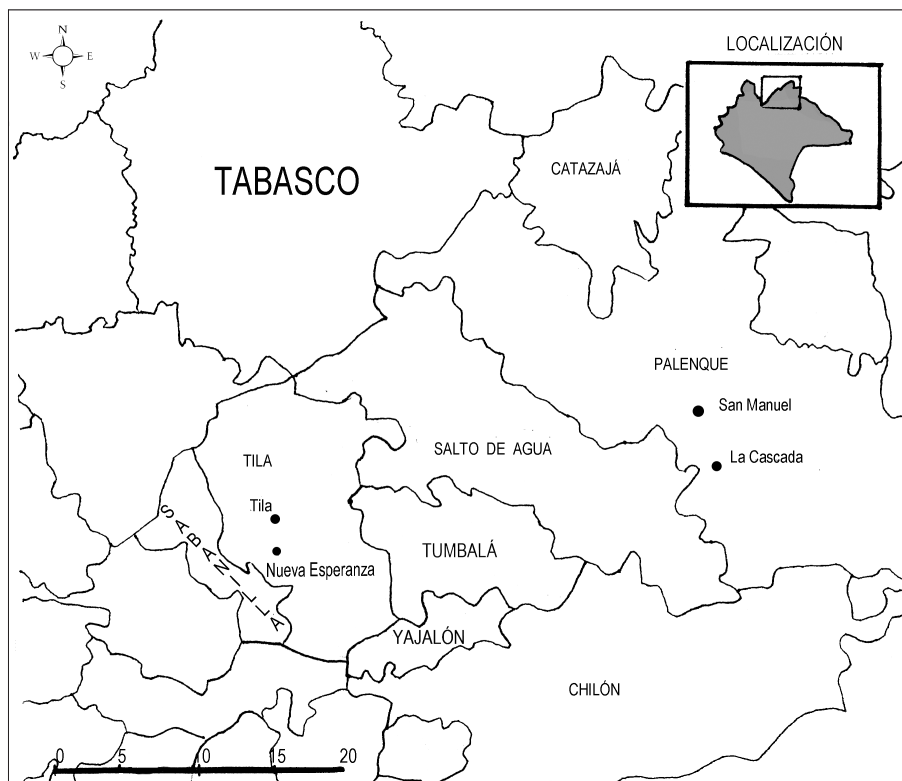
La vida cotidiana tanto en el ejido de Nueva Esperanza como en la localidad de Tila transcurre entre las casas en los poblados y los ranchos, lo que lleva a que su espacio territorial aluda a un paisaje en donde se reproducen los que podemos denominar “hogares multisituados”,⁵ en la medida en que sus casas, ubicadas en las “comunidades” en cuanto asentamientos concentrados de viviendas —localidades—, remiten al sentido de pertenencia y reproducción comunitaria que los hace converger en espacios y tiempos, por ejemplo, en las reuniones y encuentros que se dan los domingos en la iglesia católica o los templos evangélicos, en las fiestas de los santos en donde recorren las casas del poblado para dirigirse a las casas de los mayordomos que entran o salen de su compromiso ritual y social, en la casa ejidal en donde habitualmente se reúnen por las tardes las autoridades ejidales o donde se llevan a cabo las asambleas, o las escuelas, primarias —incluyendo la escuela bilingüe—, la secundaria o el bachillerato.

Al mismo tiempo que sus vidas cotidianas transcurren en la localidad, sus hogares se extienden también en lo que llaman sus ranchos, pequeñas viviendas

⁴ En diciembre del 2015, después de un largo litigio legal entre el Ayuntamiento y el Ejido de Tila por tierras, se dictaminó finalmente que éstas fuesen restituidas al ejido, lo que en consecuencia llevó a que las autoridades municipales salieran de la ciudad y perdiera su calidad de cabecera, quedando la localidad bajo el dominio de tierras ejidales. En octubre del 2016, cuando se realizó trabajo de campo, el edificio del palacio municipal estaba totalmente vacío y con las huellas del incendio que se dio a mediados del mes de diciembre del 2015.

⁵ Esta noción conceptual nos lleva a establecer que sus hogares se extienden a los ranchos en donde transcurren gran parte de sus vidas. Por ejemplo, los hombres antes del amanecer se trasladan a sus milpas y cafetales, y las mujeres los alcanzan para llevarles comida o hacerla ahí mismo, echar las tortillas y comer en el lugar. Ya en la tarde emprenderán el camino de regreso a sus hogares en el concentrado del poblado.

que se encuentran en las parcelas donde tienen los cultivos, bien de la “milpa ampliada”⁶ o del “café ampliado”.⁷



Mapa 1. Municipios ch'oles del norte de Chiapas. Dibujo: Moisés Aguirre.

La localidad de Tila —hasta finales del 2015 cabecera municipal— es un centro religioso de peregrinación regional debido al Cristo Negro. Poblaciones ch'oles de los municipios cercanos (Sabanilla, Tumbalá, Salto del Agua, Palenque y localidades de Tila), de Los Altos de Chiapas (tsetales y tsotsiles) y particularmente mestizos del estado de Tabasco se trasladan con frecuencia al Santuario. Esto ha dinamizado el comercio con la venta de comida así como con una gama

⁶ Término que designa al sistema de cultivos que lleva a la obtención no solamente del maíz, sino además de frijol y calabaza, plantas como la hierbamora —común en la ingesta de caldos—, alimento para sus animales e incluso plantas medicinales.

⁷ Si bien el cultivo del café se da con el fin de obtener recursos económicos, entre los cafetales se siembran también plantas de plátano o árboles del *tselel* (*Inga Spuria*), para dar sombra y proteger al café del sol, además de que evita el crecimiento de la “mala hierba”, la fragilidad de este árbol permite que su madera sea fácil de transportar y se utilice en el fogón de la cocina.

de actividades, como son los milagrosos o mariachis.⁸ La vida cotidiana en Tila se diversifica, por lo menos, entre aquellos que tienen su fuente de trabajo y reproducción económica en el comercio y aquellos otros cuya actividad principal está ligada al trabajo campesino. De esta manera la vida y estructura social está polarizada por las poblaciones insertas en la organización agraria del ejido y los que se encuentran habitando en la localidad bajo la posesión de terrenos de propiedad privada. Ésta es una larga historia que transcurrió a lo largo del siglo xx y que pusieron en simultaneidad al municipio y al ayuntamiento con las estructuras y organización ejidal. En ejidos como Nueva Esperanza y Tila, vender la tierra ejidal, en particular a extraños, es un acto prohibido que no sólo termina en no darle la tierra a quien la compre sino además de que el ejidatario, de todas maneras, la pierde.⁹

El caso particular del municipio y ciudad de Palenque engloba diversos procesos. Por una parte, una historia compartida con los municipios tradicionales ch'oles del norte de Chiapas (Tila, Sabanilla, Tumbalá y Salto de Agua); por la otra, gran parte de su extensión está conformada por el devenir de colonización que tuvo el territorio de la Selva Lacandona, en especial después de los años treinta y con mayor intensidad en los años setenta del siglo pasado, por la formación, organización y uniones de ejidos que se dieron tanto en el municipio de Palenque como en el de Ocosingo, que en conjunto conforman la Selva (Gutiérrez, 2013: 175-183), y por último, su reconocimiento como zona ganadera debido a que parte de sus tierras, como las que van de Palenque a Catazajá, quedaron en manos de rancheros que les dieron un destino principalmente comercial, de ahí que los terrenos se dediquen a la crianza de ganado vacuno, el cultivo a gran escala del árbol del hule —hoy en mayor auge en los ejidos de la zona de la Selva— y amplios sembradíos de la palma africana. Justo en esta zona se encuentra el ingenio industrial de la Palma Tica, consorcio internacional de capital estadounidense y costarricense, que ha rentado más de 100 hectáreas a los ejidatarios de la zona.

Las diferentes vertientes sociohistóricas han llevado a que la ciudad de Palenque se pueda distinguir como un sitio de frontera que, por un lado, comparte

⁸ Alrededor de las calles que bordean el atrio del santuario del Cristo Negro en Tila hay una serie de puestos de velas, imágenes, comida, música religiosa, así como un amplio grupo de jóvenes que venden “milagros”, como medallas, llaveros o pequeñas imágenes a los peregrinos, principalmente los procedentes de Tabasco. A este gremio se les reconoce como milagrosos. Hace algunos años, grupos de música de mariachi se trasladaban desde Macuspana a Tila, pero se han conformado grupos de música de mariachi en Tila, que atienden a los peregrinos los fines de semana y particularmente en la fiesta de Corpus Christi, cuando los peregrinos entran a la iglesia con música con el fin de dar gracias al Cristo Negro por los favores recibidos durante el año.

⁹ Como consecuencia de las reformas al Artículo 27 constitucional, en el año de 1992 se creó el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede), instrumentado por las instituciones gubernamentales de carácter federal de la Procuraduría Agraria y el Registro Agrario Nacional con el fin de dar certificación y titulación de las tierras a cada uno de los ejidatarios, sin embargo, tanto en el ejido de Tila como en el de Nueva Esperanza rechazaron dicho programa debido a los temores de volver al latifundismo y que al vender sus tierras se queden sin nada.

elementos culturales y de pertenencia con municipios ch'oles como Tila y, por otro, enlaza procesos del municipio de Salto de Agua, del mismo modo que por su cercanía y colindancia con ejidos de la Selva Lacandona, mantiene y sostiene una estrecha relación e interdependencia comercial y económica. Parte de su faceta comercial es que se ha constituido como un foco de concentración del ganado que se produce tanto en Salto de Agua como en los ejidos de la Selva para su posterior traslado hacia la industria de la carne de estados como Chihuahua y Nuevo León.¹⁰ A la par, durante los últimos años, Palenque se ha convertido en una referencia de la modernidad, con el auge del turismo y la instalación de innumerables hoteles y restaurantes, un acelerado crecimiento mercantil con la instalación de grandes cadenas de tiendas departamentales como Coppel, Aurrerá y Chedraui.

La cantidad de camionetas de transporte público que cada mañana circulan de las comunidades y ejidos a la ciudad de Palenque refleja el impacto de ésta en la vida de las localidades cercanas. Una parte de la población se desplaza diariamente desde su lugar de origen a sus labores y regresa por las tardes; otra, se ha establecido de manera definitiva en Palenque. Esto ha cambiado el perfil de los jóvenes en sus lugares de origen, si bien muchos todavía se dedican al trabajo del campo, otros eligen emplearse en los comercios, hoteles y restaurantes de la ciudad, pues prefieren la entrada de salarios fijos y no depender de la volatilidad e inseguridad de los ingresos que pueden obtener del trabajo agrícola.

Las edades como etapas sociales entre las poblaciones indígenas

Uno de los principales objetivos del presente artículo es resaltar las formas que marcan las diferentes etapas de la vida de acuerdo con la lengua indígena ch'ol, haciendo alusión al sentido que plantea Bonfil Batalla cuando menciona que la lengua no es un elemento secundario en el contexto general de la cultura, sino todo lo contrario, es su vehículo de expresión y factor primordial de identidad étnica (Bonfil Batalla, 1973: 161).

La información etnográfica obtenida en trabajo de campo nos muestra que las formas lingüísticas en que se construyen las “etapas de vida”¹¹ varían de región en región, incluso de una comunidad a otra, pues, como mencionan los estudiantes del bachillerato de Tila: “el tono y muchas de las palabras varían de acuerdo si se tratan

¹⁰ La población, al referirse a las jaulas (tráileres) para transportar el ganado, mencionaba que se los llevaban a Monterrey.

¹¹ La información de las formas lingüísticas en ch'ol de las “etapas de la vida” para la presente investigación se obtuvo en el trabajo de campo, en particular con los estudiantes de los bachilleratos de Tila, Nueva Esperanza y Palenque. En un primer momento, los estudiantes se encargaron de escribir las palabras, sin embargo, se tenían aproximaciones a la escritura correcta en lengua ch'ol. Como resultado de los dictámenes al ensayo se hizo trabajo de campo para ampliar la información de los significados —lo cual enriqueció el documento— y rectificar la ortografía de las palabras, misma que se corrigió con la consulta de los siguientes vocabularios ch'ol-español: Aulie y Aulie, 2009 y Sántiz López, 2002.

de zonas altas o más altas, o bajas”.¹² Sin embargo, a pesar de estas diferencias se pueden delinear lógicas comunes que trazan los contenidos de las diversas etapas.

En el ejido de Nueva Esperanza, en el municipio de Tila, por ejemplo, desde que nacen hasta los 12 años, a los niños se les nombra *xchuty alo'* (niño pequeño, criatura); mientras que a las niñas, *xchuty k'aläl* (niña pequeña). Después de los 12 años hasta los 18 o 20 años a los hombres se les considera *alo'* (niño joven; muchacho), y las mujeres, *ñoj xk'aläl* (verdadera muchacha). Después de los 20 hasta los 50 años se les dice de dos formas de acuerdo con su condición ante el estar casado: en caso de que sean personas que continúen en una situación de soltería a las mujeres se les dice *ñox ch'ok* (viejonas), y a los varones, *ñox wiñik* (viejones): nociones que hacen referencia a que “están muy verdes”, lo cual indica su condición de no maduración.¹³ Pero cuando se casan y ya son padres y madres se les dice *tyaty* y *ña'ay*.¹⁴ Posteriormente, a los varones de más de 50 años se les reconoce como *tatuch*, la cual es una categoría y nominación de respeto y dignidad en las comunidades; incluso en este ejido, es necesario ser *tatuch* para ser elegido como parte del Concejo de Ancianos que regula la vida social de la comunidad y como parte de la estructura jerárquica de mayor nivel comunitario. *Tatuch* es de un término de respeto, siendo considerados como abuelos, y esto es independiente de que tengan hijos o no; también se les reconoce a los rezanderos como padres ejemplares reconocidos por la comunidad y la región. En los ancianos se concentra la cultura y sabiduría étnica y aunque mucho de su poder tradicional se ha perdido continúan siendo la mayor autoridad moral de las comunidades (Alejos y Martínez, 2007: 23)

En ejidos de Salto de Agua, a los niños varones hasta una edad de 10 o 12 años, se les dice *alul ch'ityoñ* (niñito; niño; muchacho). De ahí cambia a *ch'ityoñ winik* (muchacho: hombre),¹⁵ que comprende las edades que van desde los 13 hasta los 40 años, rango de edad cuya característica es estar “potentes”, por lo que más que jóvenes, es una etapa de vigor, fuerza y potencia. Después de los 40 años se les nombra *ñox tät* (está viejón), considerando que en la mayoría de las poblaciones a estas edades los hombres ya son abuelos, posteriormente, de entre los 65 y 70 años de edad en adelante a los varones se les reconoce como *tatuch*, y una vez que tienen más de 90 años, son *pasarolix*. En el caso de las mujeres, las etapas de la vida, van desde niña hasta los 12 años: *ix ch'oc* (niña); de los 12 a los 40 años, *xcho'c ixic'* (mujer tierna);¹⁶ de los 40 a los 65 años *lak ña'* (nuestra madre) y *chu chu'b* (abuela), de los 65 en adelante.

¹² Información obtenida entre los estudiantes ch'oles de Tila, abril del 2014.

¹³ De acuerdo con Miguel Pérez Gutiérrez, ch'ol de Tila, octubre del 2016.

¹⁴ Información proporcionada por Miguel Pérez Gutiérrez, ch'ol de Tila, octubre del 2016.

¹⁵ El significado del término *ch'ityoñ* es muchacho, por lo tanto adquiere un sentido cuando se le combina con el término *alul* que significa niñito, en la etapa de los varones que va hasta los 10 ó 12 años. Asimismo *ch'ityoñ* adquiere otra connotación cuando se le combina con *wiñik*, lo que da un sentido de hombre-muchacho.

¹⁶ *Xch'ok* significa “niña”, pero también se emplea para nombrar a las muchachas no casadas. Por ejemplo, para decir soltera se dice *xch'ok to ba x'ixik*, niña que va ser mujer.

En algunas comunidades, como sucede en el ejido de La Cascada, en la zona de la Selva, a los niños se les dice *alältyo*, que significa que todavía está chiquito, tierno o inocente, incluso a una persona de 14, 15 ó 16 años se le dice de esta manera, porque se considera que aún es un “chamaco”, muy tierno y no es adulto, pero cuando “se casa” se le nombra *wiñikix* (ya es hombre, ya está apto para reproducirse, trabajar y mantener una familia), *mach alobix* (ya no es joven, ya es señor), de modo que es claro que cuando un muchacho se casa, deja de ser “niño”. En Tila, por ejemplo, si una muchacha de 13 años se casa, ya le empiezan nombrar *x'ixik*, término que se utiliza para las mujeres casadas (puede ser pequeña, pero al tener hijos o formar una pareja pasa a ser mujer), lo mismo sucede con los varones a quienes ya se le dice *wiñik* (hombre), también *tat-al'ol* (que es padre en español) o *papa' l'ol* (papá del niño, pero en una mezcla entre el ch'ol y el español). Sin embargo, un varón no podrá ser *wiñikix* si no cumple con la condición de casarse y así permanecerá independientemente de la edad que tenga. Esto último también ocurre en otros ejidos como Nueva Esperanza.

De acuerdo con los estudiantes ch'oles del bachillerato de Palenque, los hombres pasan por cuatro etapas: *aläl*, *ch'ityoñ*, *ch'ityoñ wiñik* y finalmente *wiñik*. A diferencia de los hombres, las mujeres transitan “nada más” por tres etapas: *ch'ok*, *aläl ch'ok* e *ixik*. De acuerdo con estos jóvenes, a todos, hasta antes de los dos años, se les dice *aläl* —cuando es tierno— independientemente de que sean niños o niñas. Posteriormente, a los niños se les sigue nombrando como *aläl* hasta los 10 años momento en que se les empieza a nombrar como *ch'ityoñ*. Condición que abarca sólo dos años —de los 10 a los 12 años—, pues a partir de esta última edad se les reconoce como *ch'ityoñ wiñik*, estado en el que permanecen y cambia sólo en el momento de casarse, cuando empiezan a ser reconocidos como *wiñik* (hombres), en la medida que “ya tienen pareja” y se les considera, por lo tanto, como “hombres verdaderos”. De acuerdo con José Alejos, *wiñik* “es un concepto vinculado a la vida en el campo, al trabajo agrícola, a una *forma de vida* campesina, a un pensamiento ético y moral. *Winik* [sic] es el hombre originario de la tierra, el labrador que gracias a su conocimiento y trabajo agrícola es capaz de manenerse a sí mismo y a su familia” (Alejos, 1999: 134)

A las mujeres, desde que nacen hasta la edad de los dos años, al igual que a los niños varones, se les nombra *aläl*, después pasan a la primera etapa en la que empiezan a ser *ch'ok*, luego transitan hacia una segunda etapa nombrada *aläl ch'ok* —que la relacionan con la edad de los hombres *ch'ityoñ wiñik*, de los 10 ó 12 años—. Su condición de *aläl ch'ok* perdura hasta el momento de casarse cuando pasan a ser *ixik*, término que se utiliza sólo para las mujeres casadas.

La diferencia de las cuatro etapas de los hombres y las tres de las mujeres, al igual que las formas lingüísticas de los lugares en que se han descrito hasta el momento, merecen una mayor interpretación. La primera cuestión que salta es el hecho de que si se trata de interpretar estas fases a partir de la edad cronológica, con base en el desarrollo biológico humano, el resultado es de poca utilidad y un obstáculo para comprender las formas lingüísticas con las que se nombran

las categorías que relacionan las etapas socioculturales por las que atraviesan hombres y mujeres a lo largo de su vida, porque más bien remiten a funciones, actividades y estatus en el contexto comunitario.

La forma de nombrar a los pequeños menores de dos años como *aläl*, independientemente del sexo, puede interpretarse como una igualdad en el trato que todos reciben al estar en completo apego y cuidado de la madre; sin embargo, no es fortuito que después aquella edad —los dos años—, se inicie una clara diferenciación de las actividades y lugar del género femenino respecto a aquellas relacionadas con el masculino, pues a estos últimos —después de los dos años—, se les continúa nombrando como *aläl*, mientras que a las mujeres se les denomina *ch'ok*. Es recurrente que los niños desde pequeños se inserten en el trabajo de su propio género, las niñas en el aseo de la casa y moler el maíz para la preparación de la masa y tortillas; los niños acompañan a sus padres, cuando no hay clases, al trabajo de la milpa o cargar leña en pequeños mecapanes: “aquí desde niños, ya va llevando el morral, ya va a traer la leña, ayuda a traer la leña, ayuda a traer el maíz, ayuda a traer lo que hace falta para la casa, aprenden los niños aquí a chingarse como se pueda”.¹⁷

Pérez Ruiz plantea, a partir de su experiencia etnográfica con los jóvenes mayas de Yaxcabá, Yucatán, la relación de lo masculino con el trabajo de la milpa y los rituales agrícolas dirigidos a las cuatro esquinas, mientras que lo femenino está relacionado con las tres piedras del fogón,¹⁸ por lo que las cuatro etapas de los hombres, así como las tres de las mujeres podrían estar relacionadas con el proceso de construcción del género, que relacionaría el ámbito del trabajo agrícola y el trabajo doméstico como espacios de reproducción de lo masculino y lo femenino. La diferencia entre estas dos esferas los acompañarán toda su vida y permeará las diferentes facetas de la misma: el papel que tendrán por ejemplo, en el seno familiar y en el trabajo, entre lo permitido y lo prohibido para cada uno de los géneros. En ciertos casos, como sucede en el ejido de Tila, los hombres caminan más de una hora, e incluso algunos hasta dos o tres, para llegar a su milpa. Se llevan sus tortillas y su pozol, pero una vez que se les acaban regresan por más, y se vuelven a ir a sus parcelas donde siembran maíz, labor de orden masculino; en tanto que la elaboración de la masa, las tortillas y el pozol es exclusiva de la mujer.

La división de espacios y vida cotidiana de acuerdo con el género no sólo permea el trabajo, sino las diferentes facetas de la vida social como la religiosa. En la vida ritual, por ejemplo, los hombres son los únicos que pueden portar tanto los bastones, como ser parte de los *tatuch* que conforman las danzas del quetzal¹⁹ en los tiempos de cosecha, tiempos eminentemente femeninos y que

¹⁷ Don Alberto Arce, comisariado ejidal de La Cascada, Palenque, Chiapas, abril del 2014.

¹⁸ Maya Lorena Pérez Ruiz, sesión del seminario “Jóvenes y discriminación”, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, 28 de abril del 2016.

¹⁹ La danza del quetzal se lleva a cabo por cuatro *tatuch* que danzan ritualmente intercambiando los lugares entre los integrantes, que en un vaivén mueven las plumas de quetzal que llevan en

en el calendario ritual corresponden al periodo de las vírgenes, que inicia en el mes de octubre y culmina en diciembre con la celebración de la virgen de Guadalupe conocida por ellos como *ch'uj ña'*, que es la misma forma en que nombran a la Luna (Gutiérrez y Pacheco, 2015: 204-205). Precisamente estas fechas coinciden con el inicio del periodo de la preparación de los terrenos para la siembra y crecimiento del maíz, que es eminentemente masculino.

Tales relaciones quedan inscritas entre el deber y lo prohibitivo, que, en términos generales, corresponde a una primera división del mundo marcada por el género, tal como argumenta Pierre Bourdieu en su obra *La dominación masculina*, cuando establece que el ámbito de lo doméstico está destinado a lo femenino, mientras que el espacio de lo público pertenece a la esfera de lo masculino, de tal manera que “la división de los sexos parece estar «en el orden de las cosas»” (Bourdieu, 2007: 21-22).

El relacionar las cuatro etapas del hombre en cuanto al desarrollo del género masculino con el trabajo y proceso del maíz adquiere una mayor relevancia y significado cuando se le interpreta de acuerdo con el proceso que tiene el maíz en su crecimiento como elote. Tania Mariel Rueda, en información etnográfica que ha obtenido en Tila, ha documentado cómo el elote en su proceso anual pasa por los cuatro puntos cardinales relacionados con los cuatro elementos: el norte con el agua, el oriente con el fuego, el sur con el aire y el occidente con la tierra. Más allá de las amplias interpretaciones que puedan surgir de estas correlaciones, entre el paso de norte a oriente, de oriente a sur, de sur a occidente y de occidente a norte, son períodos de 13 años que, multiplicados por los cuatro períodos de recorrido, suman 52 años, que corresponden a la medida del *katún* en el calendario de los mayas. De acuerdo con los hallazgos de Tania Mariel, cada uno de los horcones del mundo cumple un ciclo de 13 años que corresponde a la vida del hombre, es decir, 52 años que representan la primera parte de la vida o la primera vida.²⁰

Así como el maíz tiene un proceso de cuatro etapas que conforman su proceso, el hombre igualmente pasa por cuatro etapas, que terminan alrededor de los 50 años, cuando se les reconoce como *tatuch*, lógica que comparten las poblaciones de las diversas comunidades independientemente de su ubicación, Tila, Salto de Agua o los ejidos de la Selva Lacandona en Palenque.

El caso de que a las mujeres pasen a una primera etapa, que se reconoce como *ch'ok*, después de los dos años, y posteriormente transiten hacia otra que nombran *aläl ch'ok*, que comprende de los 10 hasta la edad que gira alrededor de los 12 años, permite interpretar un periodo de preparación para convertirse en *ixik*, mujeres casadas. En todas las comunidades y más allá de las variaciones que

cada mano, mientras se toca música tradicional de guitarra, violín y *quichis* (sonajas), significando el crecimiento del maíz. Si bien esta danza ritual se realizaba en la temporada y fiestas de las vírgenes (octubre-diciembre) durante la temporada de cosecha, actualmente se ha agregado otro lapso, en julio, en la fiesta de la virgen del Carmen en comunidades como Nueva Esperanza.

²⁰ Información personal proporcionada por Tania Mariel Rueda, mayo del 2016.

pueda haber entre las formas lingüísticas de una y otra comunidad, la edad de los 12 años en particular de las mujeres, marca la transición de una a otra condición, lo cual es muy probable que responda al inicio de la posibilidad de procrear y que coincide con las aproximaciones que también se dan a los varones, pues el lapso de los 10 a los 12 años, puede interpretarse como un tiempo preparatorio para transitar de una a otra fase que marca el preámbulo y periodo de preparación para transformar sus condiciones y convertirse en hombres y mujeres, situación que adquieren a partir de su casamiento.

En la mayoría de los casos, los 12 años parecen cruciales en la transformación y transición del niño a la etapa de adulto, que en general marca y refleja la potencia —concebida como la capacidad para el trabajo—, el tamaño de la persona, la capacidad de representar a la familia en el colectivo comunitario y los procesos de estar en condiciones para casarse, permite adquirir un estatus e iniciar la participación del individuo en las estructuras civiles y particularmente religiosas, que lo llevan a una pertenencia y reproducción comunitaria.

De ahí que la aseveración de don Noe, ch'ol originario del municipio de Salto de Agua, que actualmente vive en la ciudad de Palenque, tenga sentido cuando menciona que no son edades sino “aproximados”, de tal manera que lo “aproximado” se entiende no en el sentido estricto de la edad biológica como regulador de las etapas, sino por las cualidades que adquieren en cuanto derechos y obligaciones con la comunidad. De esta manera, se puede plantear que más que edades marcadas por períodos de transiciones biológicas, estamos ante etapas generacionales de reconocimiento social que tienen que ver con funciones y actividades que se desarrollan en el contexto de comunidades colectivas y colectivizadas.

En términos generales, la información etnográfica indica que no existe la noción de jóvenes, sino que en la mayoría de los casos, se pasa de ser niños a la función y condición de adultos, etapa regulada por el hecho de “buscar y encontrar mujer”, que puede ocurrir desde la edad de los 15 años, cuando los varones parecen estar ya preparados para casarse (Figura 1). En algunos ejidos, como La Cascada, en el municipio de Palenque, y como seguramente sucede en los ejidos de la zona, casarse es fundamental para obtener una parcela de sus padres. Es común que los ejidatarios aparten parcela para cada uno de sus hijos, misma que van trabajando en el transcurso del tiempo, para que cuando ya tengan la edad suficiente y “encuentren su mujercita” se les de su terreno correspondiente,²¹ que es diferente al lugar de la vivienda, generalmente el solar de los padres. En sus investigaciones en la misma zona ch'ol, José Alejos y Nancy Martínez plantean cómo con el casamiento, la pareja alcanza el estatus de adultez y la capacidad de reproducirse, y con esto el hombre obtiene también el derecho a la tierra (Alejos y Martínez, 2007: 29). Mientras que Gracia Imberton, en sus investigaciones en la comunidad ch'ol de Rio Grande en Tila, plantea cómo, a través del matrimonio, tanto el hombre como la mujer alcanzan la condición de madurez y sólo casado,

²¹ Entrevista don Alberto Arce, ejido La Cascada, municipio de Palenque, abril del 2013.

un hombre puede acceder a la tierra y con ésta gozar de los derechos y asumir las obligaciones de los jefes de familia (Imberton, 2002: 62). Fermín Ledesma, en sus investigaciones entre los zoques, plantea que en el ejido de Nuevo Carmen Tonapac, distante sólo 20 kilómetros de la ciudad capital de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, la conducta, compromiso y respuesta de los jóvenes hacia la comunidad es evaluada por la asamblea ejidal para que, en el momento que se casen, reciban un solar urbano y el acceso al servicio de agua (Alonso *et al.*, en prensa).



Figura 1. Matrimonios comunitarios, ejido Nueva Esperanza.
Fotografía del autor.

En todos los casos, lo que caracteriza la transición generacional de niño a la siguiente etapa es la capacidad de potencia, entendida como fuerza, la cual se conserva desde los 12 hasta los 40 años, que representan el inicio de una edad avanzada, aunque en otros casos como en Nueva Esperanza esta ruptura etaria la marcan los 50 años de edad. La capacidad de potencia se entendería necesaria para el trabajo y la reproducción humana, así como ser parte del proceso social en la generación de estatus y ascenso social hasta cruzar el umbral de ser *tatuch*, que lo coloca en otra etapa y pertenencia generacional.

La pertenencia generacional tiene un peso mayor en las representaciones colectivas y en el discurso de las poblaciones, por ello cuando se habla de conflictos, gran parte están incluidos en las diferencias inherentes a las pertenencias generacionales, ya sea a los jóvenes que comprendidos entre los 12 y los 40 o 50 años de edad y los *tatuch*, reconocidos como los “abuelos”, más allá de los 50

años, llevando a lo que constantemente plantean como conflictos generacionales entre “los viejitos de tradición” y los “jóvenes”, no como una edad biológica sino como pertenencia a una u otra generación.

Todos los casos registrados coinciden en la edad de los 12 a los 40-50 años, como parte de una misma etapa y proceso. Interpretado de esta manera, durante dicho lapso comparten la potencia para el trabajo y la capacidad de estar inscritos en el escalafón y representación social de sus núcleos familiares ante la comunidad. Esto particularmente lo he presenciado en la comunidad de Nueva Esperanza, cuando en las fiestas se reúnen los mayordomos (más de 40 que oscilan entre aquellas edades). La incursión en el escalafón ritual de las mayordomías (Figura 2) es fundamental, ya que son compromisos familiares que les permiten reproducir su pertenencia y aceptación social en la comunidad. Tan pronto los muchachos cumplen los 12 años, son motivados para que sean mayordomos de los santos, que también se manejan por jerarquías y por las cuales van adquiriendo mayor estatus.



Figura 2. Mayordomos, ejido Nueva Esperanza, Tila, diciembre 2013.
Fotografía del autor.

El ser *tatuch* (abuelo), o *ñak ñejep' obicx* cuando ya están viejitas —cuando ya tienen nietos, al rededor de los 50 años—, es una segunda etapa que los coloca en otra posición de estatus social, con un significado de jerarquía y respeto. En muchas localidades, por ejemplo, en Nueva Esperanza, existe el Consejo de Ancianos, reconocidos por el carácter moral y autoridad en la comunidad. Éstos

son los que eligen a las autoridades civiles como el comisariado ejidal, siempre evaluando su compromiso y responsabilidad con la comunidad, pero también el trato y comportamiento con su núcleo familiar.

En todos los casos, los 40 (50) años, es el paso generacional hacia otra etapa, incluso por el carácter reconocido colectivamente de ser abuelos. En otras palabras, una primera etapa refleja el proceso de ser niño/niña hasta el proceso de ser hombre/mujer y permanecer como tales hasta pasar a ser abuelos que es otra etapa, se pertenece a otra generación y se tiene otro rol en la familia y la comunidad. Así, los procesos generacionales se comprenden en el contexto de las comunidades y en las construcciones que mantienen en la interacción y relación con las alteridades que se construyen entre las generaciones en el seno de sus comunidades.

Una interpretación de la etnografía nos lleva a plantear que, entre estas poblaciones indígenas, las nociones que hacen referencia a “lo joven” no responden necesariamente a la edad biológica, sino que se trata de “etapas” relacionadas a construcciones culturales. Así, la transición entre una generación y otra, entre una etapa y otra —como es el hecho de pasar de ser niño a la categoría de ser adulto—, está relacionada con las nociones locales de lo que significa la potencia y el tamaño de la persona, condiciones inherentes al rol y estatus que adquieren al casarse y sus implicaciones en el trabajo, en sus relaciones con la tenencia de la tierra y la capacidad de insertarse en las estructuras civiles y religiosas en el contexto de cada una de las comunidades, en las cuales, a su vez, el paso de una generación a otra, les significa ser, pertenecer y reproducirse como parte de la colectividad comunitaria, esencial en su existencia como personas y en su reproducción como individuos pertenecientes al colectivo de su comunidad indígena.

Por lo tanto, el ser adulto no es una condición de edad biológica sino de relaciones, interacciones, pertenencia e identidad en el contexto de las sociedades indígenas, que si bien convergen en muchos sentidos, también varían de una comunidad a otra, de tal manera que, como plantea Rossana Reguillo, cada sociedad se organiza para trazar la transición de la infancia a la vida adulta y, por lo tanto, las formas y contenidos de esta transición son enormemente variables (Reguillo, 2007: 23).

Diferentes maneras de reproducir “lo joven”²²

La construcción de “lo joven” encuentra consonancia en las relaciones con los otros, diferentes y diferenciados. De esta manera se abre un amplio abanico de

²² Durante los meses de abril-mayo del 2014 se realizó una serie de entrevistas focales a un aproximado de 80 estudiantes hablantes de ch’ol en el telebachillerato de Nueva Esperanza, en el bachillerato de la que era en su momento la cabecera municipal de Tila (turno matutino y vespertino) y el bachillerato de la ciudad de Palenque. En este apartado se utiliza el término “jóvenes” para referirse al sector de población que fue entrevistado y como estrategia para referirse a ellos en los diferentes contextos, pero se tiene en cuenta lo contradictorio que puede resultar sobre todo por el manejo de “lo joven” que se ha tenido hasta el momento.

significados que se construyen en sus prácticas y representaciones, por lo tanto, no es lo mismo reproducir “lo joven” en la ciudad y el tipo de ciudad, que en la comunidad ejidal en los municipios tradicionalmente ch’oles que ch’oles en la zona de la Selva Lacandona, como sucede en los ejidos del municipio de Palenque.

El caso de la comunidad del ejido de Nueva Esperanza es particularmente relevante para esta investigación, porque es una comunidad en donde hay una sólida continuidad de las estructuras religiosas a partir de su participación en las mayordomías y en la reproducción de los saberes relacionados con el ser campesino. En las mañanas, después del primer canto y antes de que amanezca, los hombres, jóvenes y adultos, se desplazan a sus parcelas de maíz o sus cafetales. Botas de hule, machetes y mecapales serán los acompañantes asiduos como herramientas de trabajo en el campo, asimismo llevarán siempre el pozol²³ envuelto en bolsas plástico, listo para, en un momento de descanso, mezclar con agua para refrescarse y cargarse de energías y poder seguir trabajando. El ser campesino o dedicarse al campo es una categoría identitaria que abarca a todas estas poblaciones y que signa su pertenencia a la comunidad. Puede que sean también taxistas, albañiles o practiquen otros oficios, pero generalmente se asumirán como campesinos y esto incluye también a la generación de los estudiantes, pues aunque también se dediquen a estudiar —como sucede con aquellos alumnos inscritos en el bachillerato de la comunidad—, antes de ir a la escuela, en su mayoría, han ido unas horas a laborar en el campo.

Las mujeres jóvenes, incluidas las inscritas en el bachillerato, como parte de la vida cotidiana contribuyen en los quehaceres de la casa, en la preparación de la comida incluyendo la elaboración del pozol y masa para las tortillas con molinos de mano. También parte de su trabajo es la participación —generalmente de toda la familia—, en la cosecha del café y son ellas las que todos los días extienden los granos sobre las calles o en los solares de las casas, y por las tardes los recogen hasta que al final han concluido todo el proceso de secado para su posterior venta.

Con frecuencia muchas de las estudiantes que cursan el bachillerato ya son casadas, pues una joven que pasa de los 18 años en condición de soltera se considera “vieja” para el matrimonio y candidata poco idónea para ser elegida como esposa.

En la localidad de Tila, muchos de los estudiantes del bachillerato provienen de las comunidades (Figura 3), por lo que también es común que antes de ir a clases ya cubrieron horas de trabajo en los cultivos de maíz o café. Sin embargo, aquellos que viven en la localidad y cuyos padres son ejidatarios se resisten a trabajar en las labores del campo. Como dice una de las señoras del ejido “ya no quieren su bota ni su machete, nada más quieren su ‘teni’”. En consecuencia, han tenido que recurrir a las familias extensas para asegurar que se sigan sembrando las parcelas familiares, generándose fuertes disputas entre los padres e hijos.

²³ Maíz cocido, molido y mezclado con agua sin llegar a ser masa, hecho bola.



Figura 3. COBACH de la localidad Tila. Fotografía del autor.

Otro es el caso de los estudiantes ch'oles del Centro de Estudios de Bachillerato (CEBETA) de la ciudad de Palenque. Su particular situación, al proceder de comunidades indígenas, y su contacto o asentamiento en la ciudad ha implicado una mayor interacción con las poblaciones *kaxlañ* (mestizas).²⁴ Ello ha sido determinante para que se pueda plantear que se “encuentran entre dos mundos”, entre lo que pertenece a la “cultura de la otredad” a partir de su convivencia con los *kaxlañ* (mestizos) de la ciudad y lo que significa su identidad a partir de su pertenencia a una comunidad indígena. La convivencia cotidiana en ambos ámbitos los ha llevado a diferenciar y contrastar las pautas culturales entre unos y otros, al mismo tiempo que asumen una posición crítica; entre sus argumentos, plantean, por ejemplo, que los *kaxlañ* tienen otra visión, dirigida hacia la ciencia y la tecnología, para satisfacer sus necesidades, y prácticamente se encargan del comercio y a las cuestiones del mercado, por lo que su actitud es buscar tener más, especialmente porque en la ciudad todo es dinero; en cambio, entre la población indígena, la preocupación es alimentarse y tener una vivienda, “vivir bien” y llevarse bien con los demás. Para Alejos, el “*kaxlan* es la contraparte [...], es su referente primordial de identidad étnica, el personaje con quien el indígena ha mantenido las relaciones más intensas y conflictivas a lo largo del tiempo” (Alejos, 1999: 134).

²⁴ Los *kaxlañ* o lo *kaxlañ*, es una categoría local en lengua indígena ch'ol (también se utiliza entre las poblaciones tseltales y tsotsiles de Los Altos), para referirse a los “no indígenas”, incluidos mestizos y extranjeros.

El vivir en la ciudad les obliga a buscar procesos de socialización que los lleva sólo a saludar a los vecinos en términos de formalizar amistades, pero como argumenta uno de los alumnos, en su comunidad esto no es necesario porque todos se conocen y se relacionan como “hermanos”. El pertenecer y ser de la comunidad es fundamental pues, como mencionan, en la ciudad cuando alguien se muere, si acaso van los familiares, cosa que no sucede en la comunidad donde van todos con la familia; lo mismo ocurre cuando alguien se enferma, pues se acostumbra ayudar, en mano vuelta, con trabajo en la parcela mientras se recupera de la enfermedad, en cambio en la ciudad buscan sacar provecho de todo y, al igual, todo se compra y sólo prestan dinero con intereses (Figura 4).



Figura 4. Ciudad de Palenque. Fotografía del autor.

De acuerdo con las aseveraciones de los estudiantes, en la ciudad los *kaxlañ* se preocupan mucho por la ropa, la apariencia y el lujo, que contrastan con el interés que muestran sus padres, quienes prefieren usar de calzado sus chanclas de hule o botas de plástico, pese a la insistencia de los alumnos de que usen zapatos.

Estar en sus lugares de origen significa reproducir patrones de comportamiento propios de la comunidad, como comer con los dedos, a diferencia de las formas que acostumbran en la ciudad que es con el uso de cubiertos. No hacerlo así, en uno u otro lado, implica rechazo y discriminación, pues al comer con los dedos en la ciudad se arriesgan a que los traten peyorativamente como indios, pero el comer con cubiertos en la comunidad les acarreará el regaño de sus pa-

dres. También los alumnos enseñan a sus padres el comportamiento de la ciudad, como relata uno de ellos, cuando le dijo a su padre: “cuando llegues a la reunión en la escuela, saluda, si es en la mañana di ‘buenos días’, si es en la tarde, tienes que decir ‘buenas tardes’, esto porque en la comunidad, si llegas a una reunión y no saludas, no hay problema, incluso allá, en la comunidad, no se acostumbra como sí sucede en la ciudad”.²⁵

De acuerdo con sus testimonios, en la comunidad el concepto de noviazgo no existe, “ellos, si te ven con su hija, primeramente te van a decir pues sabes qué, ‘¡ya cástate!’, tienen su presión de cuándo va a ser la boda, y es rápido, nada de noviazgo, mientras que en la ciudad los padres sí entienden, puedes ir y hablar con los padres y el noviazgo puede durar más de un año”.²⁶ Conciernen, en sus percepciones, que cada vez es menor la edad para casarse, incluso refieren que un señor de 25 contrajo matrimonio con una niña de 12 años. En la comunidad, la edad para casarse es fundamental y una presión, en particular para las jóvenes, quienes deben casarse entre los 14 y 15 años, pues si rebasa los 18 años ya nadie le hace caso.

Un rasgo común que mencionaron los jóvenes tanto de Palenque como de Tila, y que es una constante en los ejidos, es la institucionalización del “robo de la muchacha” como una de las estrategias para formalizar las nuevas familias. En todos los casos, hay un común acuerdo entre los jóvenes: la muchacha se escapa a la casa del novio y durante unos días está desaparecida, hasta que los papás de ella se enteran en qué casa y con quién se fue. Hay un periodo de conflicto entre las familias, hasta que los papás del muchacho van a la casa de la muchacha y tratan de convencerlos diciendo que “ellos también están contrariados, pero qué le van a hacer”.²⁷ Por lo general hay varias visitas hasta que las familias quedan de común acuerdo y aceptan la nueva relación.

Cosmovisión y estudiantes de bachillerato

Los alumnos del bachillerato de Nueva Esperanza han participado en rituales de peticiones de agua, así como en rituales de casa, especialmente aquéllos que se realizan para protegerla. En estas ocasiones se brinda a la Madre Tierra su caldo de pollo —nada más el caldo, porque si se le da carne, va a pedir más—, su pozol, tortillas, café y aguardiente, le prenden sus velas e incienso, que permite ahuyentar los malos espíritus. Los estudiantes también forman parte del colectivo familiar que participa en los rituales de curación que llevan a cabo los *ilol*,²⁸ sobre todo porque la eficacia de la curación exige la participación del conjunto de los

²⁵ Información obtenida entre los estudiantes de bachillerato de Palenque, abril del 2014.

²⁶ Información obtenida entre los estudiantes de bachillerato de Palenque, abril del 2014. Esta misma información se obtuvo en Tila y Nueva Esperanza, mayo del 2014.

²⁷ Información obtenida entre los estudiantes de bachillerato de Palenque, abril del 2014.

²⁸ Término local en lengua ch’ol, con el que se reconocen a los curanderos.

miembros de la familia, como el hecho, por ejemplo, de comer en el suelo las gallinas y gallos empleados en la parafernalia de la curación ritual.

En todos los casos, independientemente de que los estudiantes estuvieran en ejidos en un contexto en absoluto rural como Nueva Esperanza, entre lo rural y lo urbano de la localidad de Tila o la ciudad de Palenque, coinciden en creer en la maldad y la brujería, incluso se sentían muy vulnerables, porque una de las causas por la que pudieran ser objeto de maldad, es la envidia, la cual se incrementa por su condición de estudiantes. La envidia es una enfermedad que sólo puede ser aliviada por los *ilol* (*wujtyejel ob*: que significa sopladores), especialistas rituales, encargados de sacar la enfermedad de las personas.

Las entrevistas con jóvenes del bachillerato de la localidad de Tila y del ejido de Nueva Esperanza afirmaron su creencia en el Ñek', el Chi'is Wiñik y los *wäläk ok*.²⁹ Un rasgo que comparten es que habitan tanto en la zona de montaña como en los montes.³⁰ Estas entidades a la vez que comparten rasgos humanos tienen también diferencias, el Ñek' es negro y grande como gorila, el Chi'is Winik es blanco pero tiene espinas, mientras que los *wäläk ok* son como personas pero pequeños y traviesos.

Tanto el Ñek' como el Chi'is Wiñik se consideran entidades emparentadas (son primos) de carácter complementario. Mientras el Ñek' —palabra que en ch'ol significa negro y se asocia a un “hombre salvaje”— es como un “gorila” de gran tamaño, de color negro, y en términos del calendario se asocia con la época fría del año (Día de Todos los Santos, Día de Muertos, pero también con el Carnaval y Semana Santa), el Chi'is Wiñik es “un hombre lleno de espinas” de color blanco y está asociado con la época de calor. Ambos son capaces de matar a la gente. El Ñek' es “un hombre animal que mata si uno está solo. Estos temores llevan a

²⁹ Cuando se realizaron entrevistas focales a los estudiantes ch'oles de los bachilleratos de Nueva Esperanza y Tila, entre abril y mayo del 2014, se les preguntó sobre el Yum Ch'eñ, entidad humana de la naturaleza “dueño del cerro”, del cual se ha dado cuenta ampliamente en otros documentos (Gutiérrez y Pacheco, 2015: 197-212; Gutiérrez, Hernández y Cuadriello, 2016: 49-91). Sin embargo, cuando se les preguntó sobre aquél, se sorprendieron y manifestaron que no lo conocían, que no habían escuchado hablar de él y no sabían a lo que se estaba refiriendo. En cambio empezaron a dar información sobre el Ñek', el Chi'is Wiñik y los *wäläk ok* y que conocían a éstos por los constantes relatos de los abuelos. Este hecho me obligó a regresar con algunos de mis informantes y no sólo los conocían sino que además dieron una mayor información etnográfica que permitió enriquecer los planteamientos de este ensayo relacionados con la cosmovisión de estas poblaciones. Esto permite plantear dos cuestiones en términos del quehacer etnográfico, lo que no se pregunta no existe y, segundo, la cosmovisión está atravesada por situaciones contextuales de relaciones generacionales y de actividades problemáticas que abren nuevas vetas de investigación.

³⁰ Una división del espacio ejidal se da entre la zona de montaña y los “múltiples espacios domesticados” por la intervención de las mismas poblaciones. Como dos espacios determinados por las asociaciones que dan, por una parte, hacia “lo salvaje” relacionado con “lo silvestre”, y por otra, hacia “lo domesticado”. Se reconoce como zona de “montaña” aquellos espacios en donde no hay ni tampoco ha intervenido la mano del hombre, mientras que “el monte” está relacionado con aquellos espacios que en alguna ocasión fueron utilizados para los cultivos, pero posteriormente se dejaron de utilizar dejando que libremente se desarrollara la vegetación (información proporcionada por el señor Alberto Arce, comisariado ejidal de La Cascada, Palenque, Chiapas, abril del 2014).

que siempre deban ir acompañados a la montaña”. Mientras que el Chi'is Wiñik es “un hombre de espinas que [...] anda gritando como un hombre de verdad y si le contestas sus gritos viene por ti y te mata”.³¹

Por su parte, los *wäläk ok* (o duendes) son los ayudantes del Yum Ch'eñ, que es el dueño del cerro y de la cueva. A diferencia del Ñek' y de Ch'is Wiñik, no necesariamente andan solos, sino que unas veces son varios y otras, es uno solo. Un encuentro con los *wäläk ok* tampoco es mortal, pero no deja de ser peligroso: se los pueden encontrar en las veredas y si esto sucede los pueden enfermar. Por ejemplo, si van al cafetal o la milpa a cargar leña, se pueden encontrar con los duendes, si esto sucede lo primero que tienen que hacer es ponerse la ropa y los zapatos al revés, para evitar enfermarse y poder salvarse de los duendes. Pero el encontrárselos depende del comportamiento que tengan en la montaña o en el monte, pues como dicen: “si va uno bien, no sale, pero si uno va así de travieso, entonces sí sale, sale duende”.³²

Así, los *wäläk ok* aparecen cuando se van haciendo travesuras en la montaña, “cuando se portan mal”, cuando sin ninguna necesidad se caza o se van cortando las plantas en la zona de la montaña o del monte, que es el territorio en donde habita el Yum Ch'eñ,³³ y los *wäläk ok* son sus ayudantes. En tal sentido, estos últimos regulan las relaciones que se dan entre los hombres y la zona de montaña y el monte, castigándolos con su pérdida en dicho lugares y con llevarlos a la cueva que es la puerta de entrada a la casa del Yum Ch'eñ.³⁴

Tanto el Chi'is Wiñik y el Ñek' como los *wäläk ok* (los duendes) regulan las prácticas de lo que no se puede hacer en el área de la montaña y el monte. Caminar en estos lugares “cuando ya está oscuro”, en la noche y solos, es peligroso porque se pueden encontrar al Ñek' o al Chi'is Wiñik, según la temporada del año. El primero les puede cortar y comer la lengua; así como a las mujeres, los pechos, y a los hombres, los testículos, mientras que el segundo los puede matar.³⁵ Para los estudiantes —y en general para aquellos que no son casados— esto es altamente atemorizante pues los pone en riesgo de perder la vida o en el caso de las mujeres, la pérdida de la comunicación porque les puede cortar la lengua, pero también pueden perder la capacidad de amamantar y la maternidad con el corte de los pechos y para los hombres, la pérdida de la hombría y la capacidad de procrear con el corte de los testículos.

³¹ Información obtenida entre los estudiantes de bachillerato de Nueva Esperanza, mayo del 2014.

³² Información obtenida en el ejido de Nueva Esperanza, julio de 2011.

³³ Literalmente lo traducen como el dueño o el abuelo de la cueva.

³⁴ En una construcción del espacio determinado por un arriba y un abajo las cuevas son la conexión del mundo terrestre (*lum*: tierra) con el plano de abajo (*yebal lum*: tierra de abajo).

³⁵ De acuerdo con la información etnográfica que proporciona Cristina Manca, “en la selva, los *ñek* pasean esperando viajeros que se encaminaron en espacios sagrados sin la debida cautela o sin el poder necesario para atravesarlos, para comer las lenguas de los hombres y los senos de las mujeres” (Manca, 1996: 6).

Consideraciones finales

Una de las conclusiones más importantes a la que se puede llegar a partir de esta investigación es establecer una clara diferencia entre lo que significa la “juventud” y las connotaciones que adquieren “lo joven” o “ser joven”. Reguillo plantea cómo después de la Segunda Guerra Mundial se buscó homogeneizar los patrones de la juventud partiendo de la edad cronológica, estandarizando las sociedades en un proceso de modernidad (Reguillo, 2007). Sin embargo, los estudiantes indígenas tampoco están alejados de esta reproducción, resultado de sus interacciones, por ejemplo, en las ciudades y las formas de vida en éstas, así como de las repercusiones que implica una educación estandarizada y los patrones que llevan consigo como el hecho de reproducir lo que les significa ser un joven estudiante. Estas nociones de lo que significa la “juventud” se alejan de lo que significa “ser joven” o “lo joven” entre las poblaciones indígenas ch’oles que se han estudiado, pues “lo joven” es una etapa generacional que no se vincula con la edad, sino con las condiciones, relaciones y posiciones en el seno y reconocimiento social. De ahí, que “casarse” o estar casado es fundamental, pero también cruzar la frontera marcada al pasar generacionalmente a la edad de los abuelos, que marca una posición y condición social, pero también otra etapa de la vida. “Lo joven”, por lo tanto, es el hecho de inscribirse en una generación, compartiendo la fuerza, la potencia, la procreación y el ejercicio de ser padres y madres. Todo esto en el marco del pertenecer y ser parte de la comunidad y reproducir las pautas culturales del ser indígena que les es fundamental.

El hacer y reproducir lo joven tiene sentido dentro de los patrones que les implica la comunidad. Sin embargo, el contexto no es lo de menos en estas construcciones, particularmente para aquellos que se encuentran, en este caso, estudiando el bachillerato, pues no es lo mismo ser un joven estudiante en un contexto citadino como es la ciudad de Palenque, que ser estudiante en la pequeña ciudad de Tila o en el ejido de Nueva Esperanza. En el primer caso, la mayor parte de esta construcción se basa en las reproducciones identitarias de lo que significa lo *kaxlañ* y urbano, pero tales construcciones resultan ajenas en contextos como Tila y particularmente en el ejido de Nueva Esperanza, en donde muchos de los estudiantes nunca han salido de la comunidad ni tampoco tienen experiencia de conocer la ciudad.

Particularmente en Nueva Esperanza impera una continuidad con el ser indígena campesino y ser parte de la comunidad, por lo que el “ser joven” está incrustado en la vida cotidiana y en las exigencias que ello implica, como la reproducción de las labores del campo, y donde construirse como joven, bajo los contrastes con las alteridades como sucede en la ciudad de Palenque, prácticamente es un asunto ausente. Un dato que ejemplifica esto último es la edad para casarse, que, según los propios alumnos, oscila entre los 13 o 14 años para las mujeres, lo cual hace comprensible que una gran parte de las estudiantes del telebachillerato ya sean casadas. Los programas que se han generado como “Yo no abandono”, con

la recepción de una cantidad de cinco mil pesos, al terminar sus estudios, son un estímulo para que los estudiantes terminen su instrucción en estos niveles. También es el caso de aquéllos que deciden insertarse en el sistema de cargos, pues no solo es un asunto personal de ascenso en la escala social, implica un asunto de compromiso y ascenso familiar que rige las pertenencias y el hacerse y ser comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

Alejos García, José

1999 *Ch'ol / Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Alejos, José y Nancy E. Martínez

2007 *Ch'oles*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Alonso Bolaños, Marina, Javier Gutiérrez Sánchez, Mauricio Sánchez Álvarez, Fermín Ledesma Domínguez y Alain Giraud Villafuerte

En prensa "Procesos socioambientales y las diferentes formas de ser "joven indígena" en Chiapas", *Pueblos indígenas y procesos socioambientales*, Aída Castilleja y Javier Gutiérrez (coords.), pp. 1-53, México: Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Aulie, H. Willbur y Evelyn N. de Aulie (comps.)

2009 *Diccionario ch'ol de Tumbalá, Chiapas*. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Bonfil Batalla, Guillermo

1973 "La regionalización cultural de México: problemas y criterios", *Seminario sobre regiones y desarrollo en México*, pp. 159-179, Guillermo Bonfil Batalla, Ángel Bassols Batalla, Claude Bataillon, Enrique Valencia, Sergio de la Peña (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Bourdieu, Pierre

2007 *La dominación masculina*. España: Editorial Anagrama.

De Vos, Jan

1988 *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, México: Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez, Sánchez Javier

2013 *Construcciones de espacios, poderes y fronteras. Territorializaciones batsi' vini-ketik en San Cristóbal de Las Casas y tseltales en Ocosingo, Chiapas*. México: Coordinación de Estudios de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gutiérrez, Javier y Ana Laura Pacheco
 2015 "Chuj' Tiat hizo a Row Wan y le dio la cueva. Planos del mundo, entidades sagradas y vida cotidiana entre los choles de Tila", *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México Indígena*, pp. 197-212, Catherine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gutiérrez Sánchez, Javier, Miguel Hernández Díaz y Hadlyyn Cuadriello Olivos
 2016 "Cosmovisiones e identidades", *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Chiapas*, pp. 49-91. México: Diversidad Cultural e Interculturalidad, Programa Universitario, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Imberton Deneke, Gracia María
 2002 *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Manca Cerisey, Cristina
 1996 "Paseando por Chiapas... Acercamiento a una tipología de los terapeutas tradicionales choles de Tila", *Alteridades* 6 (12): 5-10.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena
 2015 *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: Siglo XXI.
- Reguillo Cruz, Rossana
 2007 *Emergencia de culturas juveniles: Estrategias de desencanto*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Sántiz López, Juan (coord.)
 2002 *Vocabulario ch'ol-español*. Tuxtla Gutiérrez: Servicios Educativos para Chiapas.