

Históricas Digital

Helios Figuerola Pujol

“De los muertos y el destino de sus almas”

p. 307-342

Diálogos con la muerte. Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas

Roberto Martínez González (coordinador)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2022

412 p.

Figuras

(Serie Antropológica 30)

ISBN 978-607-30-6796-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de enero de 2023

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/786/dialogos_muerte.html

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



DE LOS MUERTOS Y EL DESTINO DE SUS ALMAS

HELIOS FIGUEROLA PUJOL

Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne, UMR 7186
Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

Introducción

El propósito de este trabajo es resaltar la percepción ontológica de la muerte que tienen los tzeltales de San Juan Evangelista Cancuc (en las Altas Tierras de Chiapas) y algunas comunidades vecinas, no como una destrucción de los entes que componen la persona, sino como un cambio de condición; tampoco como un suceso rápido, instantáneo, sino como un proceso de transformación con su propia duración.¹ Tal proceso tiene un actor oculto, un personaje implícito y todopoderoso que observa minuciosamente el quehacer del hombre y sus rituales, y escucha atentamente sus quejas y plegarias: la divinidad Tierra, que, presa de una gula apenas controlada, observando, espera pacientemente devorar el cadáver que, al inhumarlo, los hombres le ofrecen.

Para evitar abultar en consideraciones teóricas complejas, ya tratadas en otros trabajos,² y limitados por la extensión de este

¹ Maurice Bloch, “La mort et la conception de la personne”, *Terrain*, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, París, n. 20, 1993, p. 6, 10.

² Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, 2.ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1996; Calixta Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/Desarrollo Integral de la Familia-Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992; Alfonso Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990; Pedro Pitarch, *Ch’ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996; Ulrich Köhler, *Chonbinal ch’ulelal-alma vendida, elementos fundamentales*

artículo, nos concentraremos en los aspectos más relevantes de los entes constitutivos de la persona³ —*lab* y *ch'ulel*—, que se encuentran directamente implicados en la agonía de la persona, en su muerte, en el velatorio o cuidar al *ch'ulelal*,⁴ en el entierro del cadáver y en la relación que guardan después con los vivos.

Lab y *ch'ulel* no mueren con su amo,⁵ sino que en momentos distintos del proceso —desde la agonía hasta después de la muerte—, evacuando el cuerpo, se dispersan y cada uno busca, según su naturaleza, destinos que le son propios.

Existen varios tipos de *lab*: los *lab*-animales, los fenómenos meteorológicos y los humanos.⁶ También existen tres suertes de *ch'ulel*: el *ch'ulel* del *ch'iibal*⁷ (*ch'ulel* de los ancestros), el *ch'ulel* del corazón y el llamado *nohk'etal* (imagen, sombra).

De los *lab*

Los especialistas rituales o *ch'abajom*,⁸ distinguen, por su peligrosidad, dos suertes de *lab*: los *lab*-carnívoros (*ti'awal-lab*) y los *lab*-buenos (*lekil-lab*). Los *lab*-carnívoros son agresivos y difícilmente controlables, se alimentan de un ente esencial a la vida del hombre, el *ch'ulel* del corazón (*ch'ulel ta ko'tan*).

de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995; Esther Hermitte, *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*, Andrés Fábregas Puig y Rosana Guber (coords.), San Cristóbal de las Casas, Universidad Intercultural de Chiapas/Instituto de Desarrollo Económico y Social/Centro de Antropología Social de Argentina, 2007; Helios Figuerola Pujol, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan evangelista Cancuc (Chiapas)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2010.

³ Marcel Mauss, *Œuvres*, 1. Les fonctions sociales du sacré, Editions de Minuit París, v. 1, 1968; Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 7.^a edición, París, Presses Universitaires de France, 1985.

⁴ *Kanantail ta ch'ulelal*.

⁵ *Yajwalil o yajwal*.

⁶ No trataremos de los *lab*-objeto (pañuelo rojo, machete, hacha, aguja, etcétera).

⁷ De *ch'ul*: sagrado y *ch'iibal*: lugar de crecimiento.

⁸ Rezadores (de *ch'ab*: rezar).

Se sabe que, durante la agonía, los primeros en evacuar el cuerpo son los *lab*-animales y que si se entendían bien cuando el amo estaba vivo, lograrán evadirse agrupados. Los otros, guiados por el instinto de su especie, rastrearán, aleatoriamente y solos, un feto con quien relacionarse. Los restantes, esperando su oportunidad, no tendrán más remedio que mezclarse a los animales dispersos en la fauna local y confundirse con ellos.

De los ch'ulel

El *ch'ulel* del *ch'iibal* es un doble del individuo que desarrolla paralelamente a él. Esta coesencia le hace decir a los *ch'abajom* que cada cancuquero está en dos.⁹ A la muerte del individuo, se dirá que el *ch'ulel* del *ch'iibal* “se cae de su silla”,¹⁰ para significar que dejará los cargos de poder que ocupaba y se recluye en las profundidades del *ch'iibal*: allí dónde están los antepasados o *me'il-tatil* (madre-padre). Tal es, resumiendo, la relación compleja que mantiene el hombre con sus ancestros clánicos y el sentido dado a la curiosa doble existencia de los cancuqueros y a su *ch'ulel* del *ch'iibal*.

El *ch'ulel* del corazón, que aparenta un ave (gallo para los hombres, gallina para las mujeres), es un ser indefenso, tímido y apetecido por los *lab*-carnívoros.

El *nohk'etal* es un ente etéreo que vive y se desarrolla bajo la piel misma del individuo y se nutre de lo que él consume. Su apariencia corresponde a una suerte de silueta de su poseedor, carente de detalles, “es como la sombra que te sigue a todas partes”.

La muerte de la persona representa para el *nohk'etal* un drama, ya que solo y desamparado, dolido por la separación, se desprende del cadáver y buscando las sombras que lo rodean, apegándose a los objetos oscuros, va en busca de su “compañero”¹¹ hasta su la tumba, dónde, esperándolo, se tenderá sobre ella. Las personas con *lab* fuertes que pueden accidentalmente vislumbrarlo, lo describen

⁹ *Ayon ta cheb.*

¹⁰ *Yax yalhl ta xilae.*

¹¹ *Soy.*



como una delgada hoja de plátano que avanza ondulándose rápidamente.

Una gran ambigüedad, a menudo indescifrable,¹² dificulta la distinción entre el *nohk'etal* y otro *ch'ulel* llamado *ch'ulelal*. El *nohk'etal* trasciende la muerte de su amo y ya independiente, sigue viviendo en la comunidad. Invisible a la vista de los vivos, los *nohk'etal*, en sus quehaceres, rodean los vivos en permanencia, dejándose ver rara y fugazmente.

El *ch'ulelal* en cambio, suerte de doble de la persona muerta, emprende un largo viaje al *k'atinbak*¹³ después del deceso del individuo para integrarse a una sociedad tradicional, dónde refunda las relaciones sociales que tenía cuando la persona estaba en vida: se reúne con los familiares y vecinos difuntos, y retoma su trabajo y funciones. A pesar de la gran imprecisión que existe para distinguir entre ambos seres, se sabe que los dos pueden aparecer en sueños y que el *nohk'etal* se manifiesta a menudo para ayudar a la persona. Este no es el caso del *ch'ulelal* que posee el poder decisivo, no sólo de palabra ontológica¹⁴ —aquella que, como la de dios,¹⁵ con sólo pronunciarla hace existir lo nombrado—, sino que además al tocar con su cuerpo frío o dirigir su mirada sobre alguien, lo enferma. Luego, su aparición en los sueños de las personas suele asustarlas.

*De la curiosa relación entre los ch'ulel,
los lab y el ch'ulelal*

No se entendería la ontología humana, en consecuencia tampoco la agonía, la muerte y los rituales que le conciernen, sin comprender la relación entre los *ch'ulel* y los *lab*. Veamos los aspectos más pertinentes.

¹² Muchas veces se les confunde, otras versiones presentan el *nohk'etal* que se vuelve *ch'ulelal* después del deceso de la persona. Sobre esto no hemos podido ahondar.

¹³ El *k'atinbak* (lugar en que queman huesos) es conocido también como *impierno*.

¹⁴ Georges Gusdorf, *La parole*, 2.^a edición, París, Presses Universitaires de France, 1956, p. 14-16.

¹⁵ Y también la temible madre enfermedad (*me'-chamel*).

La distribución ontológica de cada persona marca su existencia de manera determinante. Los seres mejor dotados —los llamados *bats'il winik* u hombres completos—, son percibidos como una suerte de hombres-divinos.¹⁶ Estas personas excepcionales están dotadas, en cantidad máxima de trece, de los *lab* más poderosos.

La relación que el individuo guarda con sus *lab* es tan peligrosa como ambigua, ya que no se trata de una relación de posesión, tampoco se puede considerar entre alter-egos, sino de coesencia: ambos comparten parte del carácter y naturaleza, y el hombre, perdiendo su control, puede fácilmente dejarse influenciar por sus instintos. El caso del *ch'ulelal* es diferente, ya que éste es un ser independiente del hombre,¹⁷ a pesar de que guarda su apariencia, carácter y costumbres.

Con la perseverancia, el autocontrol y el ejercicio ritual, el hombre logrará calmar —aunque pasajera— los ímpetus de sus *lab*. La estrategia utilizada por el *ch'abajom* es la empleada para domar los animales cabríos —la del *sk'aytesel*—, definida por la suavidad y el don. Pero como se trata de un sometimiento pasajero, el hombre tendrá que repetirlo regularmente a lo largo de toda su existencia.

Percibiendo el *ch'ulel* del corazón y los *lab* del paciente como animales domésticos, sometido a la vigilancia y voracidad de los *lab* depredadores, el *ch'abajom* los protege al interior de un corral. Ello explica el porqué, en las plegarias profilácticas, pida que el *ch'ulel* y los *lab* del paciente no salgan del corral, “que estén amarrados, que no sientan dolor, que la enfermedad y la brujería no lleguen al cuerpo” y que los *me'il-tatil*, queriéndolos castigar, no los entreguen, desamparados, a la voracidad de los *lab* depredadores ni al contacto frío con los *ch'ulelal*.

¹⁶ Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2.ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

¹⁷ Como lo marca gramaticalmente el posfijo *-al* (que caracteriza un absoluto), que no sólo revela su autonomía y voluntad, sino que señala la imposibilidad de pertenencia.

Es en este campo semiótico definido por la rivalidad, la agresión, la depredación y la protección, que se inscribe el quehacer de los *ch'ulel*, de los *lab*, del *nohk'etal* y del *ch'ulelal*.

Los *ch'abajom* perciben el cuerpo humano como una suerte de recipiente ontológico. No es, pues, sorprendente que en las plegarias de curación designen el cuerpo del paciente por la metáfora de *kaja* y *kajón*. Coherente con ello, la noción ontológica de plenitud será asociada a la fuerza y a la salud de un individuo, a la posesión de la cabalidad de sus *lab*. En oposición, un cuerpo incompleto, es relacionado con la morbidez, a la ausencia de uno o varios de sus *lab*. Coherente con ello, el cadáver será percibido como una suerte de envoltorio ontológicamente vacío. Es precisamente lo que le comentaron a Villa Rojas¹⁸ los habitantes de Yochib (pueblo de la comunidad tzeltal de Oxchuc, vecina de Cancuc) a propósito de una persona muerta: “su alma ya salió, los *naguales* (los *lab* cancuqueros) se la llevaron, ahora sólo queda el cuerpo”.

Las personas que poseen *lab* fuertes, pueden enterarse del quehacer, en el *k'atinbak*, del *ch'ulelal* de sus antepasados muertos, gracias a sus *lab* que los visitan mientras éstas duermen. Ello reposa en la concepción que tienen los cancuqueros del sueño (*wayel*) y de la visión.¹⁹ Como lo indicara López Austin²⁰ con los antiguos nahuas, el sueño y sus visiones son percibidos como un mecanismo de comunicación con los existentes, y vividos como una realidad. Ambos son momentos únicos que le permiten al hombre conocer el quehacer tanto de los ancestros como de los *ch'ulelal*, de los *lab* y también de un sinnúmero de seres subterráneos.²¹ Así, las personas pueden aprovechar el sueño para visitar al *ch'ulelal* de sus seres queridos en el *k'atinbak*. Pero estas actividades no están permitidas a todos, el grado de éxito de la empresa dependerá del poder de los *lab* que cada individuo posea. El riesgo de tal operación se puede pagar con la enfermedad y la muerte.

¹⁸ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 444, 613.

¹⁹ *Nail sit*: conocimiento [del] ojo.

²⁰ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004. p. 245, v. 1.

²¹ Figuerola Pujol, *Los dioses, los hombres y las palabras...*, p. 169, 177.

Si la relación de los vivos con los *ch'ulelal* es frecuente, ésta no puede ser muy estrecha, ya que el *ch'ulelal* es un ser versátil, interesado y de trato delicado. Es así que entre los vivos y los *ch'ulelal* se ha establecido una relación de instrumentalización recíproca. Mientras aquellos los rememoren y agasajen, en particular el Día de Muertos, éste interviene en sus sueños para aconsejarlos o bien amenazar a sus enemigos. Pero puede suceder también que, llevado por un sentimiento de insatisfacción, revancha u odio, el *ch'ulelal* intervenga en el trabajo humano dañando a un enemigo, a menudo enfermándolo. Por ejemplo, apareciendo en el sueño para asustar a la persona o bien reclamar su muerte.

Sabedores de tal versatilidad, los hombres mantienen el *ch'ulelal* suficientemente alejado para no ser víctima de él, y controlan cuidadosamente su cercanía, a fin de poder usufructuar de sus poderes sin ser dañados. No es pues sorprendente que consciente del poder del *ch'ulelal*, los brujos (*chonaw*) lo utilicen para perjudicar a sus enemigos. Ello explica el porqué la actividad onírica sea considerada tan importante, al punto que los especialistas rituales interroguen sistemáticamente a sus pacientes para escrutar en sus sueños la etiología de las enfermedades, algunas provocadas por el *ch'ulelal*.

Los deudos reconocen la importancia de la relación física entre el cadáver y su *nohk'etal* y *ch'ulelal*, cuando en el velatorio, para que estos se sientan cómodos, los deudos se esfuerzan en improvisar una almohada con las ropas usadas²² o bien con un banquito.²³ Es más, tanto el *nohk'etal* como el *ch'ulelal* pueden verse privados de una de sus partes si el hombre ha sido amputado de ella. Es lo que explica que las personas tengan una gran preocupación por el estado del cadáver, si ha sufrido alguna herida o amputación. Lesiones y marcas que se consideran que también el *ch'ulelal* arrastrará al *k'atinbak*. Extendiendo la noción de integridad física del vivo a la de su propio *ch'ulelal*, el cadáver se entierra con pedazos de sus uñas y mechones de sus cabellos,²⁴ dispuestos cuidadosamente en una

²² Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 124.

²³ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 612.

²⁴ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

bolsita, con el propósito de que “llegue completo al otro mundo”.²⁵ Sucede que también los deudos examinen atentamente el cuerpo del muerto buscando el signo de una cierta agilidad corporal que denote la capacidad del *ch’ulelal* para regresar a buscar a un familiar vivo con la intención de dañarlo.²⁶

Guiteras Holmes²⁷ cuenta el caso de un hombre que —para llegar íntegro a su muerte—, guardaba su mano que había perdido tiempo antes en un accidente. Por temor al riesgo de alterar la integridad del cuerpo, es común que los enfermos se nieguen teñazmente a acudir a los hospitales de la ciudad para ser operados, prefiriendo resignarse a morir en la comunidad. De esta manera, haciendo del cuerpo del muerto la imagen de su *nohk’etal* y *ch’ulelal*, con quienes comparte el físico, los vivos cuidan con aplicación y minuciosidad el cadáver antes de inhumarlo. A pesar de que el *nohk’etal* es la réplica de su amo, se le reconoce a éste una resistencia mayor a los esfuerzos, una rapidez de movimientos y un sigilo superior a la de cualquier vivo. El *nohk’etal* conserva también los gustos, sentimientos y carácter de su amo.

La evacuación del *nohk’etal* y la salida de los *lab* del cuerpo, queda sujeta al sitio en que es inhumado el cadáver. El *nohk’etal* se queda en el lugar en que la persona murió, allí en dónde ha dejado los últimos amigos y vecinos; el *ch’ulelal* en cambio, regresa a su lugar de nacimiento. Además, el primero se queda vestido con la última ropa usada; el *ch’ulelal* vestirá siempre con ropa tradicional.

Para evitar el difícil y peligroso vagabundeo del *ch’ulelal* por tierras extranjeras en busca de su lugar de nacimiento, los deudos hacen enormes esfuerzos económicos para pagar el retorno del cuerpo cuando la persona fallece fuera de ella. Los raros *ch’ulelal* que logran regresar solos, son aquellos cuya persona ha poseído trece *lab*, y que llaman *kuxem winik* (hombre resucitado). Se sabe que el *ch’ulelal* de los *kuxem winik*, al parecer rodeado de sus *lab*, saldrán de la tumba —precisamente el décimo tercer día después del entierro— para emprender su viaje de retorno. No es entonces

²⁵ Alberto Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, 2.ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 23.

²⁶ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 593.

²⁷ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

raro que los deudos se desplacen para constatar si la tumba está abierta y vacía, signos indiscutibles de su salida. Entonces el *ch'ulelal*, desorientado y sufriente, circulará por la comunidad buscando su lugar de nacimiento.

Es común escuchar relatos de personas que han encontrado el *ch'ulelal* de un amigo muerto en la ciudad, que le ha hablado de las peripecias de su viaje de retorno. Estos encuentros, sorprendentes, siempre fugaces y cordiales, no provocan en las personas ningún temor, sino más bien un fuerte sentimiento de compasión. La necesidad de inhumar el cadáver en el lugar de nacimiento es tan fuerte, que la propia Presidencia Municipal a veces paga el transporte de los cuerpos. Por lo contrario, en el caso de un asesinato, que exija la práctica de una autopsia, el Tribunal de Conciliación se opone terminantemente —violando las leyes estatales— a que el cuerpo sea llevado a la ciudad.

Ubicación de las tumbas

Obviando las exigencias de la iglesia colonial de enterrar a los muertos en sus cementerios —pagando—, o al interior mismo del edificio; violando después abiertamente las leyes higienistas del Estado republicano, en Cancun y Sivacá, se seguía inhumando, hasta los años 1980, al interior mismo de la casa. Ello no dejaba de poner ciertos problemas, ya que los habitantes se veían obligados a abandonar la casa cuando los muertos eran más de tres “ya que ocupaban todo el piso”.²⁸ Explican tal proximidad por razones afectivas: “para no dejar solo al muerto”. Ello era tan extendido e importante, que en ciertas comunidades, como en San Antonio (Belice), le reservan el término específico de *caribal*. El entierro en las casas no es nuevo, ya que los mayas clásicos solían practicarlo.²⁹

Hoy, las autoridades locales, más permisivas, obviando la prohibición de seguir con esta práctica, autorizan inhumar a los familiares en la casa misma o en los patios, a condición de que la tumba esté

²⁸ Frans Blom y Oliver La Farge, *Tribus y templos*, traducción de Berta Adalid Carbajal, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, p. 460-461.

²⁹ Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias...*, p. 157-158.

hecha de cemento. Ello ha hecho que, en un intento por prolongar la tradición, se encuentren casas con una habitación reservada exclusivamente a la tumba de un familiar. La costumbre de dejar algunos objetos y prendas de vestir del difunto encima y alrededor de su tumba, aumenta la fuerte percepción de que la persona está aún en vida y que sigue ocupando la casa familiar. Hemos visto en Tenejapa, casas hechas de madera con una puerta y ventana —que nada distingue de la cocina tradicional—, por encima de la tumba de material, y ello a escasos metros de la puerta de entrada de la casa.

La inhumación al interior de la casa no deja de plantear ciertas dificultades de orden arquitectónico, es el caso entre los mayas de Belice y los itzá de Chan Kom, ya que, en el momento mismo de su construcción, los moradores, para facilitar la evacuación del “alma”, construyen las casas con un agujero en el techo, justo sobre el supuesto lecho de muerte; y con el claro propósito de agilizar tal evacuación, los vivos pronuncian, en el velorio, rezos y entonan cantos.³⁰ En el centro de Cancuc, no es raro encontrar casas con una distribución incómoda y abigarrada debido a que evitan violar una tumba. Tales pueden ser algunos ejemplos de los sentidos dados a la arquitectura de las casas mayas que implican modificaciones importantes en ella, y que tienen que ver más con la concepción ontológica de la persona, de la evacuación de sus entes y su destino después de la muerte, que con la funcionalidad del edificio y su estética.

La localización de la tumba no es tampoco totalmente ajena a la voluntad misma de la persona.³¹ Así, el interesado puede elegir el solar, como hacen los mayas de Quintana Roo quienes ubican las tumbas en los límites de él;³² o, como en Cancuc y Tenejapa, en la milpa misma.

La relación entre el cadáver y el *ch'ulelal* es tan misteriosa como necesaria, pero también algo confusa. Sólo sabemos que el *ch'ulelal*,

³⁰ *Ibidem*, p. 27.

³¹ Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 196.

³² Olivier Le Guen, “Ubèel pixan, el camino de las almas. Ancestros familiares y colectivos entre los mayas yucatecos”, *Península*, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, v. III, n. 1, primavera de 2008, p. 91.

en sus desplazamientos, desde el *k'atinbak* hacia el *jamalal*³³ debe pasar por la tumba —la casa del muerto—, que le parece necesaria para relacionarse con los vivos. Ello es particularmente notorio el Día de Muertos, cuando llega a cenar a la casa de sus descendientes después que estos le han hablado sobre la tumba. Sucede entonces que acuda rodeado de amigos y en la privacidad de la habitación que su familia le ha reservado para que coma, se reúnan para emborracharse perdidamente, alborotando a los vivos con canciones, gritos y ruidos diversos. Los festejos son tan considerables, que los alrededores de San Pedro Chenalhó, el retorno de los *ch'ulelal* fiesteros produce ruidos y congestiones comparables a un día de mercado.³⁴

Los *ch'ulelal* cancuqueros están tan bien organizados, que en su viaje al hogar para visitar a los vivos, el más viejo se pone delante de la comitiva familiar guiando a los más jóvenes para que no se pierdan. Y esta fila de *ch'ulelal*, orientados por la luz de las candelas que los vivos les dejan en la tumba y también en la casa, se quedarán cuidadosamente esperando al exterior a que los vivos se hayan acostado y apaguen el fuego, para recién entonces entrar sigilosamente a comer lo que les han dejado. Se sabe que los *ch'ulelal* de los niños regresan a comer con el de los adultos, pero no el de los bebés, que se quedan en el cielo amamantándose de un curioso árbol lleno de pechos, llamado *chujt te'* (árbol [de] pecho) que les está reservado. Algo similar sucede con los bebés pedreros.³⁵ Tal situación y la existencia de este árbol, evoca fuertemente el *chichihualcuauhco* de los antiguos nahuas mencionado por López Austin.³⁶ Los deudos ixtahuacanecos (Guatemala) en cambio, solucionan —en una hermosa sinécdoque— la falta de leche materna en el velorio mismo, poniendo en las manos de los bebés muertos, el trozo de un árbol que da leche (el palo cruz), para que pueda alimentarse convenientemente.³⁷

³³ Superficie de la tierra.

³⁴ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 127.

³⁵ *Idem.*

³⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 384-385.

³⁷ Mario Humberto Ruz Sosa, "El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos", en *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), Madrid, Casa de América, 2000, p. 111 (Diálogos Amerindios).



La percepción ontológica de la muerte

La percepción que tienen los cancuqueros tanto de la agonía como de la muerte, toma sentido cuando descubrimos que ambas se presentan como una lucha entre los *ch'ulel* y *lab* que salen del cuerpo, y los *lab*-carnívoros diseminados en el cosmos. Estos *lab*, rastreando alimento, atraídos por la salida del *ch'ulel* del corazón del agonizante, del cual se alimentan, acuden para intentar devorarlo. Y los vivos se reúnen en torno al enfermo o su cadáver, no sólo para intentar curarlo o bien despedirse del ser querido, sino que también para proteger su *ch'ulel*. Tal empresa —ya que concentra en un mismo lugar, por el tiempo del velatorio, las componentes ontológicas de los hombres y una serie de entes diseminados en el cosmos, unos presas, los otros depredadores, unos víctimas, los otros victimarios, que la agonía, el velatorio y el entierro—, representa para los vivos, por su promiscuidad, un verdadero peligro.

El carácter agonístico de la muerte, hace que el tiempo que dura la agonía no sea considerado tan importante, como la naturaleza agresiva de los *lab* que se enfrentan. Su duración es interpretada como el que emplean los existentes para abandonar el cuerpo del moribundo; y el sudor, que se asegura precede siempre la muerte, es el síntoma inconfundible que alerta a los *ch'abajom* de la salida de los *ch'ulel* y de la fuga, a veces caótica de los *lab*. El instante mismo de la muerte, se produce en el momento en que el último *ch'ulel* abandona el cuerpo del agonizante dejándolo vacío. O bien, como dice otra versión, en el instante en que el *lab* depredador le echa sal justo antes de devorarlo.

De los cuidados al cadáver

El lavado del cadáver es una tarea femenina. Mientras los hombres del linaje salen de la casa para cavar la tumba, la esposa y las hermanas clasificatorias (tías y primas del patrilineaje) que impone el sistema Omaha (utilizado por los tzeltales), lavan cuidadosamente el cuerpo. Si se tratase de un niño, esto sería la tarea de su madre.

Mientras van lavando el cadáver y cuando lo visten, para hacer que el cuerpo no ofrezca resistencia a la manipulación y pueda tranquilizar su *nohk'etal* —“si no se le habla así, puede ponerse pesado y agarrar a un vivo. No parece estar muerto”—, la mujer más experimentada le ira susurrando:

*Lek ay kantsil, lek ay wixil,
lek ay kerem
jich ya kalbet i to
lajat nix a, binti la apas
ma me xawak' awalal
ma me xa tetil ay awok, ak'ab
ya me katin te stikat
ya me poktikat
ya me alap awal a k'u'u
ya me jeltikat in bitil la apas*

Está bien mi hija, está bien hermana,
está bien hijo³⁸
así te digo
te has muerto, qué te pasó³⁹
no pongas peso⁴⁰
no pongas duras tus manos, tus pies
te vamos a bañar
te vamos a lavar
vas a ponerte ropa
te vamos a cambiar esto ya te pasó⁴¹

Una vez vestido, para ayudar al *ch'ulelal* a solventar sus gastos “para sus necesidades en el *k'atinbak*”, se suele ocultar en el nudo de la faja o en el bolsillo del pantalón, unas cuantas monedas. Lo mismo hacen los habitantes de San Pedro Chenalhó con el propósito de pagarle a la tierra el lugar que ocupa y al *ch'ulel* para que compre lo que desee.⁴² Esta costumbre no asombraría a los tzutuhiles (Guatemala), ya que ellos suelen depositar dinero sobre el ataúd, no como una contribución económica al entierro, sino para que con el espíritu del dinero, el muerto pueda —pagando—, escapar a los castigos del purgatorio.⁴³ Quienes parecen haber previsto cuidadosamente todo, son los ixtahuacaneos (Guatemala), cuyo chimán, presente en el velatorio, para engañar a dios y confundirlo en su decisión, para evitar que mande a buscar a los miembros de la familia viva, le susurra al oído del muerto y aconseja a los deudos

³⁸ Se emplea el término de parentesco correspondiente al muerto.

³⁹ Qué has hecho.

⁴⁰ Que no pese para poder levantarlo.

⁴¹ Ya estás muerto.

⁴² Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

⁴³ Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias...*, p. 19.



que lo imiten, diciendo que no tenía esposa ni hijos, ni familia ni descendencia, que vivía solo y abandonado. Es más, los propios asistentes al velatorio, para asegurar la empresa, depositan dinero en la mano del muerto para que pueda sobornar al juez que lo está esperando en el más allá.⁴⁴

A propósito de la vestimenta del muerto

Atribuyéndole al *ch'ulelal* del muerto los gustos, las sensaciones y las necesidades del individuo cuando aún estaba vivo, los deudos se preocuparán de vestirlo elegantemente; con trajes, si no nuevos, al menos los mejores que poseía y siempre bien lavados. Esta exigencia queda garantizada por un curioso *lab* especializado llamado *turko*, encargado de vigilar el uso de la indumentaria tradicional y que, descontento, comprobando que el muerto no viste con el traje adecuado, incluyendo el uso de su morral, lo azotará con uno.

Se trata de presentar el *ch'ulelal* al *k'atinbak* bien arreglado y peinado. Y ello es tan importante que no es raro ver que incluso se lo vista con toda la ropa nueva puesta; hasta con varios hupiles⁴⁵ o tres camisas limpias.⁴⁶ Sucede a veces que parte de la ropa nueva del muerto es destinada para tapar su rostro, y si es mujer —con su huipil—,⁴⁷ el cuerpo entero; si es hombre —con su chamarra—. ⁴⁸ Pero también se pueden usar dos paños, uno que le cubra la cara para impedir que sea vista, y el otro el pecho.⁴⁹ E incluso, con el mismo propósito, pueden coser la chamarra con el petate, pero, como hemos visto, guardando un hueco para facilitar la evacuación del *ch'ulel* y de los *lab*. Esto es considerado tan importante, que las parteras de San Pedro Chenalhó, extraen el feto de las mujeres muertas en el parto, ya que si no su *ch'ulel* no podría salir del

⁴⁴ Ruz Sosa, “El resplandor de la tradición...”, p. 112.

⁴⁵ Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 199.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 201.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 199.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 200.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 208, y Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 612.

vientre materno.⁵⁰ Es por este motivo que en Cancuc no se concibe enterrar a una persona bocabajo, ya que privaría a su *ch'ulel* de evacuar fácilmente el cuerpo: “no se puede, sería como un animal”, responderán gravemente.

Los pableros de Chalchihuitán con la ropa vieja hacen un bulto que depositan al lado izquierdo de la cabeza⁵¹ y si al vestirlo con una camisa constatan que tiene varias, ponen todas en una redecita para que el muerto las lleve consigo.⁵² Es lo que también hacen los cancuqueros. Con la misma preocupación, los tzotziles de San Pedro Chenalhó, bañan el cadáver y lo visten con ropas limpias o nuevas. Y buscando la comodidad del fallecido, las prendas usadas serán utilizadas para hacer una almohada.

En Cancuc, si el muerto es mujer, la visten con su enagua nueva, y añadiendo algo de coquetería, trenzan sus cabellos con listones de colores.⁵³ Pero es insuficiente que la ropa del muerto sea nueva y limpia, sino que tiene que ser la mejor de todas⁵⁴ —para ello se escoge especialmente la que solía usar en las fiestas—;⁵⁵ y es necesario también que la muerta se encuentre a gusto y que también le sea útil. Así, percibiendo las condiciones climáticas del *k'atinbak*, a la imagen de las de la comunidad, en San Pedro Chalchihuitán, al criterio estético le añaden la comodidad: “nunca entierran con ropa de lana, sólo con tela de algodón, ya que la lana no sirve por ser muy calurosa, se va a quemar el ánima”. Por las mismas razones climáticas, en el paraje de Romerillo, en “tierra fría”, los hombres son enterrados con toda su ropa, con la chamarra de lana incluida;⁵⁶ como suele también hacerse en la región de Tenejapa.⁵⁷ Se sabe que, en Santa Ana, los hombres deben alimentar

⁵⁰ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 140.

⁵¹ Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 197.

⁵² Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán*, edición, prólogo y notas de Víctor Manuel Esponda Jimeno, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas/Arte y Literatura Indígenas/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2002, p. 99-100.

⁵³ Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 200.

⁵⁴ Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán...*, p. 236.

⁵⁵ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 612.

⁵⁶ Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán...*, p. 315.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 236.



Figura 1. Tumba de cemento, con techo de lámina, ubicada al frente de la casa, sobre ella un pantalón y camisas, en el suelo los zapatos del muerto y leña. Cancuc, Ts'uluwits, 2008. Fotografía de Helios Figuerola Pujol.

constantemente los borregos del Miqtlán que proveen de lana a los muertos, de lo contrario no los dejan pasar.⁵⁸

En Cancuc, la ropa con que se viste al muerto tampoco puede ser cualquiera y muchas personas, de vivas, seleccionan las prendas que desearían usar de muertas. Adelantarán que “no se puede vestir al muerto con un traje sucio o viejo ya que con él se han tenido relaciones sexuales”. Y cuando la persona ocupó un cargo de mayordomo, entonces el muerto debe vestirse con ese traje. Así, los excargueros guardan para esa ocasión la llamada *snak'em*

⁵⁸ Guilhem Olivier, comunicación personal.

k'u'u (ropa escondida): para las mujeres el *snak'em tsek* (calzón de mujer escondido), para los hombres el *snak'em wexal* (calzón escondido) y también la *snak'em chujkulch'ujt* (faja escondida de capitán de mayordomía); incluso algunos le ponen el pañuelo en la frente: “va adornado para obtener perdones”. Tal vez se explique la preferencia por la tenida de carguero, no sólo porque el *ch'ulelal* llegue al *k'atinbak* a ocupar el mismo cargo que tenía la persona de por vida, sino que también esta vestimenta se utiliza cuando, al ocupar las funciones, la abstinencia sexual ha sido rigurosamente respetada. No habría que olvidar que los habitantes del *k'atinbak* están privados de relaciones sexuales.

Quizá los pedranos sean los más sutiles en los cuidados vestimentarios del cadáver, ya que, si al ponerle las telas viejas bajo las nuevas descubren que éstas son demasiado numerosas, le harán, para fingir uso, una pequeña quemadura de tizón.⁵⁹ Resumiendo: el *ch'ulelal* debe presentarse al *k'atinbak* bien vestido, pero no con la apariencia de ropa nueva, sino usada, pero no mucho, y siempre limpia, exenta, en particular, de toda marca de actividad sexual.

Del significado del velatorio

Conociendo el sentido ontológico dado a la agonía y a la muerte, intentemos interpretar ahora la percepción que los cancuqueros tienen del velatorio y los cuidados que le reservan al cadáver.

Viendo en el velatorio la afirmación de una condición humana que lo diferencia drásticamente de los animales, dirán que “no podemos dejar botado el muerto como un animal”, y dándole a esa reunión particular una finalidad, añadirán que “es como despedirse”. Ciertamente, en el velatorio expresan su afecto los vivos, pero observándolo atentamente, descubrimos que el personaje central del ritual, sobre quién se concentra la atención de los presentes, no es tanto el cadáver, como el *ch'ulel* del corazón, el *nohk'etal* y el *ch'ulelal*; dejándole al cuerpo, a su “amo”, al que estuvo adherido y relacionado de por vida, jugar un papel secundario.

⁵⁹ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 124.

En Cancuc⁶⁰ y Oxchuc, los deudos conciben el velatorio como una reunión decisiva, cuyo objetivo es hacerle placer al fallecido, como cuándo estaba vivo. Es por esta razón, nos dice Villa Rojas,⁶¹ que se vela el cadáver toda la noche, bebiendo chicha y trago profusamente “en homenaje al difunto ya que le gustaban las reuniones alegres y el aguardiente”.⁶² Y tanto en Cancuc⁶³ como en Yoch’ib,⁶⁴ poco a poco, a medida que la gente va acudiendo con el propósito de despedirse del muerto y darle un gusto, a partir de las 21 horas empiezan a tocar músicas nostálgicas con arpa, guitarra y sonajas.⁶⁵ O bien, como en San Pedro Chenalhó: arpa, violín y guitarra.⁶⁶ En fin, lo despiden con un son dominado por los instrumentos de cuerdas. Es así que el velatorio se transforma en un verdadero festejo en el que los asistentes consumen pollo. No es entonces sorprendente que designen el velatorio como la “fiesta del ánima” o *k’in te anima*.⁶⁷ Y ella es tan importante que pareciera ser especialmente concebida para influenciar la opinión divina. Así, el propio Dios, atento a la opinión de los hombres y sensible a los sentimientos humanos, piensa que en aquella fiestecita “se recuerdan los méritos y virtudes del difunto con objeto que Dios lo trate bien. Si no hiciera nada de esto, entonces Dios se diría: ¡Ah! éste ha de ser un mal tipo, pues nadie se acordó de él en la tierra”.⁶⁸

Pero el velorio tiene también una dimensión ontológica diferente. En Cancuc al velatorio le llaman “cuidar al *ch’ulelal*” (*kanantail ta ch’ulelal*) o bien “cuidar, proteger el ánima” (*skanan[tayel] animail*), o simplemente “cuidar” (*kanantay*). De manera similar, manifestando su preocupación, los tzeltales de Civacá⁶⁹ le llaman al velatorio: “vigilar al hombre” (*kanantayel ta vinik*).

⁶⁰ Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 199.

⁶¹ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 604, 608.

⁶² *Ibidem*, p. 599.

⁶³ Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 203.

⁶⁴ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 601, 629.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 608, 612-613, 619, 621-622.

⁶⁶ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 124.

⁶⁷ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 617.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 621.

⁶⁹ Blom y La Farge, *Tribus y templos*, p. 461.

¿Por qué vigilar a un muerto?

Los cancuqueros dicen tener miedo en los velatorios, ya que cuando la persona está agonizando o en el velatorio, una serie de *lab*-carnívoros —el *pale*,⁷⁰ el obispo, el *xoch'*,⁷¹ guiados por el *kaxlan ts'i'*—⁷² acuden al lugar montando la guardia fuera de la casa, ocultándose pacientemente en el monte o entre las vigas de la casa, esperando un descuido humano para sacarle el *ch'ulel* al cadáver. Así como ahuyentan las fieras, los deudos mantienen el fuego siempre encendido⁷³ y pasan la noche en torno al cuerpo, prolongando su custodia hasta la tumba misma. Se cuenta que el *kaxlan ts'i'* afeciona particularmente los huesos de los muertos. Y no es difícil encontrar personas que hayan visto un *pale* —“como de un metro de alto, con zapatitos”— durante la noche del velatorio rondar en torno al cadáver.⁷⁴ Un testigo particularmente elocuente, informó en detalle a Guiteras Holmes,⁷⁵ del curioso ruido que hacía el *lab xoch'* al caminar cuando acosaba al muerto “como si tuviese anillos en los dedos”. Los vivos lo correteaban, pero se escondía para después regresar. Y el hostigamiento puede ser tal, que los *lab* sigan el cortejo hasta el cementerio mismo para enterarse del lugar preciso dónde se encuentra la tumba. Los familiares entonces se ven obligados a rodearse de algunas precauciones, como quemar chile⁷⁶ para ahuyentar a los *lab* que intentan acercarse al cuerpo. Puede también que hagan el gesto de sacar barriendo [el] *ch'ulelal*,⁷⁷ de sacar abanicando [el] *ch'ulelal*,⁷⁸ con cuatro ramas de las plantas llamadas *sitit*, *payte'* y *axux* o ajo (todas de fuerte olor y de uso terapéutico). Y añadiendo la palabra al gesto de barrer cuatro veces el lugar con las plantas, para que no haya ninguna ambigüedad,

⁷⁰ Padre.

⁷¹ Búho.

⁷² Perro mestizo, que tiene la reputación de poseer un olfato particularmente desarrollado y una bravura temible.

⁷³ Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 209.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 203.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 200.

⁷⁶ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 627, 628.

⁷⁷ *Smesel lok'el ch'ulelal*.

⁷⁸ *Swejlal lok'el ch'ulelal*.

intentando convencer al *ch'ulel* de su nueva condición, la mujer que ejecuta la operación se dirigirá al *ch'ulel* diciéndole:

<i>kon i kix, ma me x-il-at,</i>	vamos no te quedés,
<i>ma me bay ja' te ya x-il te a ch'ulel te,</i>	no es que se quede tu <i>ch'ulel</i> ,
<i>a me ba aw-o'tan e</i>	tu pobre corazón.
<i>Ay nanix bal bin ora,</i>	No habrá un tiempo,
<i>lek-at nix a e,</i>	nunca vas a estar bien,
<i>laj-at-ix, cham-at jich la a-pas-ix.</i>	estás muerto, estás muerto así ya te sucedió.

A veces, para erigir una barrera protectora odorante, asperjan con una solución de agua y las plantas machacadas el terreno y el camino que conduce al cadáver hacia el cementerio. Con el mismo propósito, se esparce, sirviéndose del manojo de las mismas plantas, agua con sal en torno al solar dónde se hace el velatorio. En Yoch'ib, los deudos se sirven de la misma solución, no para alejar los *lab*, sino “para que el alma siga al muerto hasta su tumba”⁷⁹ y “mostrarle el camino al espíritu”.⁸⁰ En un gesto postrero, temiendo que una vez la comitiva se aleje, los *lab* se precipiten sobre el cadáver para devorarlo el *ch'ulel*, un deudo depositará el ramillete de plantas al interior del petate que envuelve el cuerpo.

Extendiendo el rechazo del muerto a sus propios desechos corporales, los pedranos queman las uñas y el pelo del muerto, pero, si éste los reclamara —“devolvéme las uñas y el pelo que te dejé guardados”—, el fuego se los devuelve. Pero puede también que los deudos, esperando el paso del *ch'ulelal* para recogerlos, los guarden.⁸¹ En tanto que los tzutuhiles (Guatemala), para evitar que atraigan desgracias a los vivos, alejan rápidamente de la casa después del deceso, el pelo, las uñas, la saliva y los propios excrementos del muerto.⁸²

En muchas comunidades, los vivos hacen grandes esfuerzos para hacer salir definitivamente el *nohk'etal* de la casa. Así, a la

⁷⁹ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 608, 610, 622.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 593, 603, 608, 610.

⁸¹ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

⁸² Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias...*, p. 19.

muerte de la persona, los tzutuhiles se preocupan de hacer gestos ostentatorios para alejar del cadáver una paloma invisible que es el espíritu del muerto, evitando así que su presencia dañe a los vivos.⁸³ En tanto que los kekchíes, para expulsar terminantemente todo vestigio de la presencia de la sombra del muerto —que consideran dañina—, multiplican los ritos durante tres días después de su deceso, utilizando las aromas del incienso y de las flores.⁸⁴ Los mayas de Quintana Roo, sabedores de la profunda incomodidad de los muertos para tomar conciencia de su nueva condición, los dejan hacer durante tres largos días una vida normal en su familia. Después, para atenuar su tristeza, los vivos alternan canciones, llantos y rezos para alertarlo progresivamente de su nuevo estado.⁸⁵ Y una vez el cadáver ha sido enterrado, en una última precaución, ventean ampliamente la casa para asegurarse que el alma del muerto la haya abandonado definitivamente “ya que no sabe que está muerto”.

La actitud de los deudos de San Pedro Chenalhó no es tampoco muy diferente. Así, una vez terminado el velatorio, el viejo que encabeza el cortejo que acompaña el muerto al cementerio, dando tres vueltas al fogón de la casa donde se hizo el velorio, justo antes de salir, dice: “Vení José (nombre del fallecido), no te tardés, ivamonós! Y en cuanto su cuerpo es levantado, en su lugar deposita un puñado de chiles rojos secos, y una anciana le da un leño encendido con el que le prende fuego al chile, y arroja, asimismo, otro puñado al fogón para librar la casa de la “presente” del difunto. Sacándolo de la casa, ya afuera dirá: “¡Vamonós! Vos ya te moriste, ivamonós! Vas a tu casa, repite continuamente, en forma y tono cariñoso”.⁸⁶ Que sea con plantas de aroma fuerte, o con flores o bien quemando chile, los deudos se ayudan de olores fuertes para ahuyentar el *ch’ulelal* y los *lab* de la casa.

El velatorio es también importante para el propio *ch’ulelal*, ya que no sólo aprecia, sino que reclama la presencia de los familiares y amigos, al punto que, si alguno se ausentara, se presentaría peligrosamente en sus sueños para comunicarle su descontento. Y

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias...*, p. 20.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁸⁶ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125, 126.

la asistencia al velatorio y el ritual que lo acompaña son juzgados tan importantes, que la propia Presidencia Municipal ayuda a las familias más necesitadas dándoles dinero para que se restauren y toma a cargo el transporte del cadáver al cementerio.

Pero los deudos no sólo le temen a los *lab* depredadores que acuden para devorar el *ch'ulel* del muerto; sino que también quedan expuestos a la salida de los *lab* del cadáver. Esta es la razón por la cual se evite la presencia de niños en los velatorios, para reservársela a los viejos y adultos que tienen *lab* más fuertes y experimentados que puedan defenderlos. Es el caso cuando muere un *ch'abajom* o un líder político. Entonces, los deudos, con el fin de debilitar los *lab* que huyen del cadáver, en un último recurso para protegerse, recurrirán a la operación del *setun te sba* o *setuntayel*.⁸⁷ El *setuntayel* se sirve de las facultades del sexo femenino, de poder debilitar a los hombres pasando a horcajadas por sobre su cuerpo o para quitarle el carácter cimarrón a un animal, subiendo sobre él a una adolescente, o simplemente frotando el sexo sobre el lomo del animal. La misma operación será empleada para quitarle los *lab*, responsables de accidentes graves, a las tres piedras del fogón casero.

A pesar de tantos esfuerzos y precauciones para alejar del lugar los *ch'ulelal*, los vivos tienen que mantenerse constantemente alertas, ya que éste puede servirse de una estratagema bien conocida por los cancuqueros para espiarlos. Es así que la gente echa precipitadamente de la casa una pequeña mosca llamada *baksit*⁸⁸ o *baksit-ch'ulelal*⁸⁹ cuando aparece, ya que su presencia delata la vigilancia que los *ch'ulelal* continúan ejerciendo sobre los vivos a través de él. Esta creencia reposa en la observación de que los ojos del agonizante se vuelven claros y vidriosos (como los de la mosca), y una vez muerta la persona, se convierte en ella evacuando el cadáver por la boca y axilas. Este insecto, después de la inhumación del cadáver, haciendo prueba de una relación particular con él, escarba la tierra con la intención de comunicarse. Así mismo,

⁸⁷ Pasar a horcajadas.

⁸⁸ De *bak*: hueso y *sit*: ojo.

⁸⁹ Textualmente: ojo [de] hueso [del] *ch'ulelal*.

los habitantes de Nayarit, reconocen en ciertas moscas, una de las formas que adquieren los difuntos para visitar a los vivos.⁹⁰

Los *ch'ulelal* pueden manifestarse de otras maneras. En Cancuc, no es raro encontrar personas avisadas, que dicen notar claramente su presencia, particularmente cuando están acostadas, en estado de ensueño, y sienten un peso en el pecho que les impide hablar y moverse en la cama. Ellas dicen haber sido despertadas por el *ch'ulelal* de un familiar que se ha sentado sobre ellas con la intención de comunicarle un deseo.

Sabedores de los inconvenientes que presenta la irrupción de los *ch'ulelal* en el quehacer de los vivos, de la presencia en sus sueños y el peligro inminente del contacto con él, los *ch'abajom* han inventado una serie de plegarias, unas de carácter profiláctico, otras terapéutico. Los rezos de protección o *kuxlejaj*, llamados también, significativamente, amarrar el (*ch'ulelal chukel ch'ulelal*), cuyo propósito nos lo resumirá un experto ritual diciendo que con ellos “se encierra el *ch'ulelal* en el *k'atinbak*, ya que si nos toca con sus manos frías nos enfermamos”. Y sabiendo que la tierra alberga el *k'atinbak*, a ella le pide que lo guarde, “que se haga cargo de todo”.

Queriendo ilustrar la preocupación y el temor de los vivos para con los *ch'ulelal*, nos rezarán una plegaria llamada “nos molesta el *ch'ulelal*”⁹¹ en la que le implora a Dios que lo proteja de él y le pide a que lo obligue a quedarse en el *k'atinbak*, —en la cárcel—, en el lugar que le corresponde ya que su presencia no sólo lo molesta, sino que le puede causar enfermedad y dolor. Parte de ella dice:

kajwal Jesucristo
binti jmul yu'un te ch'ulelal
bajtuk ta inpierno
bajtuk ta chukel
ya xtal yuts'inon
jich ya yich'bon tel
te chamel, te wokol
ay wokol yu'un chamel

Jesucristo protector
qué culpa me tiene el *ch'ulelal*
que se vaya al infierno
que se vaya a la cárcel
me viene a molestar
así me trae
enfermedad y dolor
estoy sufriendo por la enfermedad

⁹⁰ Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias...*, p. 29.

⁹¹ *Ya yuts'inotik ch'ulelal*.



wokol yu'un te ya xtal yuts'inon
sikix yok, sikix sk'ab
bajtuk ta inpierno

ta inpierno, ta k'atinbak

ma me xtal yilbon k'otan
ma me xtal yuts'inon...

sufrir porque viene a molestarte
[está] frío su pie, [está] fría su mano
que se vaya al infierno.

al infierno, al lugar que se queman
los huesos,⁹²

que no venga a verme el corazón,
que no me venga a molestarte...

El Día de Muertos, cuando la dueña de la casa le prepara a los *ch'ulelal* los platos que la persona de viva apetecía,⁹³ al dejárselos sobre el altar casero, suele llamarlos diciendo: “aquí está lo que tenemos es tuyo. Perdoná que sea tan poco, pero somos pobres”. Te estamos esperando; trajimos carne, chicha. Vení y recibí con gusto el alma de lo que nos dió la tierra, de todo lo que tenemos”.⁹⁴ Aseguran que con hablarle a un *ch'ulelal* es suficiente, ya que se conocen entre ellos y se pasan el mensaje: cada uno “viene a la casa como solía hacerlo antes de morir, ya que los muertos nunca olvidan”. No olvidan la invitación, pero sí, distraídos por el alboroto de sus amigos y ya ebrios, a veces deciden no visitar a los familiares; en particular cuando hay muchas generaciones que los separan.

Utilizando el artificio de la sinécdoque, tan común en los rituales cancuqueros, la carne que se utiliza en el menú destinado al *ch'ulelal* en el Día de Muertos, es la de pollo, y, contra la opinión de los *ch'abajom*, desde hace algunos años se está empleando también la de guajolote y la de res. El carácter asustadizo y desconfiado que le reconocen a los *ch'ulelal*, hace que estas carnes se consideren inapropiadas, ya que le teme al guajolote porque cree que es un zopilote, y a la res, por el peligro que lo pueda cornear.

El banquete del *ch'ulelal* en la casa de sus familiares, debe suceder el de los vivos, es más, si éstos no lo han probado antes de servirlo, aquel no lo consumirá. Y la reunión de ambos no se produce, ya que mientras aquellos llegan sigilosamente por la noche para consumir la comida dejada por éstos; los vivos en cambio

⁹² El calor del *inpierno* se debe a que allí se queman los huesos.

⁹³ Comida del *ch'ulelal*: *swe'el ch'ulelal*.

⁹⁴ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 128.

esperarán la madrugada siguiente para comer. En fin, los vivos y los *ch'ulelal* no “conviven”.

Tales pareciesen ser las reglas —cargadas de respeto y temor—, que rigen el contacto físico entre el *ch'ulelal* y sus descendientes y que el protocolo del don de la comida transmite: manera cautelosa y sutil de recordar a los *ch'ulelal*, recibéndolos, contentándolos, pero al mismo tiempo evitándolos. Esta forma tiene la clara intención de complacerlos, de mantenerlos a una distancia tal que se satisfagan con la comida de los vivos y a la vez los mantenga suficientemente apartados para que no interfieran ni perturben sus vidas. Es así que algunas personas, conscientes de las molestias que pueden causar la visita de los *ch'ulelal*, revolviendo las cosas y figiendo en toda la casa, esconden sus pertenencias.

El Día de Muertos, cuando los familiares visitan el cementerio y depositan juncia sobre la tumba, no le rezan al *ch'ulelal*, sino que le hablan.⁹⁵ Y en sus frases expresan el temor de los vivos a que el *ch'ulelal* los pueda tocar en sus sueños provocándoles una enfermedad. O bien, al ir a trabajar a la milpa, pueda causarles un accidente haciéndoles tropezar. Al leer estas frases, lejos estamos de una percepción mística de los muertos, sino más bien inspirada por un interés puramente práctico. Se trata de convencer al *ch'ulelal* que no dañe a los familiares vivos. Entonces se dirigirán a él susurrando:

<i>Ma me xa pikon ta sikil awok, ak'ab</i>	No me toques con el frío de tu mano, de tu pie
<i>tal me kilat, tal me kabet te awal a kandela</i>	vine a verte, vine a entregarte tu pobre vela
<i>tal me jobet te sba awal a mukenal</i>	vine a limpiar sobre tu tumba
<i>ay me kal, ay me nich'an, te awaiye,</i>	tengo hijo, ⁹⁶ tengo hijo, ⁹⁷ tus viejos,
<i>ay me amame</i>	tienes nietos
<i>ma me xapik ta sikil awok, ak'ab</i>	no vayas tocar con lo frío de tu pie, de tu mano
<i>jich bitil te ay kal amats' e,</i>	así como tengo mi pozol,

⁹⁵ *Sk'oplaltesel.*

⁹⁶ Dice la madre.

⁹⁷ Dice el padre.



<i>kal awaj e</i>	mi tortilla
<i>k'ax meil awil</i>	que al llegar ⁹⁸ coma,
<i>we'an ts'i'in, uch'an</i>	qué coma un poco, qué beba un
<i>ts'i'in</i>	poco
<i>pas a me perdon</i>	perdónanos
<i>mayuk me lek we'el, uch'balil</i>	no tengo buena comida, buena
<i>ku'un</i>	bebida mía
<i>ja' me te me baon e.</i>	porque soy pobre.

Tal actitud no difiere mucho de la de los pedranos, que acuden al cementerio para arreglar las tumbas y, dirigiéndose al muerto, lo invitan a comer, presentándole cortésmente el menú: “como cuando vivía Ud., te compramos carne, te compramos chicha” e interesadamente —explicitando el esfuerzo que han hecho por los dones y en un claro chantaje—, le pedirán que le diga a dios que la madre y los abuelos “no mueran para poder obsequiar el otro año”.⁹⁹

En Cancuc, los deudos suelen hacer también un breve recuento de lo que hizo el finado de por vida: si compró terrenos (ocultando que son pocos), si trató bien a sus hijos y a su esposa (olvidando que los regañaba, quizá los golpeaba), si trató bien a los amigos (si les faltaba al respeto). En todo caso se intenta que no se moleste si sabe que sus tierras están mal utilizadas o han sido vendidas, ya que podría vengarse maltratando el *ch'ulel* de los familiares. Se dice entonces:

<i>Lek ay, tal kabet te awal a kandela</i>	Está bien, vine a entregarte tu pequeña (pobre) vela
<i>ma me ja' xapikotik ta awok, ak'ab</i>	no nos vayas a tocar con tu pie, con tu mano
<i>ma me jauk xawuts'in te al nich'an e</i>	no vayas a dañar a nuestro hijo
<i>ya kal me yilbelat</i>	te está viendo
<i>ja' me ya kal sobelat, te sba amukenal e</i>	él te está limpiando (la tumba), sobre tu tumba

⁹⁸ El *ch'ulelal*.

⁹⁹ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 143.

<i>ma me jauk te ya achiwtes</i>	no lo vayas a espantar ¹⁰⁰
<i>te me ay ba ay apaxajat te k'alal ya xbe'el</i>	si es que sales a pasear cuando sale a caminar,
<i>ya xpax a, ba ay yax baat ta sk'aal</i>	al pasear, cuando va a su milpa,
<i>ta sna, te al nich'an e</i>	a su casa los hijos
<i>ma me kapik ta sikil awok, a k'ab</i>	no los vayas a tocar con la frialdad de tu pie, tu mano
<i>ma me xamak ta be.</i>	no los vayas a tapar en el camino
<i>ma me xapich' ta be.</i>	no los vayas a derribar en el camino.

Otras personas, acompañando sus palabras con dones de velas, temiendo que el *ch'ulelal* —que llama ánima—, llame en sueños a un hijo para el *k'atinbak*; o lo toque con sus pies o manos, enfermándolo, le dirán, sobre la tumba, las palabras siguientes:

<i>Animail ma me xa wikotik</i>	Ánima no nos llames
<i>animail ma me xa wikal, nich'an</i>	muerto no lleses hijo, hijo
<i>animail ma me xa pikotik ta sikil awok,</i>	muerto no nos toques con tu pie
<i>ak'ab</i>	frío, tu
<i>animail ma me xa pik ta sikil aw-i, amam</i>	mano
<i>manchuk ba'anil awilon ta jna</i>	muerto no toques con la frialdad a tus nietos...
<i>jich la kabet jilel la jkandela</i>	que no vayas a verme a mi casa
<i>ich'a me be'el, tsaka me be'el</i>	así te la entrego mi vela
<i>mayuk me sbiktal ko'tan</i>	recíbemelo, agárramelo
<i>te me lek la atsakbon te kandela xi</i>	no tengo envidia
	si me la agarras bien la vela dice

Objetos de acompañamiento

Demás es sabido que en las tumbas de los antiguos mayas se encontraban objetos de acompañamiento y cuerpos de animales

¹⁰⁰ Al desprenderse el *ch'ulel* del cuerpo provoca una enfermedad que puede ser grave, conocida como *espanto* o *xiwel*.

diversos. A los nobles muertos los enterraban con mantas bordadas y alimentos para el viaje. Rodeaban su cuerpo con piedras de jade, objetos de cerámica, carne, maíz, pozol, cacao, salsa picante y recipientes para el agua. También plumas de quetzal, cuchillos, puntas de obsidiana, lanzas y escudos. Además, mataban al perro del muerto para que pudiese guiarlo en su camino, y no era raro que si era noble, ejecutasen sus esclavos para que lo acompañasen y pudiesen seguir sirviendo a su amo en el más allá. Se enterraba también al muerto con algunos de sus ídolos y sus libros y, como dice el obispo Landa, si era “sacerdote o brujo”, a su lado se depositaban algunas piedras que solía usar para la adivinación.¹⁰¹

Aunque evidentemente estos objetos no sean los mismos, ni tampoco tan variados, su funcionalidad no ha cambiado mucho. La mayoría de los objetos depositados en la tumba tienen el propósito de ayudar el *ch’ulelal* en su largo viaje al *k’atinbak*, pero también para que le sean útiles allí. Es así que en Cancuc, a menudo se encuentran objetos para que pueda restaurarse, como jícaras para beber, ollas, vasos y botellas. En San Pedro Chenalhó depositan incluso algo de comida sobre la tumba.¹⁰² Para que pueda mantener su aseo, los deudos le dejan un balde. También para que pueda mudarse, si es hombre le dejan camisas, chamarras, pantalones, pañuelo y zapatos. Para su comodidad y presentación, cobija, morral y hasta colgadores de ropa. Si es mujer, huipil, faja y objetos del telar. Para descansar le dejan un petate o saco de dormir. Y preocupándose también de las actividades que deberá ejercer el *ch’ulelal* una vez en el *k’atinbak*, los deudos le depositan, si era *ch’abajom*, una cruz de madera y un candelabro;¹⁰³ si era estudiante, libros, cuadernos con deberes y un reloj.¹⁰⁴ Se vieron en Yoch’ib, instrumentos de música, como una guitarra, un pequeño violín, sonajas de tecomate, que habían sido usados en la fiesta de carnaval y hasta herramientas de trabajo para facilitar el desempeño de su oficio.¹⁰⁵

¹⁰¹ Claude-François Baudez, *Une histoire de la religion des Mayas*, París, Albin Michel, 2002, p. 412, 413.

¹⁰² Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

¹⁰³ Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 208.

¹⁰⁴ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 592-593, 616, 623.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 603-604.



Figura 2. Se pueden observar cuencos sobre la tumba; cuelgan de la estructura un sombrero, un saco de dormir y una bolsa con un reloj, lápices y los deberes de un joven estudiante muerto. Cementerio de Abajo, Cancuc Centro, 2008. Fotografía de Helios Figuerola Pujol

No es raro encontrar también, para que el niño pueda seguir divirtiéndose, un tirador, un trompo con su cuerda, un fierrito de juguete y una canica.¹⁰⁶ Y si tenía varios sombreros, seleccionaban sólo uno, los otros eran simplemente botados.¹⁰⁷ No se hacía así si el muerto ocupó cargos en la comunidad, en ese caso, como signo de prestigio social y de poder, los sombreros —que pueden ser numerosos, como ocho, con sus respectivos listones de colores— serán depositados sobre la tumba.¹⁰⁸ Los habitantes de Yoch'ib le dan también a estos objetos un interés estratégico ya que los dedos no entrelazan los dedos del muerto, sino que entrecruzan sus manos

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 616.

¹⁰⁷ Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 208.

¹⁰⁸ Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán...*, p. 340.

sobre el pecho para poder agregarle un rosario hecho con unas semillas de color rojo llamadas de San Pedro. A veces le agregan a las cuatro pequeñas velas de color negro una cruccecita de palma, todos estos signos de la inclinación religiosa del muerto y de sus conocimientos teológicos que lo podrían sin duda ayudar.¹⁰⁹

Tan fuerte es esta costumbre que a pesar que tanto los católicos como los evangélicos se sienten incómodos con la existencia de tantas “almas” (*ch’ulel*) y de tantos “demonios” (*lab*), en el cementerio del paraje de Chakte’, enteramente evangélico, algunos deudos siguen depositando objetos sobre las tumbas. Lo observado en Cancuc, contrasta con lo que existe en El Romerillo en cuyas tumbas los familiares dejan sólo las maderas que sirvieron para transportar al muerto y, a veces, algunas flores: lo que le da a este lugar una curiosa y paradójica imagen de un asentamiento devastado.

Pero, así como se añaden prendas y utensilios usados por la persona en vida, también se tiene especial cuidado en evitar dejar otros al lado del cadáver. Por ejemplo, en El Romerillo se priva a las mujeres muertas de su peine. Y tal vez juzgando ciertos objetos peligrosos, no se añaden las agujas para coser que serán cuidadosamente reemplazadas por plumas de gallina.¹¹⁰ Las mismas precauciones tomarán los deudos pedreros, cuyas muertas serán privadas de peine y de aguja, y se preocupan de quitarles incluso el hilo¹¹¹ y los objetos de cuero.¹¹² En Cancuc, estas precauciones las toman los deudos cuando el muerto es un hombre, en particular cuando en vida era conflictivo y peleador. Así, tanto en el velorio como en el entierro, los familiares tienen que tener cuidado en no dejar con el cadáver herramientas peligrosas o armas; ya que su *ch’ulelal* podría llevarse y usarlas en el *k’atinbak* contra sus enemigos.

En fin, los ixtahuacanecos (Guatemala) entierran a los difuntos con una gran variedad de objetos para que el muerto se vaya contento y que los parientes no se entristezcan al verlo. Unos acompañan al cadáver, los otros son puestos sobre su tumba. Así mismo dejan sobre él los objetos de trabajo para que pueda continuar

¹⁰⁹ Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 592, 612, 622.

¹¹⁰ Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán...*, p. 315.

¹¹¹ Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 198.

¹¹² Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 124, 198.



Figura 3. Tumbas sobre el techo de una casa. Yoch'ib, Tenejapa (vecina de Cancuc), 2009. La tumba de la derecha es la del padre del habitante de la casa; la de la izquierda, la de su madre. Fotografía de Helios Figuerola Pujol.

su actividad en el más allá.¹¹³ Sin embargo, se sospecha que tanta atención y cuidados para con los muertos responde también a un interés práctico: los vivos ceden al chantaje que les hacen, y evitan así que regresen a molestarlos.¹¹⁴

No sería nada sorprendente pensar que tal vez con el propósito de acomodar el tamaño de los objetos que usará en el *k'atinbak*, a su “alma”, los habitantes de El Romerillo, le procuren ciertos objetos —un huacalito, un canastillo y un tecomatillo— confeccionados todos a escala reducida.¹¹⁵ Lo mismo hacen los pedreros, precisando

¹¹³ Ruz Sosa, “El resplandor de la tradición...”, p. 111.

¹¹⁴ Ruz Sosa, “Thanatos y communitas en el mundo maya contemporáneo”, ms. s/f, p. 5-6.

¹¹⁵ Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán...*, p. 315.

que “en el más allá” aumentan de tamaño.¹¹⁶ Desgraciadamente no contamos con más datos que hagan referencia a esta preocupación de fabricar los objetos de acompañamiento a escala reducida. Sin embargo, no deja de ser interesante señalar que para los cancuqueros, el tamaño de ciertas entidades ontológicas (de unos 30 cm de estatura) —como el *ch’ulel* del *ch’iibal*, de las madres-vegetal, de las madres-enfermedad y de ciertos *lab*—, son características propias de ciertas divinidades terrestres. Y que tal vez, para ajustar el tamaño de los objetos de acompañamiento al del *ch’ulelal*, los vivos se ven en la obligación de confeccionar réplicas en miniatura. Es tal vez lo que explique que los lacandones del norte, depositen sobre las tumbas cuatro pequeños perritos, confeccionados con hojas de palma de guano, encargados de ayudar al muerto a pasar los ríos en el inframundo. En todo caso, la multiplicación de los dones —a menudo en múltiplos de cinco—, y el aumento de su talla, es una transformación común en el don de los rituales cancuqueros.

Conclusiones

La percepción que tienen los cancuqueros de la agonía, de la muerte y del velatorio, nos ha mostrado que no se trata de un acto puntual, breve, sino de una transformación sujeta al tiempo que tardan los componentes ontológicos en abandonar el cadáver; y que tienen un carácter agonístico, en los que impera la predación y la violencia. Y que en ello están inevitablemente involucrados los vivos y su propia ontología.

Los cancuqueros nos muestran que la muerte dispersa a los entes constitutivos de la persona, algunos definitivamente, el *ch’ulelal*, escondido en el *k’atinbak*, a pesar de la lejanía, se inmiscuye en el quehacer de los vivos y que, impulsado por sentimientos humanos como el odio y la venganza, puede también castigar a los enemigos, provocándoles enfermedades. Hemos aprendido que el *ch’ulelal*, fiel guardián de la tradición y habitante de una sociedad opresiva, como la del *sk’atinbak*, causa temor y preocupación en los

¹¹⁶ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

hombres; el *nohk'etal* en cambio, capaz de adaptarse a otras culturas y viviendo entre los vivos, es percibido con respeto y atención.

Hemos visto que el velatorio tzeltal, no es un simple acto de despedida, sino más bien la custodia que los vivos establecen en torno al cadáver para proteger su *ch'ulel*, así como también para ayudar al *sbak'etal* a que abandone, de manera progresiva y sin contratiempos, el cuerpo de su amo.

También vimos que la presencia misma de los vivos en el velatorio y entierro es peligrosa, ya que el lugar se transforma, debido a la presencia del cadáver y su ontología, en un sitio de encuentro de presas y depredadores. Para ello los vivos, indefensos, han desarrollado una estrategia sutil y delicada, sirviéndose de oraciones para convencer; de plantas odoríficas para repeler; de gestos que invitan a expulsar y otros miman barrer. Y, como último recurso, se sirvan, en el *setuntayel*, del curioso y temible poder del sexo femenino para extraer y debilitar los *lab*.

Para limitar la influencia de los *ch'ulelal*, los vivos han elaborado una serie de rituales y plegarias profilácticas capaces de protegerse de su acción, y de otras terapéuticas particularmente eficaces para curar a un paciente de una enfermedad provocada por él. En oposición, los brujos, instrumentalizando el poder y sentimientos de los *ch'ulelal*, pueden convencerlos de dañar a un enemigo.

Descubrimos que la muerte, si bien dispersa los entes constitutivos de la persona, algunos conservan las características del hombre en sociedad. Es así que no sería especulativo pensar que la relación sociológica de los muertos en sus tumbas (la casa del *ch'ulelal*), y su distribución espacial, pudieran ser percibida como la metáfora del *k'atinbak*.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDEZ, Claude-François, *Une histoire de la religion des Mayas*, París, Albin Michel, 2002, 472 p. (Bibliothèque Albin Michel Histoire).
- BLOCH, Maurice, "La mort et la conception de la personne", *Terrain*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, n. 20, 1993, p. 7-20



- BLOM, Frans y La Farge, Oliver, *Tribus y templos*, traducción de Berta Adalid Carbajal, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, 666 p. (Clásicos de la Antropología 16).
- DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 7.^a edición, París, Presses Universitaires de France, 1985, 647 p.
- FIGUEROLA PUJOL, Helios, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan evangelista Cancuc (Chiapas)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2010, 568 p (Monografías 12).
- GUITERAS HOLMES, Calixta, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/Desarrollo Integral de la Familia-Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, 348 p.
- , *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, 2.^a edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 302 p.
- , *Diario de San Pablo Chalchihuitán*, edición, prólogo y notas de Víctor Manuel Esponda Jimeno, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2002, 386 p. (Biblioteca Popular de Chiapas).
- GUSDORF, Georges, *La parole*, 2.^a edición, París, Presses Universitaires de France, 1956, 124 p.
- HERMITTE, Esther, *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*, Andrés Fábregas Puig y Rosana Guber (coords.), San Cristóbal de las Casas, Universidad Intercultural de Chiapas/Instituto de Desarrollo Económico y Social/Centro de Antropología Social de Argentina, 2007, 445 p.
- KÖHLER, Ulrich, *Chonbinal ch'ulelal-alma vendida, elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, 185 p.
- LE GUEN, Olivier, "Ubèel pixan, el camino de las almas. Ancestros familiares y colectivos entre los mayas yucatecos", *Península*, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, v. III, n. 1, primavera de 2008, p. 83-120.



- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2.^a edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, 209 p.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004.
- MAUSS, Marcel, *Œuvres*, 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Editions de Minuit, París, 1968, v. 1, 635 p.
- PITARCH, Pedro, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, 274 p.
- RUZ LHUILLIER, Alberto, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, 2.^a edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, 396 p.
- RUZ SOSA, Mario Humberto, “El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos”, en *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), Madrid, Casa de América. Diálogos Amerindios, 2000, p. 107-136.
- , “Thanatos y communitas en el mundo maya contemporáneo”, 37 p., ms. s/f
- VILLA ROJAS, Alfonso, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990, 829 p.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS