

TOJ JAMAL YE'. LA EXCESIVA APERTURA PERSONAL Y SOCIAL EN EL “NUEVO VIVIR” TSOTSIL DE CHIAPAS

ISABEL NEILA BOYER

Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESUMEN: A partir del análisis de la expresión tsotsil *toj jamal ye'* (“demasiado abierto/a”), el artículo aborda cómo la “modernidad”, en sus múltiples manifestaciones, parece haber obrado una apertura en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas, en las relaciones sociales y en las personas, que se revela en el lenguaje en términos de más y mejor comunicación y mayor flexibilidad en la expresividad emocional. A pesar de la inestabilidad que genera esta situación, y más allá de los significados tradicionales y la carga moral que conlleva esta expresión, las jóvenes generaciones —a quienes denominan *ach' ch'ieletik* (“los del nuevo crecimiento”) o *ach' kuxlejaletik* (“los del nuevo vivir”)— aprecian esta apertura como una novedosa y positiva cualidad personal y social que puede reportar bienestar en tanto supone, también, “hablarse entre sí” (*k'opon baik*) en el establecimiento de relaciones de pareja frente al pedido tradicional de la novia (*jak'ol*).

PALABRAS CLAVE: Chiapas, “modernidad” tsotsil, apertura emocional, conflictividad/armonía social.

ABSTRACT: By analyzing the expression tsotsil *toj jamal ye'* (“too open”), this article discusses how ‘modernity’, in its many manifestations, seems to have brought an opening in indigenous communities in the highlands of Chiapas, in social relationships and people, all of which is revealed in the language in terms of more and better communication and greater flexibility in emotional expressiveness. Despite the instability generated by this opening, and beyond the traditional meanings and moral burden that this expression holds, young generations —who called *ach' ch'ieletik* (“the new growth”) or *ach' kuxlejaletik* (“the new life”)— appreciate this opening as a new and positive personal and social quality that can report welfare because it means also “talk to each other” (*k'opon baik*) in establishing relationships versus traditional order bride (*jak'ol*).

KEYWORDS: Chiapas, Tsotsil “modernity”, emotional openness, conflict/social harmony.

RECEPCIÓN: 19 de mayo de 2014.

ACEPTACIÓN: 1º de julio de 2014.

TOJ JAMAL YE'.

LA EXCESIVA APERTURA PERSONAL Y SOCIAL EN EL “NUEVO VIVIR” TSOTSIL DE CHIAPAS¹

ISABEL NEILA BOYER

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Introducción

A principios del siglo xx el llamado Círculo Lingüístico de Praga sentó las bases del “funcionalismo lingüístico”, sobre la máxima de que la lengua es un sistema de medios de expresión apropiados para un fin. Frente a la perspectiva atomista de los hechos del lenguaje, entendió la existencia de una interacción mutua entre las formas del mismo y las representaciones sociales, concluyendo que los factores que influyen en cada uno de los aspectos de la vida social también lo hacen en el ámbito del habla. En definitiva, puso el foco de atención sobre la idea de que un lenguaje determinado siempre se ve afectado por las necesidades sociales e históricas de un grupo social concreto. Siguiendo este argumento, y en atención a una observación generalizada sobre las interacciones verbales tsotsiles —aunque parece ser un rasgo lingüístico distintivo más general que incumbiría a otros grupos mayas—, en este artículo voy a tratar de explicar e ilustrar el sentido de cierta apertura comunicativa que comienza a perfilarse en el “nuevo vivir” tsotsil, *ach' kuxlejal*.² Defiendo que si bien ésta es fiel reflejo de aquella que por efecto

¹ El trabajo de investigación que sustenta este artículo no hubiera sido posible sin el apoyo financiero, institucional y humano de la AECID, el CIESAS-Sureste y el IEI, a quienes debo mi gratitud. Quedo en deuda, además, con todas las familias tsotsiles que con cariño y enorme generosidad compartieron sus vidas conmigo. Los datos etnográficos han sido registrados mediante entrevistas informales realizadas, en su gran mayoría, en lengua tsotsil, y posteriormente traducidas y transcritas al castellano, labor para la que conté con la ayuda de varias jóvenes tsotsiles asistentes de campo, nativas de los municipios (y comunidades) donde las conversaciones fueron mantenidas. Éstos son: Zinacantán (Nachij), Chamula (Bautista Chico, Catishtic y Macvilhó), Huixtán (Huixtán —Barrio La Pila y López Mateos—), Larráinzar (San Andrés Larráinzar y Bayalemo), Pantelhó (cabecera municipal) y Chenalhó (Aldama), además de en la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

² Hoy en día en la región de Los Altos de Chiapas el tiempo se clasifica en el “antes”, o *mas vo'ne* (“antiguamente”, “el tiempo pasado”), y el “nuevo vivir” (*ach' kuxlejal*) con base en, esencialmente, a cómo las personas establecen sus relaciones sociales y ordenan su experiencia vital. Éstas, a través de sus gestos y comportamientos, demuestran su preferencia por uno u otro tiempo, que son opciones de vida más que períodos temporales o espacios cronológicos. Ello ha dado pie a la construcción de dos grandes categorías de personas que se han constituido en un contraste: las que se afanan por mantener la costumbre y quienes se aventuran por un cambio hacia lo que entienden por “modernidad”.

de la ‘modernidad’ puede percibirse tanto en aspectos físicos de las comunidades indígenas (construcciones domésticas, vías de transporte, medios de comunicación, etc.) como en un cambio de la subjetividad de las personas, también se ha convertido en el medio para intentar construir una vida ‘moderna’ y captar apoyos o buscar cómplices con este propósito.

El tradicional hermetismo y opacidad tsotsil

Ya ha sido observado en múltiples ocasiones cómo el lenguaje entre los tsotsiles ha servido, y aún sirve, además de para negociar las fronteras sociales con los otros —sean éstos indígenas o ladinos—, para mantener con celo la privacidad y preservar sus vidas de los demás. Tanto es así que la interacción social es cautelosa en extremo y los intercambios conversacionales, cuando no evasivos, gozan de un escrupuloso y cuidado control de la información, dando la impresión, casi, de tratar al interlocutor como espía.³ El tono suspicaz y poco comunicativo de la charla cotidiana corrobora, además, las observaciones etnográficas acerca del atomismo social, la extrema intimidad de la vida comunitaria y la competencia que parecen caracterizar a las familias tsotsiles; aunque no sólo, como se ha dicho (Haviland, 1982, 1988; Haviland y Haviland, 1983; Pitarch, 1996; Groark, 2008).⁴ Así, por ejemplo, los zinacantecos, parclos expresivamente, se perciben a sí mismos en competencia, guardando los secretos de su vida privada a la vez que husmean en la ajena. Ocultando intencionalmente o no difundiendo libremente toda la información sobre sus asuntos y movimientos (Haviland, 1988). Las razones de que esto sea así —de esa opacidad de la vida social e inaccesibilidad a los estados emocionales de los demás— responden, en parte, al devenir histórico y socioeconómico. En este sentido, resulta imposible obviar cómo la historia y los cambios estructurales acaecidos con el transcurrir del tiempo han influido y marcado profundamente las relaciones sociales, estableciendo una deriva desde la cooperación hacia mayores cotas de individualismo que sin duda ha sido reflejado en el lenguaje (Haviland, 1982, 1988; Haviland y Haviland, 1983). Pero ¿cómo y por qué, entonces, si la “mo-

A estas últimas se les denomina *ach' chi'eletik* (“los del nuevo crecimiento”) o *ach' kuxlejaletik* (“los del nuevo vivir”). Para un análisis más detallado sobre las implicaciones y derivas de esta distinción, véase Neila Boyer (2012).

³ El ejemplo más contundente de que esto es así deviene de la fórmula del saludo verbal. Cuando los tsotsiles se encuentran en el camino, la etiqueta requiere decir y responder: *chibat che'e*, “me voy”; *ibatan!*, “ve entonces”. De manera que el saludo, por lo general breve, puede ser analizado —tal y como lo hicieran Haviland (1982, 1988) y Haviland y Haviland (1983)— como la forma reducida de una conversación completa, con la peculiaridad de que en vez de ser derivado de la introducción o apertura de la misma, correspondería, más bien, al cierre de la interacción social, representando metafóricamente una despedida.

⁴ También se ha notado esta opacidad entre los mayas yucatecos (Hanks, 1990: 92-93) y los kakchiqueles de Guatemala (Warren, 1995: 57-58).

dernidad" encamina precisamente al individualismo, existe una clara tendencia a la apertura comunicativa y a la expresividad emocional?

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

En *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales* (1996: 85-91), expone Pitarch cómo la sospecha cala la vida cotidiana de este grupo indígena —muy próximo geográfica y culturalmente al tsotsil—, bien consciente de que alguien es mucho más de lo que aparenta ser. De modo que resulta inevitable que las interacciones sociales se encuentren determinadas por el recelo y el temor. Tan es así, que del discernimiento sobre el interior de las personas —derivado del conocimiento acerca de la calidad de sus múltiples y variados componentes anímicos— dependen las relaciones y el bienestar propio; de ahí la vigilancia continua del *gestus* que aporta indicios que permiten saber cómo es alguien ciertamente. Por ello los tzeltales cuidan con esmero la expresión corporal y el uso de la palabra; aspectos que permiten intuir o siquiera atisbar los intereses, pensamientos y verdaderos sentimientos del otro y cuya corrección —en el sentido de contemplar la convención y la norma— y carácter no dañino viene expresada en términos de suavidad, pulcritud, orden y comedimiento gestual y verbal... Este control estandarizado, en estos parámetros, simboliza el cierre y garantiza la armonía o el “buen vivir”, *lekil kuxlejal*.

En este contexto, las emociones y sentimientos, definidos como estados del corazón, representan aquello que ha de guardarse para sí y ha de ser transformado por la “voluntad de la cabeza” —asociada al discernimiento y la razón y forjada con la experiencia cultural—, pues reflejan no sólo el estado de ánimo transitorio sino el carácter innato (*talel*) de la persona. Esta cuestión es de tal importancia que la inexpresividad emocional es sintomática de un hablar educado, adulto e indígena; de manera que la identidad cultural, el ser indígena, va construyéndose y corre paralela a la adquisición de la identidad social (Pitarch, *op. cit.*: 123-126). Pero a pesar de todo ello suele ser a través del lenguaje, y de los hábitos lingüísticos individuales, que alguien se descubre ante los demás. Si esto ocurre en privado es admisible. Ahora bien, que se muestren las emociones del corazón

en público resulta peligroso, pudiendo desencadenar la vergüenza (*kexlal*) y otras aflicciones emocionales.

Esta gente cerrada, comedida e inexpresiva emocionalmente hablando, es la imagen de un indígena propiamente dicho. Alguien que con su instruido cierre personal colabora en la armonía social y el bienestar comunitario, procurándose, además, cuidado frente a las enfermedades producidas socialmente. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la “modernidad” impele hacia la apertura, cuando los procesos de socialización —incluso familiares— tienden a ella o la toleran (Neila Boyer, 2013), ¿Se produce una resignificación obligada de la identidad indígena? ¿Qué correlato social tienen las consideraciones nativas sobre dicha apertura? ¿Es ciertamente traducida en malestar social y peligro para la salud personal?

Este argumento sobre la opacidad personal y social de los mayas tseltales y sus implicaciones en términos de identidad son —salvando algunas diferencias culturales sobre la composición anímica de la persona— perfectamente extrapolables a la realidad tsotsil.⁵ Los mayas de Los Altos de Chiapas, en general, se conciben a sí mismos formados por diferentes seres/entidades que dificultan la tarea de conocer quién es realmente alguien. De ahí la percepción de que siempre se es más de lo aparentado y la identidad resulte algo provisional y contingente, pues la verdadera naturaleza y motivaciones no pueden ser directamente conocidas o percibidas en tanto hay diversas cualidades del yo alojadas en esas partes diferenciadas de uno a las cuales resulta casi imposible acceder. En este sentido, el modelo de concepción de la persona se haya estrechamente vinculado a la opacidad del mundo social y resulta explicativo de ese estado continuo de incertidumbre y preocupación; de esa tensión entre el deseo de saber y la necesidad de ocultar. Por lo que la sospecha y el temor que genera esta situación no es un asunto de simple curiosidad sino, más bien, de protección y defensa personal ante cualquier conflicto, amenaza o agresión encubierta, como la brujería o el chisme malicioso (Groark, 2008).

Tanto así, que también para los tsotsiles las emociones y sentimientos —definidas como estados del corazón y manifestación del carácter innato de la persona— representan aquello que ha de guardarse para sí; sobre todo si se trata de emociones negativas. Es por ello que, a pesar de las complejas vidas emocionales de las personas, éstas, tradicionalmente, se han cohibido a la hora de hablar de ellas y, por ejemplo, tan sólo viéndoles rezar en las iglesias de las cabeceras municipi-

⁵ Gossen (1999: 244) postula un modelo tripartito del “yo”, formado por tres componentes que colectivamente constituyen la persona y ostentan diferentes cualidades, deseos, motivaciones y voluntades. En esta concepción algunos componentes son internos mientras otros se caracterizan por diversos grados de externalidad e independencia: el cuerpo físico (*bek’talil*) y las aportaciones emotivas e intelectuales de la cabeza (*jolal*) y el corazón (*o’ntonal*), que trabajan juntos en la producción de sentimiento y pensamiento; el alma esencial (*ch’ulel*), interno, privado y sólo conocido por su portador de una manera parcial y con carácter provisional, y el animal compañero (*chon*) que nace en el mismo instante que su homólogo humano y cuyos destinos están inextricablemente unidos. Para la mayoría de las personas la identidad de este ser externo es un misterio a lo largo de la vida.

pales un observador ajeno puede ser consciente de la intensidad de su vida afectiva. Y es que ha sido usualmente a los santos —y en su labor de mediación, a los curanderos— a los únicos a quienes se les podían confesar abiertamente las emociones debido a su consideración de amenaza potencial para la salud y la vida.⁶ No es de extrañar, entonces, que normalmente el lenguaje emocional tsotsil (respaldado en el “lenguaje del corazón”, *bats'i k'op o'ntonal*), haya adoptado —sobre todo— la forma de quejas somáticas; de ahí que los nombres de muchas emociones se correspondan con los de algunas enfermedades: ira (*k'ak'al o'ntonal*), tristeza (*mel o'ntonal, at o'ntonal*) (Groark, 2005: 99-117).

Con base en todo ello, la experiencia y expresión emocional —interpretada como negativa y peligrosa— es controlada en favor de un ideal de “frescura” y no reactividad, existiendo un énfasis en el mantenimiento de relaciones interpersonales marcadas por la cortesía, el respeto social y un comportamiento de no confrontación.⁷ De hecho, la etnoteoría tsotsil de la emoción se estructura en torno a los contrastes dentro/fuera, oculto/visible, público/privado. Así, de aquellas emociones que se manifiestan clara y honestamente se dice que salen (*lok'*) de su asiento en el interior del cuerpo (generalmente el corazón), haciéndose visibles (*vinaj*) o públicas, abiertas (*jamal*) y fácilmente observables en la interacción o la conducta. Éstas reflejan normas convencionales de comportamiento. Por el contrario, cuando hay estados subjetivos reprimidos se afirma que son enterrados (*mukul*), ocultos (*nak'al*) y colocados o custodiados en el interior del corazón (*tik'il ta yut yo'nton*). Estas emociones, afirma Groark (2008), acogen los verdaderos deseos y sentimientos de la persona, siendo probable que se trate de sentimientos inconfesables dada la naturaleza de su ocultamiento.

Resulta explicable, pues, que esta visión polarizada de la experiencia social —en términos emocionales— y sus consecuencias —así como la imposibilidad de conocer directamente (*-na*) o ver (*-il*) lo que ocurre en los corazones de los demás— conduzca a una constante preocupación por el grado de concordancia entre la apariencia superficial y externa y las motivaciones internas. Es más, también es comprensible que lo haga en un estado de discordia social latente

⁶ Los católicos tradicionalistas mantienen relaciones íntimas, abiertas y emocionalmente intensas con una serie de santos y vírgenes que representan la benevolencia, el socorro y la sintonía empática. La comunicación se lleva a cabo por medio de la oración, el ayuno y el ofrecimiento de sustancias rituales. A través de la estilizada, afectivamente cargada y poderosa voz de la oración, se les ruega cuidado y protección (Haviland, 1989). De hecho, es en el género de la oración que se ve algo de la expresión directa de la emoción. Asimismo, tan sólo cuando el curandero desempeña el papel de representante de los santos, y dentro del contexto terapéutico, la comunicación emocional es igualmente abierta y empática (Groark, 2008).

⁷ Esta política de no confrontación y tendencia a evitar los conflictos interpersonales o problemas (*k'op*) da sentido a un ideal moral de persona. Así, la capacidad de mantener relaciones interpersonales “suaves” y armónicas a pesar de la presencia de sentimientos negativos —cualidad altamente valorada— se describe en términos de ser manso (*manxu*) o poseer un “gran corazón” (*muk'ul o'nton*) que pueda metabolizar las emociones negativas sin traducirlas en acción. Cualidad opuesta a estilos personales emocionalmente reactivos descritos como de “corazón pequeño” (*bik'it o'nton*) debido a la propensión de albergar resentimientos, cultivarlos y actuar clandestinamente (Groark, 2008).

que se manifiesta directamente en el cuerpo en forma de diversas enfermedades conocidas como *il k'op* (“palabras de enojo” resultantes de la envidia o conflicto), *chamel k'op* (“enfermedad del conflicto”), *utilanel* (“molestar”) o *ilbajinel* (“tormento”) (Groark, 2008). En este sentido, por ejemplo, es precisamente la existencia de la vergüenza como “emoción patógena” (Groark, 2005) lo que ofrece una idea de la gran ansiedad social que provoca la socialización. Al respecto, cabe decir que los tsotsiles son muy conscientes de sí mismos cuando están en público: asumen que están siendo observados y ridiculizados, temen las opiniones de los demás acerca de su persona y son conocedores de que su presencia puede dar lugar al chisme y a rumores maliciosos (Groark, 2005: 175-184).⁸ Resulta evidente que la sociabilidad y lo público se hayan vinculados conceptualmente al peligro; un ejercicio que requiere aquí la visualización de uno mismo invitando a los otros a observar, exponiéndose a la vergüenza y al escarnio público.

Pero aun en este panorama de lógica contención y estrés emocional existe un interés por hurgar en la intimidad de los otros (en esas identidades semiocultas del corazón) con objeto de defenderse y anticipar una agresión, hecho que Pi-tarch (1996: 90) define como “juego” de descubrimiento y “ejercicio intelectual”. Mismo ejercicio para el que Groark (2008) —en alusión a la realidad tsotsil— introduce la expresión *empathic in-sight* para referir, precisamente, esos procesos que tratan de revelar los estados internos ajenos en términos de emociones subyacentes, motivaciones, pensamientos y deseos. Antes que ambos, Haviland (1982) y Haviland y Haviland (1983), explorando la idea tsotsil de privacidad, introdujeron la noción de *circumspect hiding* para denotar, precisamente, ese juego sutil entre lo que ha de ser expuesto y lo que debe mantenerse oculto, y el difícil equilibrio existente entre las demandas sociales de transparencia y visibilidad y las necesidades individuales de ocultamiento y encubrimiento. Es indudable que las interacciones sociales, inevitablemente, se convierten en una vía de doble sentido: producen una fuga de información propia con el fin de extraer alguna

⁸ Anota Groark (2005: 175-184) que hay entre los tsotsiles un tipo de vergüenza que entra en el corazón (*ta x'och ta ko'ntontik*) y se convierte en una enfermedad denominada *apun* o *yapunal sat*, asociada a algún tipo de metedura de pata o ridículo social que da lugar al chisme y a un sentimiento de baja autoestima. Ésta se produce en lugares concurridos —de gran intensidad en términos de interacciones— donde las personas quedan expuestas a las evaluaciones públicas, lo que genera cierta ansiedad. Es ahí donde se dan a conocer las transgresiones de la gente (*ta xa'i amule*), donde los miran mal (*chopol chijile*) o con una mirada febril (*-laban/-labaj*), los critican (*-laban*) o son ridiculizados diciendo “palabras ocultas” (*mukul k'op*) a sus espaldas. Las primeras consecuencias de todo ello son el zumbido en los oídos, las piernas que se enredan y el calor en el cuerpo. Cabe advertir, como bien hace, que la capacidad de sentir vergüenza es desarrollada desde la infancia, momento en que los *unin sjol* (“cabezas verdes”) carecen de ella cuando actúan mal. Con el desarrollo personal la cabeza va madurando, entrando la razón y el conocimiento del bien y el mal, desarrollándose al tiempo la capacidad de sentirla. Así, alguien bueno, completamente socializado, sabe sentir vergüenza; denominándosele *joy* (“delgado”). Por el contrario, quienes no la sienten son *pim*, “gruesas”, es decir, inmunes a las opiniones y pensamientos de los demás. A pesar de la valoración social positiva de quienes son “finos”, la mayoría de la gente preferiría ser más “gruesa” y menos vulnerable a las opiniones y evaluaciones ajenas.

contrapartida del interlocutor (Haviland, 1982; Haviland y Haviland, *op. cit.*). De hecho, a pesar de tal reserva y discreción, las comunidades indígenas son lugares porosos de ojos y oídos ávidos de la privacidad ajena, haciendo peligrar la armonía comunitaria y el bienestar personal. Y es que, como se viene diciendo, al tiempo que el conocimiento preciso de los estados internos de una persona es imposible, extraer al menos algunas referencias se hace indispensable para deambular sin errar demasiado por el mundo social. Así, como ya pusieran de manifiesto Haviland (1982) y Haviland y Haviland (*op. cit.*) primero, y Groark (2008) después, la dificultad de este “juego” de encubrimiento y descubrimiento genera cierta preocupación e inquietud permanente por cuestiones que tienen que ver con los contrastes entre superficie/profundidad, interior/exterior, público/privado. De manera que la tensión entre lo visible y lo velado en la vida social está mediada por un número de procesos complejos que sirven para restaurar cierto grado de transparencia en las interacciones sociales cotidianas (Groark, 2008).

Todo lo dicho explica el tradicional cuidado con la expresividad y la restricción del comportamiento en lugares públicos, preñados de peligros sociales. Espacios de interacción que se vienen multiplicado con la “modernidad”.⁹

Metáfora visual de este hermetismo —y actualmente del tránsito hacia cierta apertura— han sido tradicionalmente los hogares.¹⁰ Observaban Haviland (1982), Haviland y Haviland (*op. cit.*: 347) y Pitarch (1996: 103-106) cómo éstos, compuestos generalmente por varios edificios —una habitación principal y una cocina, carentes de ventanas para ocultarse de la mirada ajena y rodeadas por una porción de terreno—, se ubicaban de preferencia lo más aislados posibles, bordeados por una valla o cerca que les confería intimidad y evitaba que extraños y curiosos fueran capaces de atisbar lo que se hacía o decía en su interior, aunque en sí mismos fueran una “unidad de chismorreo” (Pitarch, 1996: 104; Haviland, 1977: 57). El espacio doméstico era así, por excelencia, un espacio cerrado (física y simbólicamente), tanto que existen oraciones dirigidas específicamente a cumplir esta función.¹¹ En esta distribución doméstica el patio vallado representa los

⁹ La actitud femenina en lugares públicos ha sido descrita por Haviland y Haviland (*op. cit.*), quienes advierten cómo, debido a los peligros que entrañan, las mujeres bajan la voz al grado de susurro o cesan la conversación, se cubren la boca con los chales y adoptan en silencio su lugar alzando solamente la vista para escanear a los otros de manera cautelosa. No se detienen mucho tiempo para hablar con los demás y están siempre en alerta para detener cualquier observación dirigida a pillarlas con la guardia baja; hecho que hábilmente esquivan con la negación implícita, una respuesta vaga o la mentira. Reducen al máximo su presencia ocupando el menor espacio posible y evitan la mirada ajena. Todo ello, anotan, refleja la corrección formal y el nerviosismo que entraña el encuentro con extraños. En esta misma línea descriptiva van las observaciones de Brown (1980: 118), quien subraya las diferencias de género en el comportamiento público.

¹⁰ Haviland (1982) y Haviland y Haviland (*op. cit.*) anotan cómo hay una escala de admisión en el recinto de la casa: En la ruta / a las afueras de la puerta / en el patio / en el porche / dentro de la casa en el “área de los visitantes” (lejos del hogar) / en el hogar. La entrada a cada nueva etapa para un no miembro de la familia (incluso un pariente íntimo) es sólo por invitación.

¹¹ Al respecto véase, por ejemplo, Pitarch, 1996: 103-104, quien reproduce una oración tzeltal de la clase *muk'ul kuxlejal* mediante la que se cierra el espacio doméstico (*ch'ul mak'te', ch'ul xoral*, “el

límites exteriores de tal privacidad, siendo denominados los acontecimientos que tienen lugar aquí como *ta yut jña* (“dentro de mi casa”) o *ta yut jmok* (“dentro de mi valla”), en oposición a aquellos que se desarrollan *ta jamaltik*, en el espacio abierto al público y al escrutinio social.

No obstante, a pesar de pertenecer al espacio doméstico y al ámbito privado, éste suele ser intencionalmente un lugar accesible a las miradas indiscretas, al tiempo que sitio privilegiado para ver y escuchar a los demás, por lo que gran parte de las conversaciones que aquí se producen especulan sobre los asuntos y destinos de las personas visibles desde esta ubicación. Es más, esta zona de ocio y trabajo ha servido, y sirve, para exhibir el hecho de no tener nada que esconder, en el sentido de que encerrarse dentro de la casa durante el día —único espacio privado en realidad— es sintomático de nada bueno. De manera que a pesar de la clara distinción dentro/fuera, el espacio doméstico privado no es inmune, y menos ahora, al control social externo por efecto de la ambigüedad del patio cercado. Así, dentro de este *continuum* privado/público el patio es una zona de transición, provee una especie de exposición óptima, jugando una valiosa función comunicativa. De ahí que las casas tsotsiles y tseltales hayan sido, y sean, estructuras que ponen de manifiesto la ambivalencia social que nos ocupa y sean metáfora, precisamente, de esa tensión existente fruto de la necesidad de ocultar cosas de sí y de conocer cosas del otro. Tanto que, como advierte Groark (2008), de manera similar a como ocurre en el interior de los hogares todo el mundo, sabe que detrás de la superficie de la presentación social del individuo se encuentra un corazón incognoscible y posiblemente peligroso lleno de emociones reprimidas; un mundo interior de sentimientos, deseos y motivaciones inexpresables. Ahora bien, si es cierto que esto no ha dejado de ser así, cualquiera que transite hoy en día por las distintas cabeceras municipales y parajes de Los Altos de Chiapas podrá observar cómo en la actualidad los terrenos más valorados para la construcción de una casa son aquellos ribereños a las carreteras. Próximas al tránsito de vehículos, construidas de block y tabicón, lucidas y coloreadas algunas y con ventanas y puertas, abiertas por el día, máxime aquellas que acogen un pequeño negocio, los nuevos hogares son ahora ya imagen inequívoca de la transición hacia la apertura a la ‘modernidad’ y de un “nuevo vivir”, *ach' kuxlejal*.¹²

sagrado cerco”, “el sagrado corral”): “Me coloco en un cerco / me coloco en un corral/ un gran corral, ahora / trece corrales, ahora/ un corral de púas / un corral de alambre/ donde me encuentro humildemente / donde vivo humildemente / [...] / sagrado señor ángel / sagrada señora ángel (de la fratría) / sagrado señor / sagrado padre / vengo con mi humilde palabra / vengo con mi humilde corazón/ bajo tus pies / bajo tus zapatos / pido mi salud / pido mi vida / mi gente / mi mujer / mis hijos / mis mujeres (de los hijos) / mis hijos (nietos) / [...] / que no vengan / que no se acerquen / los sagrados enemigos / los sagrados chismosos...”. En el mismo sentido, y para el caso tsotsil, advertía Haviland (1983) que no se puede dormir en un nuevo hogar hasta que sus lados sean seguros y sus orificios sellados.

¹² El viernes 21 de marzo de 2014, *El Universal* daba cuenta en un foto-reportaje de esto mismo. Véase <<http://www.eluniversal.com.mx/estados/2014/chamulas-expulsados-viven-en-casas-39californianas-39-996956.html>>.

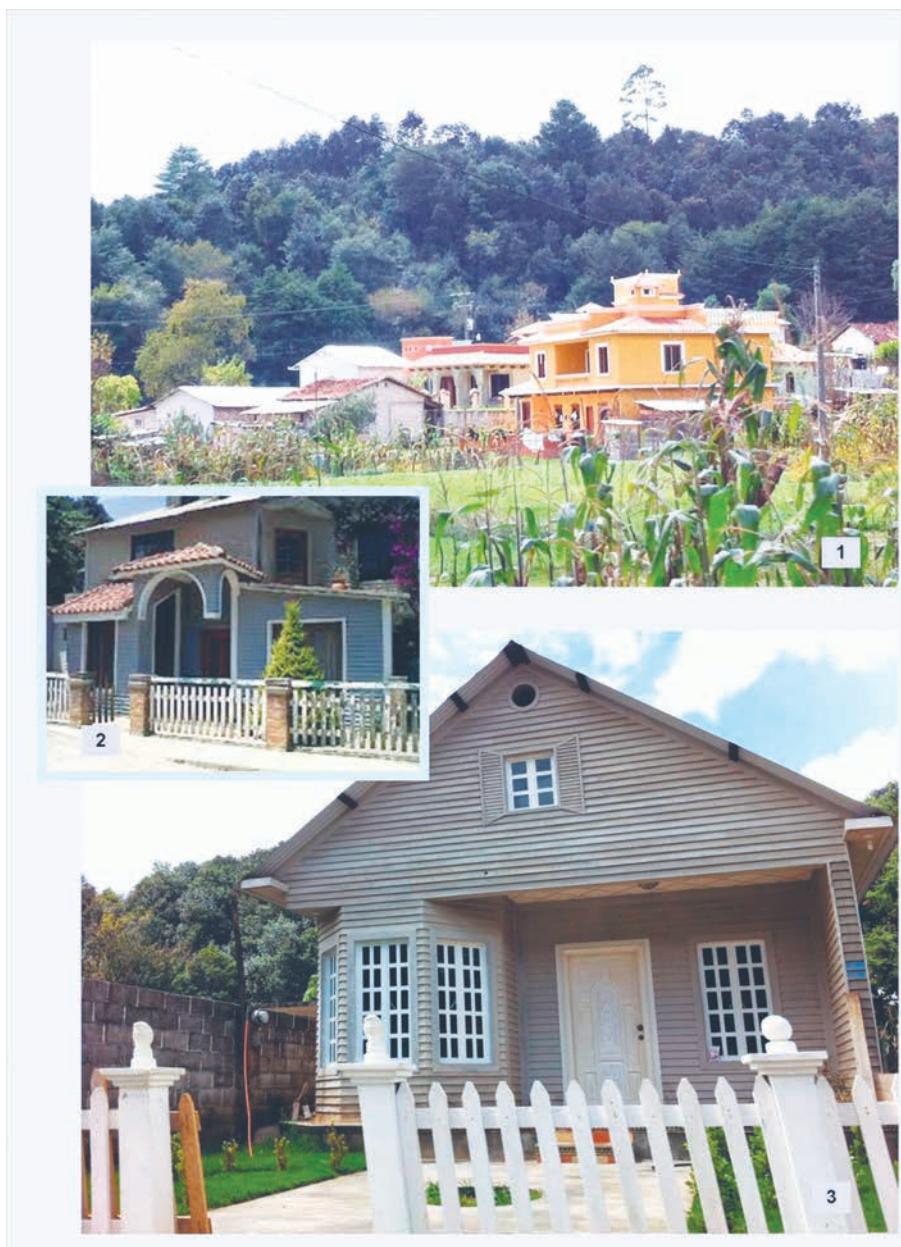


FIGURA 1. Fotografías tomadas por Paola Díaz (1) y (3) extraídas de la web <<http://editorialtariyatayanyam.blogspot.com.es/2014/04/6-invitados-y-circunstancias-paola-diaz.html>>; y García Coutiño (2) extraída de Twitter pic (@gabycoutino).

Chamulas expulsados viven en casas 'californianas'

FREDY MARTÍN PÉREZ | El Universal
10:26 NUEVA PALESTINA | Viernes 21 de marzo de 2014

Twitter 63



EL UNIVERSAL

El pueblo tzotzil con casas californianas
Las remesas de los migrantes han cambiado el paisaje



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

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

estados@eluniversal.com.mx

FIGURA 2.

En este marco, y volviendo al ámbito del lenguaje, la tensión entre lo privado y lo público, entre lo considerado secreto y lo que está permitido decir, es evidente y no se manifiesta sólo en el uso del espacio físico sino, también, en la cortesía conversacional.¹³ La existencia de un estilo de habla cortés estrictamente formulista, en el que los interlocutores hacen el mayor esfuerzo por evadir las preguntas del otro y emplean todo tipo de estrategias para desviar la atención prueba todo lo dicho. Tanto que, como ha observado Haviland (1988), estas fórmulas parecen violar y diluir el *principio de cooperación* identificado por Grice (1975) y conducen a interpretar la interacción verbal más bien en términos de competencia.¹⁴ Así, por ejemplo, en la conversación tsotsil algunas de las máximas asociadas al *principio cooperativo* tales como decir la verdad, que incumbe a la cualidad o hablar claro, que atañe a la pertinencia o relevancia, son en ocasiones problemáticas. Y es que ambas atentan contra la privacidad, la intimidad y la confidencialidad, de manera que, para preservarlas, se dicen mentiras premeditadas de forma rutinaria, aunque desencadenen todo tipo de especulaciones. Con todo ello no es de extrañar que la especulación, el chisme y los rumores continuos formen parte de la vida cotidiana, tanto como la mentira flagrante y estratégica.

Pero si bien el estilo conversacional tsotsil limita la cooperación, también propicia una actitud armónica de no agresión ni confrontación. De hecho, como documentó Brown (1980, 2004) entre los tzeltales de Tenejapa —lo que extrapoló nuevamente a la realidad tsotsil—, muchas de las interacciones adultas (en especial las de las mujeres) se caracterizan por la “cortesía positiva” (*positive politeness*) para transmitir acuerdo, empatía y afecto. Dadas las fuertes presiones sociales contra el conflicto interpersonal abierto, esta “interacción cortés” (Brown, 2004) viene siendo una especie de estrategia de protección y defensa personal contra los problemas, desplegada esencialmente por quienes resultan ser más vulnerables en términos sociales. Y es que a través de la ocultación emocional se es capaz de esconder los sentimientos y pensamientos verdaderos, minimizando el riesgo de mostrar demasiado de sí mismo sin ofender al otro y tener que temer represalias. Cuestión que Groark (2008) interpreta como una norma culturalmente prescrita de la emoción, que enfatiza la expresión de la concordia, la amistad y la empatía.

¹³ Como bien observan Haviland (1982) y Haviland y Haviland (*op. cit.*) no hay en tsotsil términos explícitos que designen lo público y lo privado, existiendo sin embargo verbos que aplicados a las historias y los chismes, evidencian una teoría tsotsil de la información que implica claramente estas nociones. Es más, subrayan cómo lo privado responde de forma gradual a un esquema de círculos sociales concéntricos a los cuales pueden pertenecer las personas, siendo privado todo aquello que permanece dentro del círculo, y público —y por lo tanto potencialmente peligroso— todo cuanto queda fuera de él. De manera que lo público es una categoría residual que cobra sentido en la oposición.

¹⁴ Para Grice (1975) la conversación cotidiana, los intercambios verbales efectivos de información, tienen una dirección y propósito. Cuando las personas implicadas se encuentran bajo el *principio cooperativo* —afirma—, en el seno de la cooperación conversacional es posible distinguir cuatro máximas que presuponen tal colaboración: cantidad (de información a proporcionar), cualidad (veracidad de la misma), relación o pertinencia/relevancia y modo (cómo se dice lo que se dice).

No obstante, aunque en la superficie exista cierta gentileza diplomática y las normas sociales fomenten la supresión de las emociones —especialmente las negativas—, resulta evidente que en la interacción cotidiana las palabras enmascaran todo un reino de intencionalidad que puede ser profundamente negativo. De manera que si bien promueve la concordia también alienta las especulaciones acerca de lo que el interlocutor está realmente sintiendo y pensando. Así, las personas que participan en la conversación cortés son a menudo muy conscientes de que no pueden revelar lo que son y sienten, dando lugar a la sospecha generalizada.

Como si fueran abejas...

¿Qué significa *toj jamal ye'* [“demasiado abierta/o”]?, pregunté.

A veces decimos que tiene la lengua muy larga [*toj nat ok*] —me contestó Ceci ofreciéndome un sinónimo—.¹⁵ Es cuando decimos *toj jamal ok'* [“lengua demasiado abierta”]. Es una persona muy abierta.

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

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

Pues se dice de las personas como yo —dijo ella aceptándolo casi con cierto orgullo—, como dice mi papá. Dicen: “iah!, yo lo sé o yo digo...” —añadió ofreciendo un nuevo significado que tiene que ver con la idea de “ponerse inteligentes” gracias a la educación formal—.¹⁶ ¿Anteriormente había más los que dicen muy rápido las cosas, *toj jamal ye'*, o era más poco? —preguntó en tsotsil haciendo eco de mi curiosidad.

Yo veo que es ahora —contestó su padre.

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

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

¹⁵ Cecilia es una joven intérprete tsotsil de la comunidad de Bayalemó —lugar donde se produjo esta conversación— que, dados sus estudios de preparatoria, fungió como mi asistente de campo. Es residente en la ciudad de San Cristóbal de las Casas y miembro de una ONG.

¹⁶ En el contexto del “nuevo vivir” tsotsil, la juventud —a quienes los mayores asignan un “nuevo crecimiento” debido a la inobservancia del respeto en sus interacciones cotidianas— entiende que ese conglomerado férreo que es la *costumbre* poco o nada les puede aportar para dirigirse con éxito en ese espacio de expectativas y oportunidades del *ach' kuxlejal*. Tanto es así que, con base en esta idea, los adultos aseveran que éstos “ya se manifiestan de diferente manera como ahora gente adulta o ancianos”: tienen gustos, formas de pensar y de comportarse diferentes a cómo vivían los antepasados. En cambio la escuela les ofrece un conocimiento más letrado y oportuno para desenvolverse con éxito en el tiempo y la complejidad contemporánea. Para un análisis más exhaustivo, véase Neila Boyer (2012).

Es que hay más personas que son abiertas que las que no son abiertas —concluyó para mí Ceci haciendo una apreciación valiosa del tiempo actual—, porque las abiertas cualquier cosa que escuchan pues ahí van, o algo está mal que escuchan, escucharon algo allá y preguntan y iya!, ilisto! —me dijo con base en la consideración positiva que tenía para ella ahora “ir de frente” para evitar malos entendidos y conflictos en este “nuevo vivir”—. Y los que no preguntan pues se lo guardan y se enojan más fácil, y se enojan en vano.

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

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

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

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

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

Así es, el que habla no le da pena —contestó su padre—, por eso dice cualquier cosa, no tiene miedo. Cuando dice algo decimos *toj tz'i'* [“demasiado perro”]; hace cualquier cosa, *toj chopol* [“demasiado malo”]. Es *toj tz'i'*, dice otras cosas que no están bien.¹⁷

Sí —me confirmó Ceci—, ya como van perdiendo la pena pues [es] más fácil que digan algo. Yo, como digo, controlo, pero si ya perdí el miedo entonces ya puedo

¹⁷ De los *ach' ch'ieles*, “los del nuevo crecimiento”, se dice que son como perros: de ahí la denominación *toj tz'i'* (“demasiado perro”), que equivale a afirmar que se sobrepasan. Esta concepción de sobrepasarse o ser exagerado (gesticulación excesiva, agresividad verbal, coquetería) guarda relación con la forma de concebir la “modernidad” y es una manera de ser que entra en contraste con la suavidad y la templanza, la sumisión, la obediencia y la humildad. Rasgos todos ellos que definen a alguien *manxo*. En muchas ocasiones esta denominación es sinónima de otras como *toj jtoy ba* (demasiado alzados, altivos), *chuvaq* (locos) o *simarrones* (cimarrones). Lo que equivale a decir que actúan “con todo su corazón”, no obedecen, se extralimitan y no tienen respeto, son propensos a actos impulsivos y a dejarse llevar por las emociones, constituyendo una amenaza permanente para las relaciones sociales y siendo sintomático, todo ello, de poseer un carácter fuerte que es notado como *toj tzozt yo'on* (“demasiado fuerte su corazón”) o *toj tzozt chichel* (“demasiada fuerte su sangre”).

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

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

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

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

Toj Jamal ye'. La excesiva apertura personal y social en el “nuevo vivir” tsotsil

Durante los años de trabajo de campo y asistencia a capacitaciones y reuniones de socias cooperativistas textiles, he escuchado en numerosas ocasiones cómo las mujeres que han aprendido a hablar sin temor y resultan más expresivas de lo acostumbrado son tildadas de *toj Jamal ye'*, esto es, “demasiado abiertas”,¹⁸ cualidad que presupone tener la sangre y el corazón fuertes y ser alguien potencialmente peligroso que impele a la anormalidad social debido a su incapacidad de guardarse las cosas en el corazón. Las muchachas más jóvenes utilizan con frecuencia esta expresión para referirse con orgullo a aquellas

¹⁸ Con la raíz *jam* se forman palabras y expresiones tales como *jam-bail* (“la confesión”), *jamal* (“abierto”, “amplio”, “despejado”), *ta jamal* (“abiertamente”), *jamal al* (“admitir”, “hablar abiertamente o francamente”), *jamal e* (“desenfrenado en su habla”), *toj jamal ye xlo’ilaj ti k’usi xa’ie* (“siempre chismeá lo que escucha”) (Laughlin, 2007: 91).

participativas que exponen tanto sus ideas como sus quejas, que son atrevidas y no se apoquinan ante nada ni nadie, ni sienten *pena* (vergüenza) de manifestar cuanto se les ocurre:

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

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

[...] a veces —me explicaba Juanita, otra joven amiga y traductora—, cuando la persona dice cualquier cosa, cuando se atreve con cualquier cosa, decimos *toj jamal ye'* o *spas taj yu'un*. Esto es como decir que lo hace ella misma, que es atrevida. Y *toj jamal ye'* es como que es muy abierta, lo dice todo, ya sea si criticar o cualquier cosa. *Spas taj yu'un* es que puede hacer cualquier cosa; no lo dice tanto pero sí lo actúa.

La apertura, con estas connotaciones positivas que van más allá del habla descomedida y chismosa, es relativamente reciente. La juventud entiende esta manera de ser, sobre todo, como una conquista femenina lograda y desarrollada gracias a la escolarización. Ellas prácticamente se han “acostumbrado” a ser así desde la infancia debido a un crecimiento en muchos aspectos diferente al de sus progenitoras. Por lo que ser abierta comienza a ser considerada una cualidad positiva y deseable —en cuanto a manifestación de pensamientos y emociones toca— para un “nuevo vivir”, aunque también continúe siendo un rasgo del carácter reprochable y que hay que contener —en tanto suponga develar aspectos de la vida ajena— dado su poder desestabilizador de la correcta sociabilidad.

Las mujeres adultas, por su parte, han “aprendido” a abrirse, según dicen, a raíz de la actividad en cooperativas productivas y a la participación en capacitaciones de asociaciones civiles de diversa índole. Según afirman es allí donde les dan la libertad de hablar y donde adquieren la confianza de hacerlo porque se sienten a resguardo del motivo de sus temores: la opinión de sus esposos y del resto de miembros de la comunidad. En varias ocasiones presencié la reiteración y el énfasis que quienes impartían las distintas capacitaciones, talleres y mesas de trabajo hacían de la idea de que ese espacio de reunión era un lugar “seguro”, donde poder expresar con libertad todo cuanto quisieran y en la forma en que se les antojara. Aunque todavía, en muchos casos, esto no bastara para motivar la

participación, pues incluso ellas mismas tenían un fuerte posicionamiento crítico hacia aquellas compañeras que entendían pretendían destacar con lo que consideraban una actitud exagerada:

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

Tanto desde las ONGs como desde la enseñanza reglada se está promoviendo esta apertura —sobre todo emocional—, aunque bien es cierto que desde perspectivas dispares. Por su orientación, las organizaciones sectorizan esta iniciativa con un enfoque de género priorizando la elaboración de un discurso sobre las emociones y la violencia doméstica con relativamente escasa repercusión en las comunidades. Todo lo contrario a lo que ocurre con la promoción de esta iniciación emocional a partir de la protección e impulso del "amor romántico" en los centros educativos. En este sentido, la expresión gestual y verbal del sentimiento amoroso está sirviendo de estímulo (más que las retóricas de la violencia de género incentivadas por asociaciones civiles) para la manifestación de otras emociones, así como está abanderando un cambio hacia la apertura emocional y comunicativa frente a la contención instruida desde la tradición. En definitiva, es posible afirmar que la competencia para expresar "palabras bonitas" o "palabras dulces" (Jitrik, 1993) para enamorar, adquirida en las escuelas, está siendo el trampolín para instruir el hábito de manifestar otras emociones igualmente "aguantadas", contenidas o reprimidas. A finales de 2009 me comentaba Margarita su impresión respecto a estas reuniones:

[...] Cuando yo salía en las reuniones, porque las mujeres que llegaban eran porque tenían problemas, me contaban a mí y yo les contaba también de mi problema. Muchas mujeres sufren sobre eso: que tiene novio, que ya te fuiste con otro, que no sé qué hiciste, que por qué tardaste tanto... Pero en las comunidades no saben que hay que expresar los sentimientos, por lo mismo que te encierran pues. Porque, por ejemplo, si yo quiero ayudar a la gente de mi comunidad, te quedas ahí, porque les van a decir: "¿Por qué vas a ir? Solamente van a meter cosas en tu cabeza, mejor no". No quieren porque dicen luego los hombres: "No, porque si les vamos a dejar a nuestras mujeres van a empezar a creerse mucho, cualquier cosa les van a meter en la cabeza y entonces mejor no". Igual las mujeres, ahí siempre también dicen no y se cierran. Yo, por ejemplo, no lo puedo callar, yo lo demuestro. Porque hay personas que son muy fuertes [de carácter] y cualquier problema no lo aguantan dentro y lo dicen en la cara, pero hay personas que tienen la fuerza muy débil y

no pueden resistir los problemas y no pueden salir de ellos. No los cuentan y a nadie dicen sus sentimientos. Es muy débil, *abol sba*; es como si seríamos como pobre. Ya no saben pensar. Aunque les des una explicación: “Hagan esto, van a salir adelante”, no lo pueden hacer.

Es evidente que en la actualidad la consideración de alguien como *toj Jamal ye'* es variable: mientras la juventud hace una distinción entre quienes son participativas y quienes, además de ello, resultan ser *cimarronas*, para las personas adultas son más bien dos aspectos complementarios de un mismo carácter exagerado, propio de la “modernidad” (Neila Boyer, 2012). Las más jóvenes, cuando emplean esta expresión a modo de crítica lo hacen para calificar a aquellas que “demuestran mucho” mediante la manifestación exagerada de razones o pensamientos que tratan de imponer; sentido que les interesa destacar para poner en evidencia que el giro hacia la apertura no les incumbe en exclusiva. Pero el uso más reconocido por el común de la población hace alusión a las personas que son abiertas en tanto chismosas, e implica el descaro, el *cimarronaje* y carecer de reparo alguno en preguntar directamente para informarse de cualquier cosa, lo que genera cierta intranquilidad social. Éste es el primero que viene a la mente al interrogar sobre su significado, de ahí los sinónimos *ch'itan* (“habla mucho”), *toj nat ok'* (“lengua muy larga”) y *toj Jamal ok'* (“lengua demasiado abierta”). Esta apertura remite a la cualidad de tener una boca descontrolada por la que salen “más y diferentes palabras a las pertinentes”, palabras “pesadas” y “ofensivas” (López García, 2003: 320). Una boca, en definitiva, incompetente para transformar las palabras en un lenguaje conveniente en su curso por el cuerpo, brotando por ella tal y como se han originado en el corazón (Pitarch, 2006: 124-125), e inefficiente e incapaz, además, para retener y mantener guardadas en él aquellas que se consideran inapropiadas revelar en pos de la armonía y a fin de evitar conflictos sociales. Pero *toj Jamal ye'* es, también, una expresión eufemística que acoge de manera subrepticia el sentido de una sexualidad igualmente desmedida e incontrolable. De hecho, como bien advierte Laughlin (2007: 227), *ok'* se refiere tanto a lengua como al clítoris. Una idea extendida en el área maya en general es aquella que relaciona a la mujer chismosa con la promiscuidad y la haraganería, que producen distorsión y corrupción social.¹⁹

¹⁹ La haraganería, en general, atenta contra el orden familiar y comunitario y supone la otra cara de la moneda que tiene en su envés el mal uso de la palabra. Como expresión clara de ociosidad, es el germe del chisme en la mujer y de la desinhibición y perdida “del modo” en el uso de la palabra por parte de los hombres perezosos (López García, 2003: 386). Gastar tiempo trabajando implica no emplearlo en otras cosas que pudieran ser el chisme o la borrachera. Las mujeres “haraganas”, “ruinas” y “delicadas” —observa López García para el caso maya *ch'orti'* guatemalteco— son incompetentes, despreocupadas y olvidadizas; están más pendientes de pasear y de *platicar* que de atender sus tareas domésticas, por lo que resultan problemáticas y su actitud genera conflictos intra e interfamiliares que resquebrajan la unión familiar y comunitaria. Una mujer haragana es una mujer chismosa en tanto se entiende que si no se está en el hogar se está “paseando”, hablando en otros lugares sin necesidad y descuidando sus quehaceres. En contraste están aquellas que “saben hacer diligencias” y son “pacientes”, “suaves” y humildes; receptivas a los consejos y con aguante para

Así pues esta expresión, y las sinónimas apuntadas, tienen que ver con una boca abierta en exceso, imposible de controlar ni de guardar los chismes, pero ahora ya, y más si cabe, también de callar las emociones, sobre todo aquellas que encaminan a la experiencia del “amor romántico”, aunque no en exclusiva. De este modo, si tradicionalmente era más frecuente emplearla para designar al imprudente y vanaglorioso, hoy en día la apertura emocional está copando su significado, convirtiéndose en una categoría amplia para denotar la deriva hacia la apertura que acoge tanto a las personas chismosas como a las que son expresivas en demasía, bien sea que se sobrepasen en manifestar sus pensamientos/conocimientos, de los que presumen, como también, y últimamente, de exponer públicamente sentimientos y emociones. Tanto así que comienza a concebirse como competencia para articularlas con relación a la experiencia del “amor romántico”, concretándose en la capacidad para expresarse con un lenguaje de “palabras bonitas” o “palabras dulces” (Jitrik, 1993), apropiadas para enamorar, que dan sentido al gesto de “hablarse entre sí”, significativo del hecho de entablar una relación sexual/sentimental de manera ilícita. La acción de hablarse un hombre y una mujer sin motivo aparente ni una relación de parentesco clara, y a una edad competente para mantener relaciones sexuales, resulta un eufemismo de esto mismo, estableciéndose una clara relación entre la apertura y la promiscuidad puesta de manifiesto en los diferentes significados que acoge la raíz *jam*.²⁰ De manera que tener una boca demasiado abierta o una lengua demasiado larga muestra, asimismo, un deseo sexual igualmente descontrolado, por lo que la expresión del sentimiento amoroso, aparte de ser palabras románticas, son palabras que manifiestan su deseo de penetrar otros cuerpos.

Abrirse: la llave para un “nuevo vivir”

La “modernidad”, en sus múltiples expresiones, parece haber obrado una apertura en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas, en las relaciones

soportar los problemas, contribuyendo así a la consolidación de las relaciones sociales. En definitiva, tanto la haraganería masculina (en la figura del borracho) como la femenina tienen su correlato en el mal uso de la palabra: el gusto por el chisme y la palabra desinhibida, “pesada” o el insulto están en la base de la disyunción social (*ibid.*: 351-353). En esta misma línea, y ya para el caso tsotsil, Susan Tax anota que en Zinacantán se habla de *p'ih* (“efectivo”) frente a *ch'ah* (“perezoso”). “La mujer *p'ih* sabe moler el maíz, hacer tortillas, preparar las comidas, lavar la ropa, mantener la casa en orden, cortar leña, ir al mercado y tejer; si chisme y se sienta por ahí todo el día es *ch'ah...*”. Un hombre *p'ih* trabaja la *milpa* o gana el sustento de otra manera, mientras que aquél que se olvida de la milpa es *ch'ah* (1966: 301-302).

²⁰ Ya anotaba Laughlin (2007: 91) que las connotaciones sexuales de la raíz *-jam* —que significa tanto “abrir”, “revelar”, como “darse a conocer” o “perder la virginidad la mujer”— son evidentes, poniendo de manifiesto la asociación entre la palabra y las relaciones sexuales. Apuntaba, además, las expresiones: *jamal ok* (“con las piernas abiertas / la connotación sexual”) y *jamalubtasvan* (“ampliar / la vagina / de la mujer”).

sociales y en las personas, todo lo cual se manifiesta —no podría ser de otro modo— en el lenguaje en términos de mejor comunicación y mayor flexibilidad de la expresividad emocional. Ello ha traído consigo más conflictividad social y, en consecuencia, ha generado un clima poluido por tensiones y aflicciones emocionales en potencia, cuestiones ambas consignadas como ruido (Neila Boyer, 2014). Y es que el tránsito de una sociedad de orden más tradicional a otra entreverada con la “modernidad” ha sido como la tensión de una cuerda cuyas oscilaciones, por efecto de la misma, emiten un sonido entendido, en este caso, como ruido desarticulado, desordenado, inarmónico y descontextualizado. Así, mientras la sociedad tsotsil se va afinando acorde a una interpretación local de la “modernidad”, el lenguaje hace lo propio para reflejar y participar de estos cambios.

Ahora bien, si ésta es la explicación social y el sentir de parte de la población, cabe advertir que las jóvenes generaciones aprecian la apertura como una nueva y positiva cualidad personal y social que puede acarrear bienestar. En este sentido, por ejemplo, “hablarse entre sí” (*k'opon baik*) en el establecimiento de relaciones de pareja (Neila Boyer, 2012), ventilar los conflictos interpersonales incluso a riesgo de parecer más “gruesos” y reactivos emocionalmente (Groark, 2005: 175-184), relajar el estado de opacidad y secretismo social mostrándose más comunicativos, etc., son gestos que comienzan a entenderse como una alternativa para alcanzar en el “nuevo vivir” cierto bienestar y armonía social o *lekil kuxlejal* (“buen vivir”); concepto e ideal que tradicionalmente se han sustentado sobre la base de la cerrazón y el silencio expresado en términos de discreción y comedimiento verbal (Neila Boyer, en dictamen). Las conversaciones en taxis colectivos o camionetas durante el trayecto entre la ciudad y las comunidades —aunque todavía vigiladas— empiezan a ser más fluidas; las asociaciones civiles de diversa índole promueven cada día más espacios de encuentro y comunicación entre afines y desconocidos; la actividad comercial y el trabajo asalariado tanto en hombres como en mujeres lo mismo; ni que decir tiene cómo esta forma de ser más abierta, conscientemente o no, está siendo potenciada por la escolarización y la migración nacional e internacional. Pero esta apertura comunicativa (y no sólo, pues lleva aparejada una apertura corporal) es entendida, sobre todo, en términos emocionales, donde la mayor expresión de las emociones está ligada —sin duda aunque no en exclusiva— a nuevos espacios de interacción como lo han sido los centros educativos, las asociaciones civiles, los medios de transporte, etc. Lugares que nutren la comunicación y la expresividad emocional y se han convertido en sí mismos en sitios idóneos para manifestar esta actitud.

Todo ello no quiere decir que las observaciones apuntadas sobre la opacidad de la vida social y el celo por la privacidad en entornos públicos no sean todavía hoy una realidad; ni que la falta de espontaneidad para hablar de las emociones haya dejado de ser la regla general. Lo que trato de avanzar, y estoy argumentando, es una observación sobre la dirección del cambio en la sociedad tsotsil contemporánea en términos de menor recato comunicativo y vergüenza. Un dato relevante de

que esto es así deviene de la apreciación generalizada sobre la falta de respeto de las nuevas generaciones, lo cual tiene que ver con el deterioro del valor de la interacción cortés o de cortesía (Neila Boyer, 2012).²¹ En este sentido, si bien es cierto que la interacción social continúa siendo cautelosa, también lo es que el atrevimiento por intentar conocer el estado íntimo de alguien parece ser más fuerte que el pudor, existiendo menos cautela y prudencia a la hora de indagar.²²

Pareciera entonces como si en el “nuevo vivir” tsotsil el comedimiento y la discreción verbal que conducía a la opacidad social se fueran relajando. Asimismo, al tiempo que el tejido familiar y comunitario va dejando de ser una trama compacta urdida de secretos, que la vida familiar va siendo cada vez más pública y la competencia va ganándole terreno a la cooperación, tengo la sensación de que la intimidad de la vida privada es violada con mayor facilidad en pos de la búsqueda de alianzas o ayudas externas que apoyen las nuevas expectativas vitales que comienzan a aflorar. De ahí el surgimiento de nuevos confidentes de la mano de la amistad, más allá de los lazos de parentesco, del activismo social y del asociacionismo civil, del profesorado...²³ Al respecto he de decir que en numerosas ocasiones gente joven, sobre todo mujeres, acudieron a mí con este propósito, develándome en tono de preocupación lo que podrían considerarse intimidades familiares que, de un modo u otro, truncaban sus expectativas vitales. Como si ahora no encontraran solución a sus problemas ni apoyo a sus anhelos en la estructura familiar y comunitaria.

Tanto es así que esta apertura está siendo respaldada y apoyada desde instituciones ajenas a la comunidad y a la tradición como escuelas y profesionales del magisterio por un lado o miembros de ONG y activistas de toda índole y condición por el otro. De otra parte, a pesar de que el peligro de mostrar cosas de sí está más vivo que nunca, y de que los conflictos y chismes impregnén la vida social y el escrutinio público sea un ejercicio corriente, las personas de

²¹ Con trazo grueso podría decir que las maneras que revelan respeto —principio tradicional que regula el modo de establecerse las relaciones sociales y garantiza el correcto funcionamiento de la sociedad (tradicional)—, que significan el modo de proceder suave y con obediencia de quien contempla los consejos, de las personas “cabales” o de “razón” con un carácter personal sociable y humilde, propiciador de la buena convivencia, devienen del control sobre el cuerpo y las emociones ejercido gracias a la “voluntad de la cabeza” y que se forma a través del aprendizaje y la experiencia cultural. Por otra parte, “perder el respeto” equivale a actuar a la fuerza y parece significar el abandono de la persona a la “voluntad del corazón”, basada en las emociones, que impele hacia hábitos de *kaxlanes* (“ladinos”) y hacia una estética más moderna asociada con la identidad mestiza. Al respecto, ver Neila Boyer (2012).

²² Comenta Pitarch (1996: 105) los dos consejos que un joven recibió de su padre como norma de vida, es decir, “para poder seguir viviendo”: el primero era no dejar saber nunca a los demás lo que ocurre en casa propia; el segundo, contrapartida lógica del anterior, no fisgonear ni demostrar públicamente interés por lo que sucede en otras casas.

²³ Quisiera notar aquí la frecuencia del establecimiento de relaciones de compadrazgo no ya con ladinos sino, además, con personas que de alguna manera se encuentran vinculadas a instituciones u organizaciones asociadas con la “modernidad”, como si pretendieran, con ello, cierta tutela en el acceso a la misma. No en pocas ocasiones amigas tsotsiles jóvenes solicitaban mi ayuda para cosas como, por ejemplo, aprender a vestir la “ropa americana” de acuerdo a la temporada.

ahora se dicen más fuertes de carácter para aguantarlos y solventar situaciones problemáticas.

En definitiva, tengo la impresión de que en este tiempo *ach' kuxlejal*, a las generaciones más jóvenes parece importarles menos mostrar esos estados del corazón, esas emociones, deseos y pensamientos que la armonía social invitaba a mantener ocultos, y que se traducen tanto en el *gestus* como en el lenguaje, precisamente con el propósito de hacerse al “nuevo vivir”; ese sobre el que una informante de la cabecera municipal de San Andrés Larráinzar me decía:

[...] tal vez lo que ha empezado, el nuevo vivir, no sirve como estamos viviendo; lo que apenas ha empezado... Ya hay muchos los que se hablan entre ellos; ya no sirve, ya estamos viviendo mal. Tal vez esto es el nuevo vivir, pero es lo malo. Según [la juventud] es lo bueno, pero es lo malo. Cuándo alguien hace lo que dice su corazón son los que se sobrepasan, *toj tz'íi* [demasiado perros], *alzados* [*toj bel xal*] o *lokas*... Es ahí en donde ha cambiado la vida. Los que saben más, los que han pasado en la escuela, se sienten que ya saben más, ya no nos toman en cuenta. [...]. Los jóvenes han cambiado por lo mismo que ya no tienen respeto y ya no tienen pena [*kexla*]. ¡Quién sabe por qué!, tal vez por lo que estudian. ¡Quién sabe cómo piensan!, tal vez por el trabajo [...]. Ahora han cambiado, es como decir por la forma de reír, han cambiado sus formas de caminar o sus ropas, y sus formas de peinar. Es ahí en donde cambian.

BIBLIOGRAFÍA

Brown, Penelope

- 1980 "How and Why are Women More Polite: Some Evidence from a Mayan Community", *Women and Language in Literature and Society*, pp. 111-136, Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker y Nelly Furman (eds.). Nueva York: Praeger.
- 2004 "Learning the Social Graces: Socializing Affect through Play in a Mayan Community", ponencia presentada en la *UCLA-Sloan Center on Working Families Workshop Emotional Meaning in Social Interaction: Toward an Integration of the Subjective and the Social*, enero 29-30. Los Ángeles: Universidad de California, Departamento de Antropología.

Gossen, Gary H.

- 1999 "From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Maya Souls", *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*, pp. 225-245, Gary Gossen (ed.). New York: Routledge.

Grice, H. Paul

- [1975] "Lógica y conversación", *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, pp. 511-530, Luis M. Valdés Villanueva (ed.). Madrid: Tecnos.

Groark, Kevin P.

- 2005 "Pathogenic Emotions: Sentiment, Sociality, and Sickness among the Tzotzil Maya of San Juan Chamula, Chiapas, México", Ph.D. en Filosofía y Antropología. Los Ángeles: Universidad de California.
- 2008 "Social Opacity and the Dynamics of Empathic in-sight among the Tzotzil Maya of Chiapas, Mexico", *ETHOS, Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 36 (49): 427-448.

Hanks, William

- 1990 *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. Chicago: The University of Chicago Press.

Haviland, John Beard

- 1977 *Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantan*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1982 "Inside the Fence; The Social Basic of Privacy in Nabenchauk", *Estudios de Cultura Maya*, XIV: 323-351.
- 1988 "Minimal Maxims: Cooperation and Natural Conversation in Zinacantán", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, IV (1): 79-114.
- 1989 "Sure, Sure: Evidence and affect", *TEXT, an Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse*, 9 (1): 27-67.

Haviland, John Beard y Leslie K. Haviland

- 1983 "Privacy in a Mexican Indian Village", *Public and Private in Social Life*, pp. 341-362, S. I. Benn y J. Gaus (eds.). Londres: Croom Helm.

- Jitrik, Noé
1993 *Las palabras dulces. El discurso del amor.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Laughlin, Robert M.
2007 *Mol cholobil k'op ta sotz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantan.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- López García, Julián
2003 *Símbolos en la comida indígena guatemalteca. Una etnografía de la culinaria maya-ch'orti'.* Quito: Abya-Yala.
- Neila Boyer, Isabel
2012 "Ach' kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil", *Modernidades indígenas*, pp. 281-321, Pedro Pitarch Ramón y Gemma Orobio (eds.). Madrid: Iberoamericana.
2013 "Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social", *EntreDiversidades*, 1: 43-85.
s/f "La sociedad tzotzil en la industria del ruido", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, en dictamen.
- Pitarch, Pedro
1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Tax, Susan
1966 "Actividad de desplazamiento en Zinacantán", *Los zinacantecos*, pp. 298-312, Evon Z. Vogt (ed.). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Warren, Kay B.
1995 "Each Mind is a World: Dilemmas of Feeling and Intention in a Kaqchikel Maya Community", *Other Intentions: Cultural Contexts and Attributions of Inner States*, pp. 47-67, Lawrence Rosen (ed.). Santa Fe: School of American Research Press.